obra política de Raul Proença

Volume I

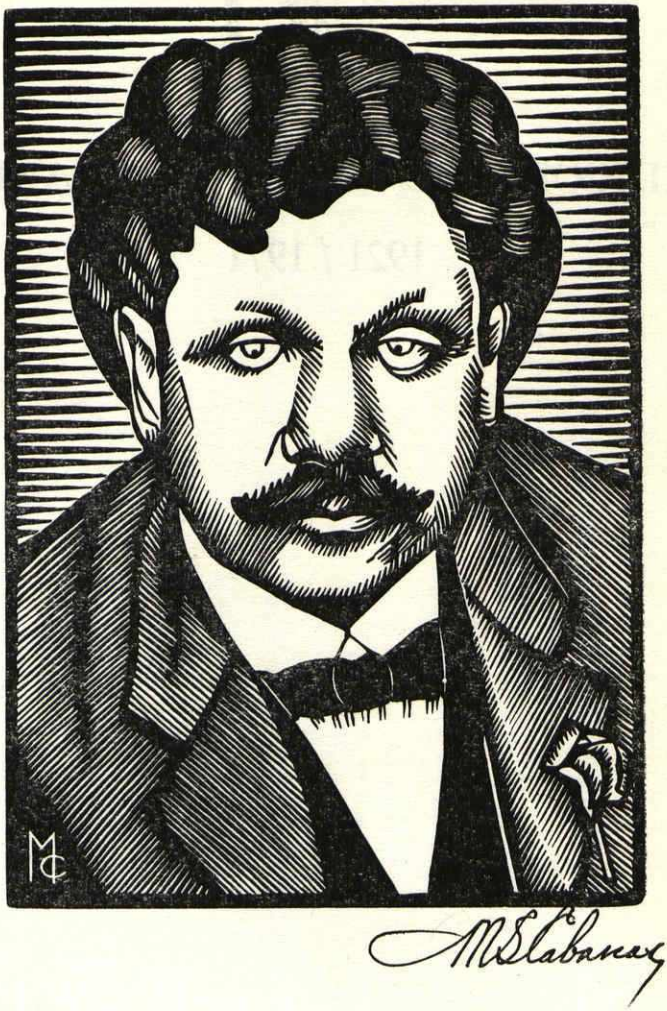
páginas de política (1)

SEARA NOVA

Capa de
Acácio Santos

EDIÇÕES DO CINQUENTENÁRIO

1921 / 1971



Raul Proença — Xilogravura de *M. S. Cabanas*

obra política de Raul Proença

Volume I

páginas de política (1)

SEARA NOVA
1972

Índice

Nota do editor :

O presente volume foi objecto de uma 1.ª edição pela *Seara Nova* em 1938, na qual, por lapso, se não incluiu o capítulo IX de «Para um evangelho duma acção idealista no mundo real», ora publicado.

PREFÁCIO

A profissão que escolhera condizia com as predilecções do seu espírito. Não permitia que o distraíssem mais que alguns minutos da tarefa quotidiana. Das onze às cinco, eram horas de labor pleno, intenso, ganhando, com o dobro ou o triplo do trabalho normal, as centenas de escudos dum ordenado exíguo. As regras de catalogação por ele elaboradas, julgaram-nas uma obra-prima alguns bibliotecários norte-americanos.

Saindo da Biblioteca, descia ràpidamente o Chiado, esquivando-se a encontros e palestras. Seguia para casa, num bairro distante e tranquilo. Começava então a magnífica vida interior — as leituras, as meditações, os problemas desinteressados do espírito e as suas intervenções cívicas na turbulenta vida nacional. A sua personalidade desdobrava-se, em múltiplos aspectos. No mesmo número da Seara *falava de Deus e de Cunha Leal. Em todos os seus escritos, havia a mesma pureza de intenções, o mesmo ímpeto e calor anímico, o mesmo esmero de forma, naquele estilo flexível, vibrante, carreando o melhor da inteligência e do coração. A gente nova consagrava-lhe um respeito profundo. Sabia que o escritor, o panfletário fora o militante de Monsanto, da campanha do Norte, contra os monárquicos. O heroísmo moral igualava nele o heroísmo físico, na mesma directriz dum carácter diamantino e rectilíneo. Evidenciava, perante a opinião pública, o que há de justiça inexpressa nas almas juvenis, ainda em formação. Os grandes problemas da vida, as campanhas purificadoras,*

as mais nobres modalidades da fraternidade humana, a ironia, a indignação, o comentário a um livro recente, a pasquinada que desmancha a gravidade dum académico, o vergão marcando a cara do hipócrita... E tudo isto com a simplicidade do dever cumprido. Sob a sua pena, o cisco anedótico, os incidentes triviais transitavam logo para uma perspectiva elevada, em que os homens, mesmo os melhores, valem sempre menos que as doutrinas e as ideias.

Como concepção e por norma de vida, adoptava as hipóteses e as atitudes mais desfavoráveis e ingratas. Numa existência de sacrifício e alto valor moral, aceitava, com jubiloso e desinteressado orgulho, um horizonte sem além, o aniquilamento total na morte. Num trabalho que lhe cortava as horas de sono e lhe cerceava os prazeres mais simples da existência, saudava o Futuro, para si e para todos os homens, como uma paisagem paradisíaca de inexplorado enlevo. Na turbulência da governação, exigia um ideal concreto e honesto de Democracia. O seu combate ao Integralismo Lusitano teve a galharda lealdade dum prélio de cavalaria; antes de as combater, clarificava as ideias um pouco confusas dos adversários e só depois as refutava, com uma lucidez magistral. O oportuno livro de Benda, La trahison des clercs, *veio ao encontro das maiores preocupações do seu espírito, das suas mais graves apreensões de homem e de cidadão. E quando completa, esclarece, impugna essa obra, é para levar aos maiores extremos da coragem moral o incoercível prodígio de fundir, no espírito do clérigo moderno, as almas de Cristo, de Espinosa e de Washington.*

Parece que não se poderia esperar mais dum carácter e duma inteligência, nem um homem, na mais nobre acepção do termo, dilatar, até mais incomportáveis limites, o sobre-humano esforço de espiritualidade. Mas Raul Proença não se contentou com a vida de funcionário exemplar, a cultura filosófica, literária, política e social, as páginas de

panfletário e doutrinário, os riscos de combatente. O culto da fraternidade universal não diminuiu nele a ternura, o amor reflectido, pela terra em que nasceu e que é, na verdade, uma maravilha de paisagem e de clima, onde os homens ergueram alguns formosos padrões de história e arte. Para celebrar a pátria, não lhe fez versos líricos, nem se esgotou em erudições fastidiosas. À ode, ao ditirambo, à monografia pedante, substituiu uma esplêndida criação. Transformou o Guia banal, o Baedecker, o Joanne, numa verdadeira obra de arte. Lá se encontra a útil informação hoteleira, a diligência, o caminho-de-ferro, a camioneta local, a hora do vapor, os preços. Mas, sobre essa sólida base informativa, ergue-se uma delicada e forte obra literária e de cultura. Editando o Guia de Portugal, *suscitou o reconhecimento e a admiração de todos os espíritos bem-formados. Congregando os melhores elementos, os especialistas mais competentes e escrupulosos, na realização dum plano completo, fez um trabalho muito superior aos excelentes modelos estrangeiros. Ao publicar a edição francesa do* Guia, *na casa Hachette, fui por ele incumbido, de colaboração com Manuel Mendes, do capítulo sobre os Açores e Madeira. Pude apreciar, então, o escrúpulo de Raul Proença, levado às minúcias mais ténues, às informações mais pormenorizadas, aos elementos actualizados com inexcedível probidade. Quando os parcos milhares de escudos ou de francos lhe eram entregues, já ele despendera quase tudo, ou tudo, na preparação da obra.*

«Um patriotismo prospectivo... as necessidades vitais do presente... a actividade inteligente de cada dia, e não o sensibilismo vibrando no puro vácuo da acção».

É com este critério que concebe a vida, em todas as suas formas e actividades. As Bibliotecas não são catacumbas de ideias, mas fontes vivas de pensamento e acção. As sociedades não devem voltar-se nostàlgicamente para o

passado; e, se os mortos mandam, ao contacto da sua imensa herança, devem os vivos lançar-se com mais reflectido impulso para horizontes novos. Mostra uma fé profunda, inabalável, nos destinos da Democracia. O culto da Liberdade tem raízes fundas na dignidade humana, na educação da criança e do adulto, numa gestação dolorosíssima de séculos, pela emancipação do escravo, do servo e do proletário. Orgulhosamente plebeu, afirma: «Procuraremos acima de tudo ser em Portugal um dos mais humildes, mas também dos mais firmes professores da moralidade de consciência. *Se a alguma aristocracia queremos pertencer, é precisamente à* aristocracia da boa consciência».

Foi dos primeiros a compreender a importância do integralismo lusitano, como uma modalidade da «filosofia da acção política, com arraiais assentes nas mais diversas nações do mundo». Afirmou, há quase vinte anos, com desassombrada franqueza: «...é falso que a nova ideologia não tenha conquistado uma área enorme de inteligências juvenis». Ao avaliar as ideias reaccionárias em Portugal, realiza esse estudo com uma lealdade, um poder de compreensão, uma multiplicidade de aspectos que as elucidam por completo. Os lugares-comuns da ideologia republicana dir-se-iam moedas puídas a que restitui o brilho e o mordente vivo dum novo cunho.

Sentimos a beleza inapagável da legenda nobremente lavrada no frontão dos monumentos, ao deparar com estas suas palavras: «Eliminados, pois, todos os abusos, todas as falsificações e todos os sofismas, Liberdade, Igualdade e Fraternidade, por maiores crimes que em nome delas tenham sido cometidos, são ainda as três estrelas máximas que alumiam o firmamento da Razão humana».

Da mesma forma para a ideia de Progresso, ridicularizada pelos comentários grotescos de José Prud'homme, Homais e Acácio, e apoucada também pela desproporção inegável entre o progresso material e moral. Expondo as

doutrinas de Quinton e aplicando o que delas deduz às sociedades humanas, Proença termina com um optimismo reflectido: «Se o passado do homem foi longo, muito mais longo porventura será o seu futuro. Muito mais, pois que os dias que já passaram, o farão, o hão-de esculpir e criar os dias que estão para vir. Pretender o contrário seria um erro tão absurdo como afirmar que só as águas passadas teriam o privilégio da sedimentação. A humanidade continuará a empenhar-se em progressos sucessivos, não só para se conservar, como quer Quinton, mas para acrescer a sua potência de vida, para alargar o seu domínio sobre o universo, e para realizar, numa natureza, em certos aspectos surda e implacável, os destinos mais largamente e mais nobremente humanos. Esperemos, confiemos. Tenhamos no tempo uma grande fé. O simples facto de durar é para a humanidade uma grande promessa e uma grande esperança...»

O problema do nacionalismo e internacionalismo inspira-lhe nobres palavras: «...o seu patriotismo (do escritor) faz-lhe apenas desejar que a sua pátria aumente o património de todas as Pátrias; que ela seja, não a mais odiada ou a mais temida, mas a mais digna de ser amada; que sirva, melhor que todo o mundo, o interesse do mundo. Ele está pronto a prosternar-se ante o altar da pátria; mas com a condição de que o incenso que nele se queime se erga em holocausto da universal humanidade».

Passaram mais de dez anos sobre a publicação de La trahison des clercs, *de Benda, e dos artigos de Raul Proença comentando essa obra. É interessante relê-los à luz duma experiência cada vez mais viva e contundente. A necessidade moral da acção do* clerc, *expressa no aforismo de Guyau:* poder é dever, *que Proença antepunha às hesitações de Benda, tornou-se tão instante, tão iniludível, que o autor de* La trahison des clercs, *hoje, peleja hora a hora, em várias trincheiras ideológicas; esse admirável*

clerc *cessou há pouco a colaboração num jornal católico, não por repulsa própria, mas por intolerância dos leitores perante a sua liberdade de espírito. Na elaboração duma ordem nova, remota ou próxima, como estão mudados os valores de há dez, vinte, trinta anos!*

Diz-nos Proença: «...Façam os senhores mil experiências, tentem mil testes; interroguem professores, médicos, economistas, sábios, mesmo juristas, sobre a imagem precisa que lhes sugere esta palavra «civilização» — e em novecentos e noventa e nove dos casos o que o espírito dos vossos examinandos evocará sob esse conceito será certamente a rapidez das comunicações, o desenvolvimento das artes sumptuárias, a polidez requintada duma sociedade amante do luxo que transforma em museus as suas próprias moradias (ao contrário da suprema Grécia, em que a arte, por assim dizer, fora sempre pública), o grande progresso industrial (quanto mais chaminés de fábricas vomitarem fumo para o ar, maior será a civilização), o incremento da máquina, enfim, e com ela o da abastança e do bem-estar. Raros serão os que refiram o conceito de civilização ao seu conteúdo original e próprio, e creiam que ele reside fundamentalmente numa ordenação racional, jurídica, da sociedade humana».

Contrapondo-se ao pessimismo de Benda, para quem, na verdade, o realismo parece ser a lei da nossa espécie, Raul Proença proclama, em páginas soberbas, as razões do seu optimismo. Cita o admirável Renan: «A civilização é a obra dum número muito pequeno de espíritos nobres que souberam encantar, arrastar, enganar ou domar o resto». Acentua quanto considera uma tibieza de espírito, desonrosa para o homem, os optimismos fundados na simples incapacidade duma adesão objectiva do pensamento à realidade. Se o homem é, por um lado, um animal que obedece à lei da Carne, por outro é um ser que se desenvolve segundo a lei do Espírito. «Não sermos puros espíritos — eis

na essência o verdadeiro drama». Não sejamos excessivos, nem no optimismo nem no pessimismo.

No decorrer destes últimos dez anos, continuará o presente a não se lhe afigurar tão ensombrado como ao autor da Trahison des clercs? *Continuará a atribuir um maior grau de probabilidade à solução optimista, na bifurcação misteriosa em que se joga o maior drama da história?*

Subverteu-se o socialismo liberal da Áustria, como se subverteu o da Grécia e o de Inglaterra, no naufrágio dos grandes valores de moralidade, sem os quais se pervertem ou aniquilam homens e nações. Que é da consciência democrática dos países germânicos? Os escandinavos obedecem ainda às normas da razão e da justiça — mas que vale essa voz pura e fraca na derrocada (talvez passageira, esperemo-lo ainda) da Sociedade das Nações?

Lembremos de passagem o que Proença, há dez anos, notou com sagacidade, quanto ao futuro da Igreja, a «mais fiel aliada do temporal» — quanto à traição do catolicismo.

«Isto não quer dizer, porém — acrescenta ele —, que a mentalidade que prevalece nas altas esferas eclesiásticas seja comum, hoje em dia, a todo o clero católico. Também aí se está esboçando, actualmente, um movimento bastante interessante, e talvez não erremos profetizando que não tardará o momento em que cristianismo e democracia, por tanto tempo desavindos, reconhecerão afinal a sua origem comum e a sua comum inspiração, trabalhando lealmente, de mãos juntas, para os mesmos grandes destinos. Ao contrário da maior parte dos nossos democratas, cremos que a Igreja tem ainda um grande papel a desempenhar no mundo...»

Ampara-se Proença, com comovido orgulho, à coorte liberalista de Spencer, Mill, Fouillée, Guyau, Renouvier, Brunschvicg, Berthelot, Bouglé, Lalande, Ferrero, Croce, Benda, Renan, Lassarre... Pergunta como é que escritores, artistas, poderiam persistir em admirar um regime que

instaura o despotismo da uniformidade; como se poderão manter durante muito tempo doutrinas que expressamente renegam todos os conceitos de verdade e de justiça.

Mas para isso precisamos de defender das suas aberrações a Democracia, «o regime que garante ao máximo os direitos de todos *os indivíduos, o que a leva, por definição, a caracterizar-se desde logo como igualitária». Um verdadeiro liberal bater-se-ia «mesmo pela liberdade dos seus adversários, e... nada o humilharia mais que o seu silêncio, nem nada o revoltaria tanto como uma luta de ideias que se não fundasse no rigoroso princípio da reciprocidade». Estas nobres palavras do grande doutrinário obedecem à moral em que a nossa geração se educou há trinta anos. Hoje são a voz de Dom Quixote, o canto de Lohengrin, entre os fanatismos da extrema-direita e da extrema-esquerda. A intolerância da imprensa católica, a que se refere Raul Proença, está a ter uma réplica bem dolorosa na tragédia da Áustria.*

Historiando o conflito trágico entre o espírito de Voltaire e o de Rousseau, traduzindo-se este hoje, sob certo ponto de vista, no bolchevismo e no fascismo, Proença exclama que é preciso evitar a todo o transe que se renegue a verdadeira Democracia, sacrificando a liberdade ao despotismo multitudinário. Mas a experiência do liberalismo leva-nos, diz, à conclusão de que o verdadeiro respeito da liberdade exige a suspensão de certos abusos que se enfeitam com o nome de liberdades: dizem respeito sobretudo às pseudoliberdades de ensino, de imprensa e económica.

O verdadeiro critério da Igualdade e o interesse geral como objectivo de todo o Poder — levam Proença, nos seus dados para um evangelho duma acção idealista no mundo real, a abordar o tema de Alain nos Elementos duma política radical, *a ilusão perigosa de confiar o poder discricionário a um Super-homem, a um Santo, que seja, para a salvação*

comum. Páginas duma acuidade em que a ironia é apenas aparente, sobre a desmedida infatuação e toleima do «Rei-Sol» e os despotismos que inventaram a tortura como processo de instrução, pela qual simplificam a sua função e fortalecem o seu privilégio. Mas os abusos do poder—di-lo Proença—também se podem dar no regime republicano democrático, quando amortece ou é pràticamente abolida a fiscalização da opinião pública.

Ficou suspenso o estudo de Proença quando ia abordar o problema da fiscalização, quem a exerça, como e em que condições, partindo do princípio que é falsa a doutrina de Montesquieu, da independência absoluta dos poderes, e que toda a fiscalização é falível, insuficiente, ou ilusória, se o poder executivo se não subordinar ao poder parlamentar...

Querido Amigo!, que unidade admirável a de toda a sua existência intelectual e moral! Trinta anos de estudo, de abnegação, de luta, de heroísmo, retemperados na adversidade, engrandecidos pela perspectiva saudosa da distância... Renan é um autor que Proença muito encarece e ama. Deixem-me lembrar-lhes, para findar, estas belas palavras das Recordações da infância e da juventude: *«...Coragem, coragem, natureza! Prossegue, como a astéria surda e cega que vegeta no fundo do Oceano, o teu obscuro trabalho de vida... reata pela milionésima vez o fio que se parte... Tens o infinito do espaço e o infinito do tempo, para as tuas experiências. Quem pode errar impunemente, mais tarde ou mais cedo vem a ser bem sucedido...»*

A natureza, a política, a vida social... Se a nobreza e a justificação da existência consistem, sobretudo, numa afirmação moral, não serão, no fim de contas, bem consoladoras essas palavras?

Lisboa, 18 de Abril de 1938.

CÂMARA REYS

AO FUTURO

Um patriotismo prospectivo — e não um patriotismo retrospectivo.
As necessidades vitais do presente — e não as tradições mortas do passado.
A actividade inteligente de cada dia, e não o sensibilismo vibrando no puro vácuo da acção.

Quero provar os teus frutos acres, receber nas faces a lufada do teu vento, aspirar as brisas marinhas dos grandes espaços livres.

Quando novamente meter à água a minha galera festonada de giestas, é para as praias do teu Reino, douradas do sol da manhã, que eu quero encaminhar a minha proa!

Mas ai de ti e ai de mim! Porque em verdade te digo que caíste no desagrado dos homens e eles te proscreveram dos seus altares. Já os remadores ousados depuseram na praia os remos, ninguém mais avança em descoberta, e todos os batéis que hoje sulcam os rios apenas sobem a corrente.

Na areia deserta os remos esperam em vão... Tanta coisa temos a glorificar no passado que não nos sobra o tempo para fazer a glória do presente. Passamos a existência a comemorar e a consagrar. E a nossa própria vida é a verdadeira morte!

E em verdade te afirmo que pervertido está o olfacto dos homens. Eles não querem sorver a brisa do mar e o perfume das flores silvestres; ao bafo chamam eles o alento mesmo da existência e ao mofo dos espaços confinados o mais delicioso dos perfumes. Curvam-se sobre os túmulos e os cadáveres — e a isso chamam eles a vida. Mas, por mim, quero curvar-me sobre os berços floridos, quero aspirar com ebriedade o cheiro da primavera! Sim, quero subir às mais altas árvores do teu Reino, e colher os seus frutos verde-róseos. Porque os do passado, vê lá tu, não passam de frutos... passados.

Vê: quinhentos séculos separam o antropóide da época que os homens nos apresentam como tipo de imitação. Quinhentos séculos vão decorrer ainda. E hão-de esses quinhentos séculos ser absolutamente inúteis, hão-de passar-se em simples evocações piedosas? Pois quê?, tudo estaria já feito, e toda a história do homem e o seu afã se teriam de consagrar doravante — a recordar? Seria o espectro da Memória a única realidade viva? Mas porque é que um século sobrepujaria e aniquilaria assim todos os milhares de séculos que ainda estão para vir? Porque é que a admiração que nutrimos pelos mortos heróis nos ensinaria apenas a escavar as suas próprias sepulturas? E o que é que explica esse privilégio singular dos mortos — tão singular, na verdade, que só eles tiveram o pleno direito de viver, ou, o que tanto monta, o pleno direito de criar? Pois quê! seria a vida de hoje uma ilusão — e teríamos nós nascido mortos?!

E os remos jazendo na praia, na poalha de oiro do sol poente, inùtilmente esperando os braços vigorosos! Os nossos músculos já não sentem a glória de serem fortes e já nos não tentam as aventuras. Não há lugar senão para a saudade. Para a saudade — e para a rapina.

Ah! mas nós não queremos passar a vida eternamente de mãos postas, sem novos partos e sem novos berços

floridos! Não queremos abençoar os Antepassados, são as nossas próprias mãos que nós queremos santificar! Se há moribundos, digam-no, para que nos apressemos a fazê-los morrer suavemente. Mas se há parturientes, eu quero ajudar também o esforço dos parturientes!

Porque se isto continua, o Passado atravancará todas as vias do teu Reino, e não haverá mais em toda a terra o mais pequeno espaço onde os homens possam respirar livremente.

Também eu estimo os mortos, mas não admito que eles sejam os tiranos dos vivos! Demasiado os mortos governam já os vivos, sem que eles o queiram. Se o procurarem deliberadamente, ficarão então mais mortos do que os mortos!

Também eu gosto de olhar saudoso para trás, quando na minha galera dobro uma volta do rio, e fixo a perspectiva longínqua das aldeias luminosas e das espessas matas rumorejantes. E assim avançando para o mar, não me esqueço de volver os olhos para as nascentes. Mas os homens de hoje não se contentam com isto: querem ficar eternamente a olhar para trás, e é para trás que se movem também os seus remos meio quebrados nas suas mãos meio mortas. E não têm receio, os imprudentes, que lhes aconteça como à mulher de Lot! Exultem os arqueólogos, pois, se isto continua, virá um dia em que todo o mundo se converterá num museu — porque todos os homens serão estátuas.

Mas eu afirmo que a estátua mais bela é a do homem vivo no pleno esplendor dos seus músculos. Mas eu afirmo que os quadros mais maravilhosos são as praias do Futuro, com as ondas batendo sob as estrelas chamejantes!

Demasiado consagrámos, demasiado recordámos, demasiado erguemos para trás o olhar saudoso. É por ir para a frente que os batéis esperam na margem a chegada dos homens vitoriosos. Pois quê!, não teremos receio, ao

revolver os ossos dos heróis, que esses próprios ossos protestem contra nós?! Que eles nos acusem da nossa profunda esterilidade — que nos digam como é absolutamente inútil toda a nossa admiração?! Com que espírito de morte revolvemos então as cinzas dos mortos, para que não sintamos neles sequer um estremecimento de protesto? E todavia assiste-lhes plenamente o direito de dizer:

«Nós criámos e remámos sempre para a frente, sem nos importarmos com os baixéis e os saltos dos rios! Onde os nossos pais desceram os barcos, era de aí que partíamos em demanda do mar. E vós quereis fazer desses pontos de partida os pontos de regresso — dar-vos-á tonturas a brisa marinha? Os actos que nos imortalizaram são eles que vos imobilizam? A glória que fundámos impede a vossa glória? A vida a que nos erguemos condenar-vos-á à morte? Nós devíamos ser as vagas promessas e as pálidas antecipações. Que fizestes da nossa promessa? E que futuro esplêndido antecipámos nós?

«Pelo contrário: vós sois os parasitas da nossa memória. Viveis dos nossos ossos, como os vermes que os roem nas sepulturas. A cada passo, ao som dos morteiros, sentimos roer neles as vossas maxilas podres. É a nossa sombra que vos empresta um ar de coisas vivas. E a isso chamais a tradição!

«Dizeis que quereis fundar o edifício do presente em alguma base mais firme que o estofo ondeante do Ar. E quereis que a floresta da vida irrompa da rocha da Tradição. Mas nós sabemos que as florestas só irrompem do solo arável, e que é nas necessidades vivas do presente, e não nas recordações longínquas do passado, que se deve procurar a base sólida de toda a construção.

«O que há de vivificante na rocha incorpora-se na terra arável. O que há de vivo na tradição não é no passado, mas no presente que existe. Para levantar os nossos planos de vida não precisámos, pois, de perscrutar os arquivos

da Memória: foi o próprio fremente coração das realidades que nós sentimos bater de encontro às nossas orelhas.

«No nosso tempo dizia-se: "Águas passadas não movem moinhos". Esqueceste o provérbio, e por isso hoje os moinhos erguem para o ar a sua asa imóvel.

«Ai de nós!, ai de nós! O mundo foi tocado de esterilidade.»

E eu ouvi-lhes a voz profunda, um dia que lhes senti bater o coração sob as arcadas góticas. Não era dos seus feitos que falavam. Mais do que a própria morte, custava aos mortos a vergonha dos vivos! Mais do que o esquecimento, lhes pesava a nossa vil admiração!

E foi por isso que eu um dia acordei com o desejo de partir. No céu ainda brilhavam os candelabros das estrelas; o vento da manhã não as apagara ainda. A manhã mesmo não era senão um pressentimento. E corri para a margem, pronto a navegar na esteira do rio até às paragens mais longínquas. E erguendo as mãos aos céus, não roguei ao Senhor, nem abençoei os antepassados — foi as minhas próprias mãos que eu abençoei!

E na margem encontrei outros homens que tinham ouvido a mesma voz sagrada, e juravam fazer do trabalho, do progresso e da consagração de cada dia a grande comemoração dos Mortos. E em vez de subirmos a corrente, como os outros, *seguimos a verdadeira tradição dos nossos Pais* — pusemos os nossos batéis e as nossas galeras em marcha, sob o dossel dos amieiros e mimosas, para o mar largo do futuro.

As aves saudavam-nos: dir-se-ia que o sol tinha voltado. E as ramas do arvoredo faziam toldo sobre nós: como se fossem arcos-de-triunfo. E as mulheres, metidas na água até à cinta, vendo os nossos cabelos ao vento e os nossos braços musculosos, acenavam e sorriam: dir-se-ia

que o seu ventre não seria doravante tocado de esterilidade. E as crianças, chapinhando no rio, sorriam também: como se fôssemos a garantia de não ser frustrada a esperança que constituem e a grande promessa do dia de amanhã. A própria manhã, mais alta, sorria. Parecia que era a vida mesmo que acordava — e que não mais os mortos teriam de se envergonhar dos vivos!

(Na *Seara Nova* de 5 de Novembro de 1921)

ACERCA DO INTEGRALISMO LUSITANO

Antes de discutirmos o integralismo lusitano, mister é explicar em que ele consiste. Julgamos ser essa a única maneira inteligente e honesta de contraditar uma doutrina. A adopção deste método impedir-nos-á de incorrer em três erros igualmente funestos. Um é o de fazermos a discussão duma doutrina de que os leitores não tomaram exacto conhecimento por uma prévia vista de conjunto; a exposição parcelar, à medida que as necessidades da crítica o exigissem, não poderia substituir em caso algum essa visão integral. Desarticulados os diferentes elementos dum sistema de ideias, não se compreendem as suas mútuas relações; o sistema continua, como sistema, a ser ignorado: poderemos conhecer os membros do seu corpo, não conheceremos a sua alma. Outro erro é o de estabelecer como provada a hipótese, sempre sujeita a controvérsias, de que estamos na plena posse dos princípios que pretendemos combater; de fechar, por assim dizer, a discussão sobre a interpretação pessoal que fazemos das ideias dos nossos adversários. Uma questão de método e de modéstia intelectual nos obrigava, antes de mais nada, a fazer da nossa própria interpretação um objecto de controvérsia. Não se desse o caso de que no decurso da polémica nos arguissem de alicerçarmos a nossa crítica sobre uma *ignoratio elenchi*, e estarmos simplesmente a combater os fantasmas da nossa imaginação. O outro erro, finalmente, consistiria na possibilidade de fazermos incidir a discussão sobre os pormenores e os acidentes, sobre

afirmações ocasionais e de pura circunstância. Não são tais ou tais palavras ilógicas ou contraditórias dos senhores integralistas; tais ou tais erros históricos; tais ou tais sofismas e argumentos de advogado; tal ou tal incompreensão de determinada doutrina científica, que nos propomos refutar, pensando assim ilusòriamente ter refutado o integralismo. Não é demonstrando a surdez dum homem que nós provaremos que esse homem é cego. Só nos preocuparão os princípios básicos, centrais, essenciais do integralismo. Fácil nos seria desfazer em pó muitas das afirmações de pormenor dos camelotes da reacção. Mas a poeirada que assim ergueríamos não esconderia no fundo a nossa impotência em atacar o que há de visceralmente estrutural no credo político a que nos opomos? Este método determina simultâneamente uma economia e uma convergência de esforços: nem nos perdemos no acidente, nem erramos nunca o alvo. É o próprio alvo que a nossa exposição fixa e delimita. Por outro lado este método é uma imposição dessa perfeita lealdade de consciência que é o atributo essencial dos aristocratas da verdadeira democracia. Deixemos aos reaccionários as suas armas de dois gumes recrutadas nos velhos arsenais do sofisma. Seja a suprema limpidez cristalina do espírito que analisa e discute o nosso mais alto privilégio — o daqueles que continuam a fazer do livre exame a sua atitude crítica. Afastamo-nos assim das velhas normas da polémica nacional, que teve em Camilo o seu mais alto corifeu. Mas não ambicionamos, por nossa parte, a glória de tradicionalistas. Procuramos acima de tudo ser em Portugal um dos mais humildes, mas também dos mais firmes *professores da moralidade de consciência*. Se a alguma aristocracia queremos pertencer, é precisamente à *aristocracia da boa consciência*.

Têm-se dividido as opiniões dos nossos leitores sobre a necessidade e urgência desta crítica no integralismo.

Segundo uns, ela já devia estar iniciada, pelo simples facto de no primeiro número da «Seara», *em resposta a um eco da* «Monarquia», termos afirmado, *sem fixar prazo algum,* que discutiríamos nestas colunas as ideias pelicanistas. Demos a alguns dos nossos leitores a impressão de que estávamos faltando a uma promessa. Que palavras nossas lhes deram o direito de supor semelhante coisa? Não será a sua pressa simplesmente a sua impotência a recear a nossa? — Segundo outros, era a própria necessidade da discussão que se punha em causa. E para isso praticava-se a injustiça de negar talento e cultura a todos os elementos do integralismo. E afirmava-se que a nova seita política não tinha o incremento e a importância que eu parecia atribuir-lhe. Esgrimindo contra os gigantes, era a minha fantasia que aumentava a essas proporções os pobres moinhos-de-vento.

Ora a verdade é que nem todos os integralistas são destituídos desse talento e dessa cultura que lhes querem absolutamente negar. Se quase todos eles, pessoalmente, nada valem — e já aqui o afirmei —, se a ignorância de alguns vai até ao ponto de fazer de Hobbes e de Hume filósofos do século XIX (*cf.* Teixeira Neves, *A crise da democracia,* p. 76-77), e de nos apresentar Darwin como um precursor do positivismo, ao lado de Bacon e Descartes (*cf.* Caetano Beirão, *Uma campanha tradicionalista,* p. 45), tendo assim uma estranha noção da cronologia dos pensadores e das doutrinas, a verdade é que Sardinha, sendo incontestàvelmente um cabotino, tem certo talento literário, e que Pequito, embora acamarade com periquitos, é um especialista de valor. O grupo todo manifesta, além disso (e estas altas virtudes lhe não podem ser negadas) uma unidade perfeita de vistas, uma absoluta solidariedade moral e um pertinaz espírito combativo que são a sua glória e a sua força. Demais, fazendo a análise e a discussão do «integralismo lusitano», temos a clara consciência de que não

fazemos mais que analisar e discutir as ideias fundamentais do reaccionarismo francês que tem por epónimos Maurras, Barrès, Tour du Pin, Henri Vaugeois, Valois e outras amas-secas dos *camelots du Roi*. Como mostraremos num dos artigos consagrados a esta doutrina, *não há uma só ideia integralista que não tenha pago na Alfândega direitos de importação*. Trata-se, pois, dum movimento mais largo que um simples movimento nacional: é contra todas as hostes da Reacção, contra a *politique du fait*, que nós temos de nos bater. Deixar em silêncio toda uma filosofia da acção política, com arraiais assentes nas mais diversas nações do mundo, será cómodo, mas nem será honesto, nem conveniente ao futuro da democracia. E é falso que a nova ideologia não tenha conquistado uma área enorme de inteligências juvenis. Eu falo daquelas que felizmente se preocupam com os problemas morais e políticos, e não dessa vasa podre da mocidade que apenas atende aos seus interesses materiais e à solicitação dos seus baixos apetites. Essa mocidade não conta, nem pró nem contra a democracia; nem é para essa mocidade indigna do seu próprio nome que democratas e integralistas erguem o seu pendão doutrinário. Excluindo essa escória da juventude, a parte restante está consideràvelmente atacada do vírus reaccionário. Pretender negar este facto é querer prosseguir no velho vício da mentira em que todos nós embalamos o nosso sono mortal...

Discutir o integralismo é, pois, uma operação necessária de profilaxia intelectual. Ferida a democracia pelos actos dos que se dizem seus partidários e pelas palavras dos que são seus inimigos, era preciso que alguém erguesse entre nós o facho da esperança democrática, e opusesse ao torpe realismo republicano e à sofística ideologia conservadora novas afirmações da consciência republicana, alargando-lhe os quadros, abrindo-lhe os horizontes e mostrando

aos olhos dos que acordam para a vida do sentimento colectivo perspectivas mais longínquas e mais puras.

Ditas estas palavras de preâmbulo, entremos no domínio integralista *(Pola lei e pola grei — em prol do comum e aproveitança da terra)* com os olhos erguidos sobre o Pelicano real.

(Na *Seara Nova* de 24 de Dezembro de 1921)

I. O que é o integralismo

A crer os integralistas [1], se quisermos exprimir a oposição essencial, irredutível, entre democracia e monarquia integral, não o podemos fazer melhor que filiando essa divergência em métodos opostos da filosofia política: a política das ideias e a política do facto. É este o diferendo íntimo, psicológico, que corresponde a duas atitudes antagónicas do espírito.

A democracia é a política das ideias. Não atendendo à experiência histórica da humanidade no seu conjunto e à de cada nação em especial, ela pretende modelar a vida de cada país pelas normas abstractas da razão, impondo-se violenta e artificialmente a realidades indestrutíveis. A democracia é assim uma constante violação dos factos concretos, um permanente desrespeito da vida essencial das nações. Mais do que a insurreição do indivíduo contra a espécie, como a definia Comte, ela é verdadeiramente a

---

[1] Devemos observar que o nosso esforço constante por pôr ordem e clareza nas idcias nos levou a dar à doutrina integralista, na exposição que dela aqui fazemos, um pouco mais de coerência e limpidez que o que ela revela em geral nos seus tratadistas. Mas fazendo muitas vezes a diligência de penetrarmos no espírito dos nossos adversários, temos a consciência de não termos adulterado uma só das suas ideias.

insurreição da razão contra a natureza, dos princípios contra os factos.

O seu primeiro erro, de que derivam a maior parte dos outros, é a adopção do método do *livre exame,* que aniquila todas as disciplinas tradicionais, faz tábua rasa do passado e põe a cada geração o problema duma nova criação social. O livre exame, filho do espírito protestante, dissemina no mundo os germes da anarquia. Com a dissolução dos dogmas, perverte todos os instintos sociais, ataca a essência de toda a vida social, origina a rebelião do indivíduo contra as condições fundamentais dessa própria vida. As normas que dirigem uma sociedade deixam de ser o fruto duma longa experiência secular para passarem a ser as fantásticas abstracções dos cérebros individuais. O indivíduo arroga-se direitos; quando, no fundo, não tem senão deveres. A verdade é que o homem não pode ser livre. Deve obediência a seus pais enquanto forem vivos, porque «os filhos não são mais do que um prolongamento dos pais». Deve obediência aos seus superiores e ao seu Rei; assim como aos dogmas tradicionais da sua raça. Com a ilusão da liberdade, veio ao mundo a ilusão da igualdade, desmentido absoluto das realidades concretas, pois que não há no mundo dois seres inteiramente iguais. A natureza é essencialmente anti-igualitária: em toda ela vemos a realidade das diferenças, dos privilégios e da hierarquia. E com a negação do facto histórico da tradição, a democracia inventou o maior dos absurdos teóricos: a noção do progresso nas consciências individuais e nas formas da vida social. A ilusão do progresso é a doutrina de Satán revoltando-se contra Deus. «A crença no progresso baseia-se inicialmente na ideia grosseira da bondade natural do homem. Ora, provado como está que os instintos humanos são maus e que desses maus instintos resulta naturalmente a necessidade dos quadros sociais, fica destruída pela base a ideia que tantos milhares de espíritos tem atraído e sacri-

ficado». Demais as leis biológicas de René Quinton vieram dar a esta grosseira ilusão o seu golpe definitivo. O sábio francês mostrou que a vida procura sempre manter as condições do seu meio originário. Se queremos viver, temos, pois, de ser fisiològicamente reaccionários. A vida não é outra coisa senão uma afincada manobra de permanência; e a evolução não significa mais que a procura persistente, sempre activa e voluntária, por vezes complicada e capciosa, dos meios próprios para manter a fixidez do primitivo meio. Cada nação assenta assim «num inviolável *meio vital,* o qual consiste no equilíbrio constante das condições especiais de que o agregado brotou, valendo a alteração delas pela queda insanável do organismo». A primeira condição, pois, de toda a política científica é respeitar as primitivas instituições de cada povo, os seus antigos costumes, crenças e tradições, aqueles que constituíram o seu «meio originário». E não era já um axioma da sociologia moderna que os mortos governam os vivos, o que equivale a dizer que uma nação não poderá viver se não for condicionada pelos ditames da sua tradição — se os berços não forem embalados sobre os túmulos?

O cosmopolitismo é outra perigosa ilusão da «política das ideias». A verdade é que não há povos iguais. É impossível fazer-se, pois, «a fusão de todos os povos numa nação só a que se chama Humanidade». O dever mais imperativo das nações é considerarem-se como fins em si mesmas, e não como meios de realização de qualquer ideal estranho a elas próprias e transcendendo as suas fronteiras. A monarquia opõe, pois, às tendências utopistas do cosmopolitismo a doutrina positiva do egoísmo nacional.

Mas o vício fundamental da democracia é o sufrágio popular. É o domínio do número sobre a qualidade; a escolha dos competentes pelos incompetentes; a vontade de indivíduos não especializados pronunciando-se sobre questões a que são completamente estranhos. «Na verdade,

ninguém poderá ocupar-se da lavoura não sendo agricultor, da indústria não sendo industrial, do exército não sendo militar, do trabalho fabril não sendo operário ou patrão, da instrução não sendo professor». A representação nacional nas democracias é a maior burla com que se tem iludido o espírito do povo.

Sendo em democracia todos iguais, não pode nela subsistir disciplina. Querendo todos mandar como soberanos, ninguém há que se preste a obedecer. Sendo, como os indivíduos, também iguais todas as regiões, todas as províncias, todos os concelhos, a democracia é o regime da centralização. Não há talvez maior utopia em ciência administrativa do que julgar que a democracia poderá algum dia descentralizar.

Se todas estas miragens racionalistas pudessem ter realização e o mundo social lhes não oferecesse a cada passo, nas suas realidades irredutíveis, uma invencível resistência, o regime da democracia conduziria à negação de todos os laços sociais, à anarquia, ao caos colectivo. Mas como assim não é, a democracia conduz na prática à negação dos próprios conceitos em que se estriba e formam o seu espírito teórico; e por isso a sua liberdade leva a uma tirania mais dura, a sua igualdade a uma oligarquia mais devoradora, a soberania de todos à soberania do menor número, o regime do sufrágio ao regime dos caciques, o cosmopolitismo a um estado de guerra mais atroz e permanente.

A estas ilusões mortíferas, o integralismo opõe uma doutrina absolutamente positiva e científica — doutrina de vida e salvação. Longe de se basear nos princípios abstractos da razão pura, como a democracia, ele parte do estudo das realidades. Para ele não há ideais, há leis científicas e verdades de facto. É a experiência e a história, essa experiência do passado, que nos dão a conhecer as leis por que se hão-de reger as sociedades. Enquanto a República é o regime em que as mesmas instituições e as mesmas leis

são impostas pela razão para a índole de povos diversos, a monarquia é o regime do facto, e as suas leis são o produto da experiência particular de cada nação.

Sendo assim, a unidade social não é, para o integralismo, o indivíduo, esse átomo da consciência que não vale senão no grupo e pelo grupo de que faz parte. Nenhum complexo pode ser dividido em seres de natureza diferente; os elementos duma sociedade nacional hão-de ser necessàriamente sociedades menos complexas. Essa unidade social é a *família*, constituída pelos vivos, pelos mortos e pelos nascituros, e cujos interesses se prolongam, pois, no tempo e são mais alguma coisa que a soma dos interesses dos seus membros. A monarquia integral fará, pois, tudo para a fortificar, e não para a dissolver, como tem feito a democracia, cuja tendência mais profunda consiste em desagregar a sociedade numa poeira de átomos. O divórcio, a liberdade de testar e a igualdade na sucessão são atentados aos interesses mais imediatos da família; não se concebe, pois, sociedade organizada e viável em que esses elementos de dissociação sejam admitidos. «A monarquia combate a perfilhação dos adulterinos e incestuosos («filhos do crime») que, provindo de faltas contrárias à lei e à moral, não devem ser reconhecidos por lei». Defende a «indissolubilidade conjugal como a forma mais perfeita do amor», e a vinculação da terra como o meio de dar à família uma base de continuidade territorial fixa e com ela estabilidade económica, coesão moral e permanência. Proíbe a liberdade de testar e limita à terça a quota livre dos pais.

As famílias agrupam-se em municípios dotados de autonomia administrativa. A Câmara Municipal deve ser de representação económica, técnica ou profissional, e nunca política. E ainda nas eleições municipais o sufrágio restringir-se-á apenas aos que são chefes de família, e que assim não representam apenas o seu interesse individual, mas o da família inteira.

Os municípios reúnem-se por sua vez em províncias, administradas por Juntas Provinciais, dotadas também, como o município, de autonomia económica. Essas Juntas são constituídas pela delegação de todos os municípios da circunscrição, pela representação dos sindicatos operários e patronais, pelos directores das escolas e dos institutos de utilidade pública, enfim, por todos aqueles que representam interesses corporativos e sociais organizados.

Incorrer-se-ia, portanto, num erro de apreciação afirmando que o integralismo não é um sistema representativo, pois que admite a representação administrativa e profissional. Mas não menos errado seria chamar-lhe, por esse facto, um regime democrático, pois que não há democracia onde não há representação da opinião pública e a sua fiscalização. É o que vamos ver na constituição da Assembleia Nacional. Por esta substitui-se ao parlamento actual, de pura representação política e eleito pelo sufrágio popular, um organismo de representação de classes, recrutado exclusivamente no seio dessas classes para a representação dos seus interesses. E ainda um carácter fundamental distingue o actual parlamento dessa assembleia: enquanto aquele tem funções deliberativas, o voto da Assembleia Nacional é puramente consultivo, tendo por única função, além da aprovação dos impostos e do orçamento, «a consulta sobre a aplicabilidade, na prática, das leis que os ministros e os respectivos conselhos técnicos elaboram». A função legislativa deixa, pois, de ser atribuída aos representantes da nação, dos grupos e das classes, para ser apenas função duma aristocracia vitalícia da inteligência e do saber técnico, constituída pelo Rei entre os nomes de maior prestígio. Nunca em caso algum a vontade da Assembleia Nacional, que está já longe de representar princípios e finalidades políticas, sendo apenas a voz dos interesses de grupos, nunca em caso algum a vontade dessa Assembleia se pode sobrepor à vontade esclarecida dos

autocratas dos conselhos técnicos: ela tem de limitar-se, em tudo e por tudo, à simples missão de ponderar e de esclarecer.

Acima de todos estes organismos representativos e destas juntas dos homens de bom saber há, como chefe natural da Nação, o Rei hereditário. E é na transmissão hereditária do poder do Rei que consiste precisamente a maior superioridade da monarquia. «Ninguém escolhe o Rei, como ninguém escolhe o próprio pai para lhe obedecer». O simples facto do nascimento já dá ao Rei amplas garantias de bom governo. A natureza fabrica governantes mais econòmicamente e mais perfeitamente numa raça de governantes que numa raça de proprietários ou juristas: no próprio sangue trazem à nascença as qualidades que os impõem. Filho de rei sabe reinar. Além disso, a sua educação especializada habilita-o superiormente para o desempenho da função a que o destino o chamou. A continuidade do exercício do mando ainda aumenta nele a capacidade directiva. Mas não poderá o Rei exercer essa capacidade em prejuízo dos interesses colectivos? Isso é impossível. «Para a intenção nacional guiar sempre a vontade do Rei, basta que ele seja bom pai de família, pois o seu interesse e o dos seus descendentes identifica-se com o interesse nacional... Um Rei pensa: pensa e deve pensar; e raramente se engana... Se por doença ou outra qualquer causa o Rei se revela incapaz, há, para suprir a sua acção, o recurso da regência, que é sempre exercida por alguém que deseja servir o interesse da dinastia, ou seja, o bem público».

O poder pessoal do Rei é soberano. Escolhe livremente os seus ministros e os conselhos que os assistem e elaboram as leis, ministros e conselhos que não ficam dependentes de nenhuma sanção e de nenhuma vontade, a não ser a sanção e a vontade exclusivas do Rei. «Na paz e na guerra, dentro e fora das fronteiras, o Rei personaliza a Nação, a sua vontade é soberana, e nenhum poder mais alto se lhe

impõe, embora ela deva ser sempre esclarecida pelo conselho dos órgãos competentes». «Esse poder é ilimitado, é arbitrário? Será. É, na verdade, menos ilimitado e arbitrário do que o poder paternal, que se não limita nem arbitra pelo *contrôle* do agrupamento familiar».

Neste sistema, qual é o lugar conferido à questão social? Resolvida pelas próprias soluções da monarquia orgânica. Cada classe constitui-se em sindicatos autónomos. Entre os capitalistas e os trabalhadores estabelece-se o contrato colectivo do trabalho. «O capital é necessário para desenvolver a indústria. O trabalho é necessário para produzir. De forma que entre um e outro há uma comunidade de funções. Um sem o outro nada é». O operariado deve, nestas circunstâncias, confinar-se nos seus interesses profissionais, sem se envolver em lutas políticas, na tarefa utópica da reorganização da sociedade. Tarefa utópica, porque o nivelamento das classes é contrário à própria natureza das coisas. Tarefa utópica, porque a hierarquia é a condição de toda a vida social. Tarefa utópica, porque a supressão da propriedade privada representaria a supressão de todas as molas da actividade. E, com o ser utópica, absurda e monstruosa, porque, «se o pai transmite a vida aos filhos, e se tem o dever de velar por eles durante toda a sua vida, evidentemente que também possui o direito de transmitir o que adquiriu com o seu trabalho, para que não sintam a miséria com a sua falta». Assim fica resolvida, para o integralismo, a questão social. O comunismo e o colectivismo são o produto mental de espíritos tarados, paralisados no meio do seu desenvolvimento fisiológico, produto que foi explorado em seguida pela finança judaica, que não pretende outra coisa senão apoderar-se, durante os motins, duma porção importante da fortuna pública e privada. É o espírito de ganância do grupo judaico que alimenta hoje os partos febris da utopia revolucionária.

Assim, está na *Monarquia orgânica, tradicional e anti-parlamentarista* a cura radical dos nossos males. Estes, ao contrário do que afirmam certos doutrinários do liberalismo, não estão nos homens, mas nas ideias e no regime. É às ideias democráticas, é ao regime republicano que cabe a responsabilidade da nossa decadência. A Monarquia é, pelo contrário, a solução necessária e suficiente de todos os problemas, o lugar geométrico de todas as medidas de salvação nacional. Democracia e Nação, Democracia e Justiça, Democracia e Exército, Democracia e Autoridade são conceitos que se excluem. Pelo contrário, quem diz Nação, Justiça, Exército, Autoridade, diz *ipso facto* Monarquia. Tudo demonstra a verdade lógica do integralismo.

Assim é destruída a obra da Revolução, filha do protestantismo e do livre exame, e que representa na nossa casa o domínio do «estrangeiro do interior». Todos os princípios liberalistas e igualitários são o produto de doutrinas germano-francesas. São ideias de invasão. Deveriam ser eles, integralistas, os primeiros a estabelecer na fronteira da inteligência portuguesa o verdadeiro cordão sanitário. Entramos doravante na plena posse dos nossos destinos, das nossas tradições, das nossas crenças e das características originais da nossa raça. Depois das «medidas purgatórias» da sua crítica e da sua higiene intelectual, voltará a haver novamente um Portugal dos portugueses...

Veremos a seguir qual a parte de verdade que há no integralismo e até que ponto se justificam as suas pretensões de originalidade.

(Na *Seara Nova* de 24 de Dezembro de 1921)

II. As contradições íntimas do nacionalismo integralista

> Il y a des vérités lorraines, des vérités provençales, des vérités bretonnes, dont l'accord, ménagé par les siècles, constitue ce qui est bienfaisant, respectable, vrai, en France.
>
> M. BARRÈS, *Appel au soldat.*

> Que a nossa verdade—a *verdade portuguesa*—resplandeça para os homens de boa consciência.
>
> A. SARDINHA, *Monarquia,* n.º 4.

É uma tendência profunda de todo o nacionalismo procurar estabelecer as oposições mais irredutíveis entre a nação em que nasceu e de cujas tradições se constituiu o guardião e paladino, e todas as outras nações do mundo. Não lhe basta em geral a simples existência histórica da nação, a continuidade duma vida social sobre um mesmo território, sob o domínio do mesmo poder central, com um povo falando a mesma língua, e por meio desse instrumento tendo criado uma literatura nacional. Não lhe basta ainda o elo tradicional duma grande missão histórica da naciona-

lidade representada ou pelos seus políticos, ou pelos seus escritores, ou pelos seus heróis. Mister é erguer entre as nações barreiras mais altas e cavar abismos mais profundos: e por isso ele tende a fazer da própria Raça uma realidade absolutamente diferenciada e *sui generis*, e por isso, caminhando ainda mais no sentido das diferenças irredutíveis, procura, pelo menos em princípio, defender o direito da nacionalidade a uma filosofia própria, a uma política própria, exprimindo as originalidades singulares do sentimento, da inteligência e da sensibilidade da sua raça, os seus costumes e tradições dados como absolutamente inconfundíveis com os costumes e tradições das outras raças. O conceito de humanidade como que se esvai assim numa nuvem de abstracção; e o que fica, como realidade suprema, é a nação afirmando a sua idiossincrasia e o seu egoísmo, as suas «verdades próprias» e a sua vontade exclusiva de vida e de domínio. De aqui o poder afirmar-se que um dado nacionalismo se particulariza e pretende opor-se (pelo menos em princípio), como corpo de doutrinas, aos outros nacionalismos, na medida mesmo em que se apresenta como integral. Ele toma assim a consciência mais ou menos nítida de que afirmar a sua identidade absoluta com outro nacionalismo é contradizer-se e negar-se a si próprio; é afirmar, para além de todas as diferenças nacionais, uma comum conformação do espírito, uma comum tradição, uma comum razão organizadora, uma comum inspiração social, um objectivo comum dos esforços; é, em certa medida, aderir a essa atitude cosmopolita, internacionalista, humana, de que se constituiu o mais declarado antagonista, aceitar implìcitamente esse mesmo conceito de humanidade de que ele pretende ser a negação completa. Opondo-se, particularizando-se, ou, pelo menos, supondo ou declarando que se opõe e particulariza, não faz, pois, mais, com maior ou menor lealdade, que defender a própria vida.

Não procurou fugir a esta tentação, a esta tendência implícita de todo o nacionalismo integral, o integralismo lusitano. Se ele cobre de vitupério e de escárnio as doutrinas democráticas, quer-nos fazer ver que é principalmente porque elas são ideias «germano-francesas»; porque derivam do «romantismo gaulês» (Sardinha, *Valor da raça*, p. XXI); porque representam o «fruto maldito das importações estrangeiristas que ìntimamente nos dessoraram e dessoraram o sangue» *(Id., ibid.)*; porque são «quimeras exóticas que deturpam a visão das realidades pátrias com ideologias saídas de outra conformação psicológica, com outros determinismos de ambiente e hereditariedade a regê-las» (*Id.*, p. 107); porque representam, numa palavra, o domínio do «estrangeiro do interior». Pelo contrário, todos os integralistas afirmam, à uma, que o seu movimento é «nacionalista, essencialmente português» (*Monarquia*, n.° 7); que o seu ideal é «o *íntegro* ideal nacional» em oposição com «as ideias de importação que deseducam e desnacionalizam a Grei desde a Renascença até ao liberalismo» (Pequito Rebelo, *Id.*, n.° 113); que há uma *verdade portuguesa*, e é essa verdade que eles defendem (Sardinha, *Valor da raça*, p. XXVIII; *Monarquia*, n.° 4); que acima de tudo procuram combater a «invasão... duma religião *estrangeira*, duma mentalidade *estrangeira*, duma sensibilidade *estrangeira* com que nos ameaçam os agentes do *estrangeiro*» (João do Amaral, *Monarquia*, n.° 80).

Sendo assim, mostrar que o nacionalismo lusitano não é mais que a reprodução exacta, quase literal, dum outro nacionalismo; que ele é um produto de importação, tal como a democracia, segundo ele afirma, e exprime uma fase universal, europeia, da crítica das ideias democráticas; e que, não podendo portanto arrogar-se o privilégio da originalidade *idiossincrásica*, como pretende, combate além disso em outros povos princípios e usos políticos que estão na tradição nacional desses povos, exprimindo assim desta

feita, e mais uma vez, o carácter universalista das suas doutrinas ; fazendo, pois, também, embora se nos apresente como integralmente tradicionalista, uma crítica das tradições, e aceitando-as ou repelindo-as conforme estão ou não de acordo com certas ideias políticas; é vibrar ao nacionalismo integral um dos seus mais profundos golpes, revelar uma das suas contradições mais íntimas, mostrar à evidência certa insinceridade dos seus princípios políticos, o artificioso dum nacionalismo que só vem à baila para trazer a mana pela mão, e que se destrói e nega a si próprio pelo facto de se derivar de outros e de se querer impor a outros, e que se destrói e nega na medida mesmo em que se pretende justificar e expandir, como tendo na sua expansão a causa da sua própria morte; é, no fim de tudo, pôr a nu o *punctum vitale,* a secreta *vis* voluntariosa de toda a sua doutrina. Provaremos deste modo que não é o seu monarquismo que está subordinado ao seu nacionalismo e ao seu tradicionalismo; a tradição e o carácter nacional só lhes servem quando são monárquicos e no grau exacto em que o são; podendo, pois, dizer-se que, longe de serem monárquicos por serem tradicionalistas, eles são antes tradicionalistas por serem monárquicos.

Muitas vezes os integralistas portugueses se têm defendido da acusação que lhes tem sido feita dos arraiais republicanos de que as ideias que defendem se contêm todas na moderna escola reaccionária da França, que tem por órgão máximo a revista e o jornal da *Action française.* Sabemos já como essa pretensão é natural e como ela se prende às profundas necessidades vitais da sua doutrina. Mas nunca até agora eles invocaram o mais simples argumento que pudesse convencer um leitor informado e de boa fé.

A verdade é que nada há mais fácil que provar ter vindo esse nacionalismo *lusitano,* essencialmente *lusitano,* das longínquas terras de França; veio em qualquer coisa como uma condessinha: assim nos vêm todos os bebés; e o

integralismo lusitano, na sua inocência indiscreta, poderia bem dizer, como aquela indiscreta criança da poesia de João de Deus:

> Quem nasce em França é francês;
> Eu sou francês, tiazinha.

E senão, vejamos. Há no integralismo uma crítica da democracia, uma apologia do sistema monárquico antiparlamentar, e um programa de realizações monárquicas. Podemos afirmar peremptòriamente que nenhum dos argumentos dessa crítica, nenhum dos princípios dessa apologia, nenhuma das bases desse programa se deixa de encontrar no integralismo francês. E para disso fazer a irrefutável demonstração não é necessário deitar abaixo as estantes em que se encontram enfileirados os velhos e renitentes amigos do passado, os Bonald e os de Maistre, os Comte e os Le Play, os Rivarol e os Balzac, os Sainte-Beuve e os Veuillot; ou os críticos desempoeirados da democracia, como Taine e Renan; ou toda essa hoste ardente, combativa, febril do nacionalismo francês, da «febre francesa», como os Barrès e os Daudet, os Bourget e os Lemaitre, os Vaugeois e os Galeot; ou esses estranhos sindicalistas que aclamam um Rei do trabalho, como Sorel, Berth e Henri Valois. Um nome basta — e esse nome é Maurras. Que digo? Um livro basta — e esse livro é a *Enquête sur la monarchie,* de Maurras. A *Enquête sur la monarchie,* em francês, é a bíblia de todo o movimento integralista português; foi aí que os nossos nacionalistas foram descobrir a verdade — a *verdade portuguesa.*

Transcrevemos [1].

Querem os integralistas portugueses uma *Monarquia orgânica, tradicional e antiparlamentarista.* Interessante,

---

[1] Fazemos referência, na menção das páginas, à edição de 1916.

supino, original! Os reaccionários franceses querem, por seu lado, criar uma *Monarchie héréditaire et traditionaliste, anti-parlementaire et décentralisée* (XLIV, 94). Como vêem, na fórmula francesa há quatro adjectivos; na portuguesa, três; a diferença profunda, na *fórmula*, dum adjectivo.

Querem os integralistas portugueses que aquela monarquia orgânica, *décentralisée*, seja uma monarquia representativa, e não parlamentar; e que ela constitua a condição necessária de toda a reforma e salvação. Supino, original! Pretendem os integralistas franceses, por seu turno, uma monarquia não parlamentar e representativa (15, 412-413); e escrevem: «Avec elle, tout est possible; sans elle, rien ne l'est» (160-161). Toda a diferença que vai entre o francês e o português!

Baseia-se a doutrina portuguesa na filosofia realista e positivista do *facto* («é o *facto* que nos inspira, ùnicamente o *facto*», A. Sardinha, *Valor da raça*, p. 152); na crítica da democracia como um sistema de «ideias puras» estranhas à realidade das coisas, e sobretudo às realidades nacionais; e portanto na rejeição do livre exame, da liberdade, da igualdade, do sufrágio popular, do progresso e do internacionalismo. Original! Nos mesmíssimos princípios se baseia o reaccionarismo francês: é a «politique du fait», a «politique réaliste» (XXII), atacando a democracia pelo que ela tem de ilusório e de estrangeiro, rejeitando da mesma forma a liberdade (534), a igualdade (116: «l'inégalité ou la décadence, l'inégalité ou l'anarchie, l'inégalité ou la mort»), o sufrágio popular (546-547), o progresso, e o «cosmopolitismo judaico e franco-maçon» (105). Como estes priminhos se parecem, benza-os Deus!

A família, os senhores estão lembrados, é a unidade social última, indecomponível, ia a dizer sagrada, dos integralistas lusitanos; é preciso, pois, reconstituir a família; modificar o nosso sistema sucessorial; conseguir a supressão da partilha igual das fortunas e a vinculação da terra como

meio de dar à família uma base territorial fixa, e com ela estabilidade económica, coesão moral e permanência tradicional. Supino! Quanto ao gaulês, *c'est tout une autre chose:* a família é a verdadeira unidade social (87, 102); «il faut refaire la famille» (29); é necessário alterar «notre système successoral» (30); obter a «suppression du partage égal des héritages» (XXXIII), a fim de «refaire la propriété terrienne» (29), «d'assurer l'intégrité d'une force locale, de perpétuer les familles, les noms, les patrimoines» (31). Os senhores já repararam? Os priminhos não têm os narizes inteiramente iguais. Que pena!

Eis o que se refere à «política da família». Quanto à «política local», sabemos como o integralismo lusitano pretende a descentralização regional, com as suas Câmaras autónomas; como promete reconstituir as antigas províncias, por corresponderem às verdadeiras realidades regionais; como quer dar também autonomia económica aos Conselhos provinciais; e como afirma, de maneira peremptória, que só a Monarquia poderá realizar esta obra de descentralização. Interessante! Simplesmente o que se pretende fazer sob a égide do pelicano parece ser o mesmo que em França porfiam em conseguir sob a do lírio heráldico. A monarquia francesa dará autonomia aos municípios e às regiões (533), presididas pelos «Conseils communaux» e os «Conseils régionaux» (220); reconstituirá as províncias (XXIII, 533), porque «le sectionnement départemental... est absurde et anarchique» (542), «les départements ne répondant à rien de réel» (32). Só a Monarquia, dizem-nos ainda os reaccionários franceses, invocando os argumentos de Pequito e companhia, é capaz de descentralizar (131, 218). Priminhos só? Uma terceira suspeita começa a apossar-se do nosso espírito. Será possível?!

Vejamos. Abandonemos a «política local»; vamos à «política corporativa». A mesma liberdade e autonomia para os organismos profissionais; a mesma reconstituição das

«corporações» (534); a mesma pretensão de resolver a questão social: só a Monarquia «peut assurer à la fois la protection du travail et la sécurité du capital» (XXXV). A suspeita alastra... A terrível palavra «adultério» zumbe-nos aos ouvidos...

Sobre estas «autarquias» locais e profissionais, «un État le plus fort possible, c'est-à-dire pourvu d'un chef héréditaire» (21). O Rei hereditário é justificado pelas mesmas razões que invocam os nossos integralistas. «Il s'agit d'utiliser les aptitudes particulières, spéciales et techniques qui sont fixées à quelque degré par le sang, mais surtout par la tradition orale et par l'éducation» (369). «Un souverain héréditaire est trop directement intéréssé au bien public pour gouverner uniquement d'après son humeur ou d'après un système... Sa nature profonde, sa fonction nécessaire et naturelle, ou, si vous préférez user du langage des géomètres, sa *position* l'obligent à se régler sur les nécessités du salut public. Il peut se tromper, sans doute, dans la vue de ces nécessités, mais il les cherche, it est forcé de les chercher et, l'erreur à peine aperçue, il est induit *par son intérêt* à la corriger» (13). O Rei é assistido da mesma forma por «conselhos técnicos» constituídos por especialistas e legistas de profissão (18, 349, 549); são esses conselhos que constituem os órgãos legislativos do Estado. A «Assembleia Nacional» (cá a temos também) apenas se reúne para a aprovação do orçamento (17-18) e para dar o seu parecer sobre as medidas promulgadas pelos conselhos do Rei (19, 21). No fim de tudo, a mesma protecção ao catolicismo como «ayant droit à un traitement privilégié» (41). — Meu Deus!, a verdade aparece em toda a sua luz! O priminho mais novo é filho do priminho mais velho; o português vem do adultério com um francês: que escândalo para a família nacionalista!

Ora isto é terrível para a falange integralista portuguesa por três motivos. Primeiro, porque lá se vai a terra

o seu nacionalismo absolutamente diferenciado, o *quid proprium*, tão advogado, dos seus princípios, a *mentalidade* e *sensibilidade* peculiares da sua Raça (com R grande), o seu ódio às «ideias francesas» — quando também o papá deles é francês. Estranhos nacionalismos «integrais» que assim se podem impor uns aos outros, doutrinar uns aos outros, substituir-se inteiramente uns aos outros — afirmar a verdade que eles nos negam, a existência duma consciência internacional. Para longe as verdades lorenas, as verdades francesas, as verdades portuguesas: no fundo — quem o diria? — há só uma verdade em política, a verdade *tout court*, a pobre verdade sem determinativo gartilício, a verdade que pode viajar de automóvel e atravessar as fronteiras nos expressos — a verdade burguesa e incaracterística, sem cor local, sem *sachet* local, como uma «déracinée».

Em segundo lugar, isso é terrível para a falange integralista porque se prova que não usa na discussão e na própria exposição das suas doutrinas dessa lealdade de consciência que impõe uma geração à consideração de outra geração. Querendo passar por original, dando-se ares de singular entre as desvairadas gentes do Orbe, ela comete um abuso de confiança, toma um *travesti*, continua o culto da mentira nacional; sem se lembrar de que, mais tarde ou mais cedo, «quem o alheio veste na praça o despe».

E isso é terrível, em terceiro lugar, porque revela a absoluta ausência de iniciativa intelectual da parte dos integralistas portugueses, que se têm revelado medularmente incapazes de aditar um só argumento à crítica da democracia, e têm chouteado invariàvelmente através das veredas abertas no terreno da Reacção pela companhia dos almocreves maurrassianos. E, sob este ponto de vista, ainda o pior não está dito. Porque eles não se limitam à reprodução do espírito; descem até à imitação servil das fórmulas. Mostram que decoraram a lição, mas

que são incapazes de compreender inteiramente até que ponto a lição é aplicável entre nós, até que ponto as fórmulas são verdadeiras entre nós. «Inimigo do interior» (Sardinha, *Valor da raça,* 107, 114, 143); «a Revolução social ou o Rey» (Monsaraz, *Monarquia,* n.º 163); «democracia no município, aristocracia na província e monarquia na nação» (Pequito, *Monarquia,* n.ºs 95 e 178); a monarquia comparada a um organismo superior, ao passo que se compara a república democrática «à rudimentar organização dos protozoários» (*Id.*, n.º 51); o famoso «rei ao alto» com as «liberdades em baixo»; «tudo que é nacional é nosso»; reformar para conservar», e outras dezenas de fórmulas e analogias, são a simples e encapotada tradução literal de fórmulas e analogias de políticos franceses, S. Alteza o Duque de Orleans, André Buffet e o conde de Lur-Saluces, Barrès, Valois, e Maurras *super omnia.*

Não só as fórmulas. Movimentos que entre nós não têm significação, gestos de indignação provenientes de pura imitação exterior e que aqui, perdendo todo o seu sentido, só aparecem no humorismo faceto duma caricatura. Tal é esse furibundo ódio aos judeus, ainda compreensível em França, mas aqui completamente despropositado. Mas Maurras manda, e eles obedecem; novos «estrangeiros do interior», mister é, à força de trejeitos, mostrar que também odeiam o judeu... inimigo de Portugal. Causa sincera pena ver os prodigiosos esforços que eles fazem para nos convencer da sinceridade dos seus sentimentos antijudaicos!

Não só as fórmulas, mas as fórmulas sobretudo. O espírito «realista» fica-lhes completamente inacessível. Poderá chamar-se realistas a homens que só vêem a realidade pelos olhos dos outros? Porque a *Action française* se diz anti-romântica; porque Lasserre, um dos reaccionários gauleses, escreveu um livro de verdadeiro combate à mentalidade romântica, vá de combaterem também o roman-

tismo, porque, para parodiar a fórmula do duque de Orleans de que eles se apropriaram, «tudo o que é da *Action française* é nosso». E esquecem o que houve de essencialmente nacionalista e tradicionalista no nosso primeiro romantismo. E esquecem sobretudo que as suas próprias mentalidades são tudo o que há de mais caracterìsticamente romântico. O *Valor da raça,* de Sardinha, por exemplo, é, só por si, a negação completa de todas as virtudes clássicas do pensamento e do estilo, se se chamam virtudes clássicas ao predomínio do equilíbrio, da medida, da coerência lógica, da clareza e ordem da exposição, da organização na sintaxe e nas ideias. Como pensamento, é a mais confusa e estranha mixorofada de ideias desligadas e contraditórias que é possível conceber; como estilo (afora certas qualidades de brilho literário), é preciso ter presente as piores páginas do Sr. Teófilo Braga para se imaginar coisa igual. Realistas de pura atitude literária, desde o momento em que lhes tiram dos olhos a pauta da música maurrassiana, vão ver o que é sair-lhes da garganta uma música tão maviosa, tão mística, tão luaresca e sentimental que parece sair-lhes dos gorgomilos a mais inefável das barcarolas românticas. Entoam tão convictamente o «misticismo étnico e histórico» (Sardinha, *Valor da raça, p.* 174) como o «realismo do facto»— esquecendo-se nessa altura, por um lapso, ah! decerto involuntário, que o seu padre-mestre Maurras, muito consequentemente, condena todas as «fórmulas do misticismo» (*Enquête,* 423) e se declara «résolu à bannir de [sa] conception de l'histoire tout mysticisme» (327-328). Quem tem tantas possibilidades de caos e de nuvens no próprio espírito que se declara místico, e místico e realista do facto ao mesmo tempo, e julga conciliar Taine com Bergson e Maurras com S. Francisco de Assis, pode dizer-se que tenha uma mentalidade anti-romântica, no sentido em que eles empregam a palavra?

A verdade é que, no fundo, estes realistas do «facto» só conhecem um «facto»: o «facto» Maurras. Custa 10 francos, e vende-se na Nouvelle Librairie Nationale, em Paris. Com o câmbio agravado, é um pouco carote: mas sempre é um «facto»! Se não fosse o «facto» Maurras, não teriam vindo ao mundo o seu realismo, as suas verdades históricas e de experiência, e todos os «factos» que se acham impressos nos livros. Podemos dizer, sem ofensa para as suas pessoas e com o mais absoluto respeito pela verdade, que *nunca houve em Portugal geração ou facção alguma que se revelasse intelectualmente tão servil como este partido de aristocratas*. Não fazem comércio próprio: dedicam-se ùnicamente ao ramo de consignações do estrangeiro. No bom sentido da palavra, qualquer de nós é, aqui dentro, mais aristocrata do que eles.

Eis os três pecados originais do integralismo, que hão-de pôr em guarda contra ele todos os novos dotados duma inteligência lúcida e proba. O que mais interessa, porém, é este da autonegação do nacionalismo pela identificação com um nacionalismo estranho. *Mas isto, que parece o mais extraordinário, é precisamente o mais natural* — é o vício comum a todos os nacionalismos que se querem pensar e justificar, e que pretendem afirmar-se com uma consciência toda penetrada do racionalismo moderno, e que não aceitam os *factos* senão na medida em que se legitimam por *ideias*, senão na medida em que passam, da categoria de factos brutos, a factos justificados e racionalizados.

Porque debalde os doutrinários da *Action française* pretendem restringir-se ao domicílio do puro *facto*, eles sentem a necessidade mais ou menos consciente de justificar os seus princípios, não só como correspondendo a tais ou tais factos tradicionais, mas precisamente como razoáveis. Também estes pretensos anti-racionalistas pretendem fundar as suas doutrinas nos princípios lógicos da

razão; e para todos os lugares e para todas as épocas se «demonstra a verdade da monarquia como um teorema» — são palavras de Maurras. Nesta contradição íntima do nacionalismo tradicionalista está o germe que destrói as oposições nacionalistas; dando-se à tarefa de se justificar racionalmente, coloca a razão acima da tradição, a verdade humana acima da experiência nacional. No fundo, é-se monárquico, e monárquico de tal ou tal cor, não porque tenha sido a Monarquia, e tal ou tal Monarquia, o regime tradicional da nossa raça: é-se monárquico muito simplesmente por se supor ter demonstrado a verdade lógica e experimental da Monarquia.

E vão ver como esta lógica oculta dos seus princípios e as necessidades do seu proselitismo vão fazer da doutrina nacionalista explícita doutrina internacional. Poderão os integralistas combater o parlamentarismo e a democracia, sob o pretexto de que não correspondem às tradições nacionais. É pretensão constante de todos os reaccionários de todos os países fazer das ideias democráticas «ideias estrangeiras». Para os portugueses são ideias «francesas»; para os franceses, «suíças»; para os suíços o que serão? Lembra aquela cantiga da Aurora: «o pai quem será?» Estas ideias, que os integralistas lusitanos nos dizem ter vindo da França, «nous les avons reçues de l'étranger», di-lo Maurras. Pobres ideias sem pátria, escorraçadas de toda a parte por intrusas, pobres ideias de ninguém! Ainda um dia hão-de declarar que sois, pura e simplesmente, judaicas, e que tendes o vosso destino circunscrito ao sionismo. Até lá, pobre democracia, não passará do Judeu errante. Mas pode o nacionalismo sustentar que essas ideias são viáveis noutra parte, aqui não. As necessidades a que atrás fiz referência levá-lo-ão a contradizer-se e a demonstrar *more geometrico*, segundo a «autoridade matemática da razão», como diz Maurras, que o parlamentarismo e a democracia são nefastos em

toda a parte em que se encontram. O liberalismo «de toda a parte é escorraçado por dissolvente e funesto» — mesmo aí onde ele é tradicional! — o princípio democrático está «desacreditado na Suíça, na Bélgica, na própria Inglaterra» (Armando da Silva, *Monarquia*, n.º 145). «Meditando bem o caso da Suíça, que ele nos sirva para nos confirmar cada vez mais na nossa convicção raciocinada de que *em toda a parte, no espaço e no tempo, só a Monarquia é uma forma de governo superior*» (A. Sardinha, *Id.*, n.º 138) (1). Para quê, pois, ter importunado tanto essa austera dama, a Tradição, se haviam de lhe dar ao cabo do passeio com as portas na cara, e dizer-lhe que nada tinha que meter o nariz onde não era chamada? — Eles não são, pois, monárquicos, antiparlamentares, descentralizadores, etc., etc., porque sejam tradicionalistas e nacionalistas; eles são *nacionalistas* e *tradicionalistas* porque, para eles, é a tal monarquia antiparlamentar e mais partes a forma de governo superior. Se invocam a tradição, é quando ela coincide com a monarquia; quando coincide com a democracia (como na Suíça, nos Estados Unidos, na Inglaterra), já o argumento é dado sem valor, e se ergue sobranceira a «autoridade matemática da razão». Tradição quando lhes convém, razão e experiência universal quando lhes convém. Numa palavra, a tradição é sempre má quando não é monárquica; o nacionalismo é sempre mau quando é democrático; assim se contradizem e negam o tradicionalismo e o nacionalismo para maior bem da monarquia.

Tais são as contradições íntimas de todo o nacionalismo moderno; tal é a falange integralista e a filosofia «nacional» dos integralistas. Pretendidos religiosos do facto, para todos os factos são cegos desde o momento

---

(1) V. também, na mesma ordem de ideias, Pequito Rebelo, *Monarquia*, n.º 93.

em que os não vejam pelos olhos estranhos; aristocratas de estirpe e convicção, não sentem essa repulsa fisiológica que há em confinar-nos nas veredas batidas pelos outros, no papagueado constante dos pensamentos e palavras alheias; realistas de simples tabuleta, a droga que têm à venda ou é estrangeira, e então realista, ou própria, e nesse caso descabeladamente romântica; defensores duma integral «verdade portuguesa», identificam-na com a verdade francesa, com a verdade universal, com a verdade «tout court», afirmando, implícita e explìcitamente, a existência duma Internacional Monárquica. Tal é o primeiro sistema de contradições em que os envolvem as insuficiências da sua doutrina e do seu espírito: um nacionalismo inconsistente, um tradicionalismo inconsistente, para maior triunfo dum monarquismo consistentíssimo.

«Aucune foi n'est aussi intime et caressante que celle qui embrasse tout le genre humain.» Estas palavras diz-me um livrinho que tenho presente que são do internacionalista Barbusse; e poderiam ser também — quem o diria? — dos nacionalistas portugueses.

(Na *Seara Nova* de 14 de Janeiro de 1922)

III. Política das ideias e política do facto

> É o *facto* que nos inspira, ùnicamente o *facto*. Conduz-nos não *(sic)* a suposta excelência dos Princípios. É o inventário das realidades ambientes o motivo que ìntimamente nos delibera *(sic)*.
>
> A. SARDINHA, *O Valor da raça*, p. 152.

Dissemos já que, segundo o integralismo, o diferendo íntimo, psicológico, que separa os democratas da nova escola reaccionária, reside essencialmente nesta antinomia das respectivas filosofias políticas: a política das ideias e a política do facto. A democracia seria a política das ideias procurando realizar-se em conflito permanente com as realidades sociais, propondo ao esforço do homem a consecução das mais absurdas quimeras. A sua confiança ilimitada na eficácia das ideias levá-la-ia a pretender reformar a sociedade em obediência a princípios abstractos, segundo normas impostas pela razão às realidades empíricas, como se o mundo da sociedade pudesse ser modelado, qual branda cera plástica, pelas forças inefáveis do Espírito. O integralismo ter-se-ia libertado desta tendência ingènuamente racionalista e teria oposto, por

assim dizer, à errada noção da plasticidade absoluta, o sentido das resistências sociais. Ele teria tomado em atenção as condições necessárias, inelutáveis, da existência de toda e qualquer sociedade, e em especial da portuguesa. É a história e não a ideologia, o facto e não a ideia, que devem constituir o fulcro de toda a política científica. O primeiro dever de todo o bom político é aceitar, pois, a tradição nacional como a grande experiência histórica que nos dita as instituições, as crenças, os costumes a que a nação deveu a sua conservação ininterrupta e que temos necessàriamente de respeitar, se queremos que ela viva e perdure. A igualdade, a liberdade, o sufrágio popular, o progresso, o internacionalismo, o pacifismo, que formam os credos fundamentais da democracia, constituem a violação permanente do facto, a insurreição da ideologia gratuita contra o eterno *non possumus* da existência social; representam, numa palavra, a obstinada resistência das quimeras contra os muros inexpugnáveis do real.

Assim pensa o integralismo. Mas não haveria precisamente nesta atitude, que se presume de realista e respeitadora do facto, um desconhecimento e uma escolha arbitrária dos factos?

Em primeiro lugar, ela parece implicar o desconhecimento dum facto psicológico capital, a natureza essencialmente racional do homem. Ora se há facto a ser tomado em consideração por uma doutrina realista é justamente aquele sem o qual é impossível conceber qualquer existência humana. Inútil seria pedir ao homem a constatação pura e simples do facto; não aceitar o facto só porque o é, tentar justificá-lo ou, não sendo possível, excedê-lo, conceber ideias que, não pretendendo substituir-se inteiramente às realidades ou criá-las dum jacto, levam a modificá-las gradualmente no sentido do desejável, tal parece ser a mais constante, a mais real, a mais humana faculdade do homem. É certo que nem sempre ele se deixa

dirigir pela razão; mas torna-se quase sempre necessário apelar para ela quando se pretende convencê-lo, e se não trata dos seus interesses imediatos ou das suas paixões. «Costume sem verdade é o mesmo que iniquidade antiga» —assim se exprimia, não Rousseau ou qualquer outro ideólogo da Revolução, mas o seraficíssimo e catolicíssimo padre Manuel Bernardes. É que toda a pessoa verdadeiramente digna deste nome exige ao costume que ele seja mais do que costume: que seja verdade também. Não seria, pois, a mais absurda das quimeras conceber a possibilidade de propor ao homem planos de acção social sem o convencer da justiça e razoabilidade desses planos? Não seria exigir-lhe que ele negasse a sua própria condição humana? E como afirmar o atributo de realista duma filosofia que implica a negação mesma da verdadeira natureza do homem?

Partindo assim dum erro de concepção tão fundamental não admira que o integralismo se embrenhe em sucessivas contradições. Formulado por homens e para homens, também os factos pretendem por ele ser justificados como legítimos e razoáveis. O absolutismo do facto como que se limita e constitucionaliza pelas próprias necessidades dialécticas da doutrina. E o que ainda há pouco era proposto como preceito imperativo duma tradição nacional, passa a razão a instaurá-lo em sistema universal de governação, como correspondendo às verdades universais da ciência política. E assim tinha que ser. Contradizendo-se os factos tradicionais uns aos outros, como acontece evidentemente na realidade histórica, o integralismo era obrigado a escolher entre as diferentes tradições, e a intervir portanto na crítica delas com um elemento de apreciação estranho às considerações tradicionais, com esses mesmos juízos de valor cuja legitimidade de aplicação às coisas sociais ele pretende negar. Entre duas tradições qual escolher? A mais antiga? Mas porque não

a mais moderna se ela *durou*, e corresponde melhor às realidades actuais? Forçoso é, pois, orientar a nossa escolha por juízos de apreciação, se não queremos cair na ingenuidade de atribuir valor científico à transposição sociológica das pretendidas leis da constância original, e afirmar que são as mais antigas tradições nacionais que devem formar o reduto da autêntica tradição. O integralismo é, pois, obrigado, para precisar o sentido do seu tradicionalismo, a fazer uma selecção das tradições segundo o critério duma certa doutrina política. É forçado a dizer-nos em virtude de que princípios racionais ou experiências, em todo o caso extratradicionais, ele prefere a tradição nacionalista à tradição universalista, a tradição antiparlamentar à tradição parlamentar. E pôr um critério, seja ele qual for, acima da tradição, não é recusar a esta o seu valor de princípio absoluto, não é afirmar peremptòriamente a insuficiência do tradicionalismo?

A verdade é que, no fundo, é por considerações de valor, e não por considerações tradicionais, que ele presta a sua adesão à monarquia orgânica e antiparlamentar, defendida mesmo para aqueles países que possuem uma forte tradição parlamentar e democrática. E a sua confiança nesta doutrina, na eficácia desta *ideia*, excede tudo quanto se possa imaginar de mais aéreo no mais aéreo e desgarrado idealismo. «Somos um pequeno grupo que luta com todos os sacrifícios da adversidade, crendo menos nos homens que nas ideias...» (H. Raposo, *Monarquia*, n.º 13). «Não é na capacidade sempre discutível das pessoas que podem fundar-se as melhores esperanças de redenção...» (Artigo de apresentação da *Monarquia*). «Não, não é aos defeitos da nossa economia individual *(sic)* que nós devemos atribuir os males de que enferma a sociedade, mas sim aos regimes que não sabem aproveitar os recursos, limitar os vícios e exaltar as virtudes da nossa humana natureza. O mal não está nos homens, está nos

regimes». (João do Amaral, *Id.*, n.º 4). «O primeiro preconceito que o integralismo lusitano encontrou pela frente foi aquele que subordina à capacidade intelectual e moral dos homens a superioridade política dos regimes... Aqueles que vivem neste ocioso vício intelectual de atribuírem à virtude dos homens uma força eficiente anterior à virtude dos regimes políticos e das regras espirituais, são contìnuamente jogados pelas circunstâncias entre o messianismo e o desalento» (*Id.*, *ibid.*, n.º 49). Se há, portanto, doutrina em que todos os integralistas pareçam estar em uníssono acordo é esta de que os regimes possuem uma virtude própria superior à da capacidade dos homens, de que estes valem menos do que as ideias, do que as «regras espirituais» — *crendo menos nos homens que nas ideias,* é a própria expressão dum deles. Às «utopias» democráticas opõem, pois, um novo idealismo, mas mais descabelado; um novo optimismo, mas mais absoluto. A «ideia» continua a vogar livremente num mundo sem matéria e sem resistências, pois que, numa sociedade de *homens,* não é o homem que é considerado como a mais positiva realidade, mas a ideia. Nunca nenhum idealista, por mais excessivo, teve tamanha confiança na eficácia das ideias.

Sendo assim, não admira que eles tenham um desprezo completo pelo facto mais imediato e mais palpável, o facto actual, e pelo mais eterno e mais histórico, o próprio movimento em que se faz a história.

O integralismo procede como se desconhecesse o estado actual da consciência social, as realidades actuais da sociedade e o movimento que, transportando-a em certo sentido, garante e explica os triunfos da democracia. Estes pretensos realistas concebem a filosofia da história, da Revolução francesa para cá, como a mais fenomenal activação das forças ideológicas que se pode imaginar. Afirmam assim, mais uma vez, o que tanto censuram nos democratas: a confiança ilimitada na eficácia das ideias.

Foi Rousseau quem criou o democratismo; ele saiu da sua cabeça esquentada e nevrótica como Minerva da cabeça de Júpiter. Por isso os reaccionários lhe não poupam os últimos sarcasmos. «Le misérable Rousseau!... Pour parler net, il est fou!» — assim diz Maurras. Toda a história europeia, de então para cá, tem sido o desenrolar das consequências tiradas naturalmente das premissas de Rousseau — a lógica rousseauniana em realização. É evidente que basta apenas uma pequenina dose de salutar realismo histórico para não ver as coisas com esta simplicidade miraculosa. É mister não conceber a história como um simples movimento dialéctico das ideias, como um silogismo em acção. Para as ideias se universalizarem e se realizarem, necessário é que no corpo da sociedade alguma coisa de bem concreto explique o seu êxito. Os ideais não são vãos, já o sabemos, mas sê-lo-ão sempre que a realidade lhes seja absolutamente hostil. O estado social marca-lhes o limite intransponível. Todo o regime que não está de acordo com as condições ambientes da sociedade pode viver uma vida efémera e transitória; há uma coisa, porém, que ele não poderá nunca conseguir: é durar. Se a democracia dura, é porque as condições sociais determinam a sua existência. Debalde se imagina que o mundo político evoluiu no seio duma realidade histórica que se manteve, em si, inalterável, como se se tratasse duma corrente impetuosa e destruidora dentre as águas dum denso mar imóvel. Porque a verdade é que tudo evoluiu e se modificou. A crescente divisão do trabalho, a importância cada vez mais decisiva da indústria na actividade do homem, a vulgarização da ciência e o desenvolvimento da instrução popular, a interdependência cada vez maior de todas as nações do universo e a sua progressiva aproximação pelo telégrafo, pelo telefone, pelos caminhos-de-ferro, pelo navio, pelo avião, quebraram todos os quadros sociais, modificaram a estrutura da sociedade, deli-

nearam um novo estado do mundo de que a democracia não vem a ser mais que a necessária expressão política. Para destruir a democracia não basta, pois, fazer uma obra de crítica e refutação, opor uma ideologia a outra ideologia. Necessário se torna, para o intento, erguer entre as nações barreiras mais altas que os apetites dos seus argentários e os seus milhões; destruir as cidades, os telégrafos, os aviões, meter no fundo do mar todos os navios, suprimir os caminhos-de-ferro, fazer refluir a indústria aos tempos primitivos, e eliminar por fim do espírito de todos os homens os seus anseios de justiça e a compreensão da dignidade humana. Se sois capaz de destruir tudo isto, então sim, sereis capaz de destruir a democracia. Tereis realizado o milagre a que se referia Tocqueville, quando asseverava que querer destruir a democracia era como querer destruir o próprio Deus. Antes disso não: a morte da democracia não é uma simples questão de lógica discursiva, não é tarefa apenas para ser levada a cabo nos cenáculos dos filósofos. É a carne, o sangue, os nervos de toda a sociedade de hoje que se opõem ao vosso desígnio. A eficácia das ideias é bem menor do que a supondes no vosso realismo de tabuleta.

Como as verdadeiras realidades ambientes, as verdadeiras realidades históricas condenam a vossa tentativa. Porque quando nos falais da tradição, dais à palavra um sentido demasiadamente estático, imobilizando-a e cadaverizando-a; a verdade, porém, é que a verdadeira tradição humana não é um momento do tempo, mas o próprio fluxo do tempo, é o impulso, o *élan* de vida que os filhos herdam dos pais, uma tendência que dia a dia se esclarece e se afirma. Instalando-nos, por consequência, no fluxo do tempo que faz a história, podemos afirmar sem contradição que é a democracia o regime verdadeiramente tradicional, pois que é ela que está no *sentido* da verdadeira tradição. Pretender destruí-la seria portanto pretender realizar o

milagre de tornar a tradição reversível; seria querer originar um movimento em sentido contrário ao da tradição, criar o que poderíamos chamar a antitradição; seria afirmar a inutilidade e a esterilidade de todo o passado, repelir a lenta e preciosa herança dos séculos; seria negar o que a tradição tem de mais real e de mais vivo: o seu movimento, o seu fluxo, a sua fecundidade, a sua direcção.

Não é, pois, para admirar que, partindo da mesma atitude realista tão advogada pelos panfletários da *Action Française,* Durkheim, o fundador da escola sociológica da moral, chegue a conclusões inteiramente opostas: ele reconhece como uma verdade de facto que «l'égalité devient toujours plus grande entre les citoyens»; que é justo que assim seja; e que é necessário que assim seja. «Dans les sociétés organisées, il est indispensable que la division du travail se rapproche de plus en plus de cet idéal de spontanéité que nous venons de définir. Si elles s'efforcent et doivent s'efforcer d'effacer autant que possible les inégalités extérieures, ce n'est pas seulement parce que l'entreprise est belle, mais c'est que leur existence même est engagée dans le problème. Car elles ne peuvent se maintenir que si toutes les parties qui les forment sont solidaires, et la solidarité n'en est possible qu'à cette condition. Aussi peut-on prévoir que cette œuvre de justice deviendra toujours plus complète, à mesure que le type organisé se développera. Quelque importants que soient les progrès réalisés dans ce sens, ils ne donnent vraisemblablement qu'une faible idée de ceux qui s'accompliront» (1). Eis a que conclusões um verdadeiro método positivo leva um sábio sociólogo dos nossos dias. É a demonstração científica de que, para uma sociedade organizada poder subsistir, lhe é absolutamente

---

(1) Durkheim, *De la division du travail,* 3ème ed., p. 374.

necessário realizar progressivamente essas mesmas ideias de justiça e de igualdade social que a escola reaccionária moderna considera como quiméricas e anticientíficas. É chegar, por via científica, e por considerações puramente sociológicas, àquela fórmula tão conhecida, de Proudhon: «L'égalité, ou la mort!» Se a ciência nos impõe alguma atitude política, não é, pois, o reaccionarismo ou o conservantismo: é o conhecimento das mais instantes necessidades colectivas, de uma questão de vida ou de morte, que nos obriga a ser radicais.

E se saber é prever, como dizia Comte, numa dessas admiráveis fórmulas estereotipadas que constituem ainda hoje a admiração de todos nós, reaccionários e avançados, decerto a falsa ciência dos integralistas os leva a previsões falsas, mais tarde ou mais cedo desmentidas pelos factos.

E é o que acontece. Na *Enquête sur la monarchie* afirma Maurras que «le vieil état d'esprit républicain décroit dans le monde entier» (p. XLIX). E é depois destas palavras terem sido escritas que se proclama a república em Portugal, na China, na Alemanha, na Áustria, na Rússia, na Checoslováquia, na Polónia, nos Países Bálticos. As realidades dos factos desmentem o «realismo do facto». Batendo contra a pedra-de-toque da experiência, o positivismo maurrassiano soa a sonho e a quimera. A verdade é que o espírito democrático triunfa de tal maneira no mundo que os seus próprios adversários se deixam infiltrar por ele. Inimigos declarados de qualquer coisa que se pareça com opinião pública, é à opinião pública que eles propõem os seus planos de salvação. E festejando o aniversário dum dos seus jornais, sentam a seu lado, na mais tocante confraternização democrática, um simples criado de mesa [1]. É afirmar duma maneira positiva que

---

[1] Cf. *Monarquia*, n.º 317.

os homens não só são iguais perante Deus; é aderir a esse credo de igualdade política que tanto combatem com palavras e que são os primeiros a respeitar quando nisso vêem vantagem para o êxito das suas doutrinas.

Em resumo: a «filosofia do facto» dos integralistas leva-os ao desconhecimento das verdadeiras realidades sociais, as realidades da realidade, muito diferentes das entidades puramente ideológicas arquitectadas pelo seu «realismo» obstinadamente sistemático e faccioso; inspira-lhes a mais absurda das quimeras, qual seria a reconstituição dum velho mundo político no seio duma sociedade inteiramente nova, e como que o miraculoso isolamento duma nacionalidade de todas as correntes sociais, num ambiente necessàriamente aberto a todos os ventos e a todos os influxos, ligado pelos inúmeros fios do telégrafo, dos interesses e das ideias à civilização mundial; condu-los a uma concepção radicalmente idealista da filosofia da história, à confiança mais exagerada na eficácia das ideias; enfim, em tudo e por tudo, envolve-os num sistema de contradições e leva-os a atitudes doutrinárias que são a própria negação do espírito realista e a suprema violência contra os factos.

Se depois de tudo isto pretendermos resolver o seu dilema: política das ideias ou política do facto, veremos como os dois princípios, longe de se contradizerem, se conciliam e necessitam mùtuamente. Não pode haver política verdadeiramente *humana* que não tenha o facto como base, a ideia como fim. É que o ideal não tem de mover-se em terreno plano, mas que atravessar montanhas e precipícios. A cada passo o mundo das realidades concretas, o mundo do *facto*, um mundo de matéria e de resistências, oferece às ideias um sem-número de limitações infrangíveis. Ignorá-las, não contar com elas, é pretender conservar eternamente o ideal no mundo platónico das ideias. Para realizar um grande ideal é preciso ser-se sôfrego de realidades. E se é

querer rebaixar a humanidade propor-lhe o facto bruto como a lei de todas as leis, é condená-la à esterilidade absoluta, erguer sobre ela o alvo inatingível da quimera. Nem o sonho da quimera, nem a brutalidade do facto; um idealismo que se prende à terra por todas as raízes das realidades, e que só realiza o ideal na maneira em que conta com elas para as vencer. Conhecer a situação do inimigo e as suas forças é a primeira condição da vitória. Entre o idealismo de verdade e o realismo de verdade não há, portanto, nenhuma espécie de contradição; o segundo é, pelo contrário, a condição necessária do primeiro.

Em artigo da *Monarquia*, de 3 de Janeiro, que só agora chegou ao meu conhecimento, pretende o sr. conde de Monsaraz levantar algumas objecções à exposição que fiz da doutrina integralista. Tratando-se de objecções desta natureza, entendo que é esta a ocasião de me referir a elas. Diz S. Ex.ª:

1.º Que começo por afirmar que «para que os [meus] leitores possam fazer um juízo exacto da discussão... é necessário citar-lhes a bibliografia integralista». *Em parte alguma do meu artigo eu faço semelhante afirmação.* O sr. conde delira. A bibliografia que apresento (*), e antecede o próprio artigo, *sem neste fazer a ela a mais pequena alusão,* não pretende ter outro valor senão o de documento comprovativo das afirmações por mim feitas, como os textos que me serviram para neles fundar a minha discussão: são as peças justificativas de todo o processo, o corpo de delito, se assim nos podemos exprimir em relação a uma doutrina de que nos consideramos como adversários.

(*) — Cf. pág. 110. A bibliografia a que R. P. se refere foi por ele incluída à cabeça do seu primeiro artigo desta série. Por facilidade de paginação, pareceu-nos preferível incluí-la no fim do último artigo da série. *(N. do Ed.)*

2.º Partindo daquela afirmação, *de todo o ponto falsa,* não é para maravilhar que S. Ex.ª pretenda tirar efeitos dialécticos da sua asserção fantasiosa e escreva que «para tanto seria forçoso que a bibliografia fosse completa». Como, porém, não foi meu intento dar aos leitores a «bibliografia integralista», mas as obras que me serviram de texto, não era obrigado a obedecer a quaisquer pruridos de bibliografia exaustiva. Por isso o crítico não citou o *Sentido do humanismo,* de Raposo, que bem conhece, e o trabalho de Rolão Preto, que está lendo. Postas as coisas neste pé, *só uma objecção era possível contra a bibliografia que apresentei: o ela não incluir obras essenciais para a inteira compreensão do integralismo.* Partindo dum ponto de vista errado, não tenta essa objecção o sr. conde de Monsaraz. E difícil seria tentá-la, quando é evidente que bastaria eu citar a *Monarquia,* jornal em que se tem exposto e reexposto todos os princípios integralistas, para ter citado o essencial. Sendo assim, se algum defeito há a apontar à minha bibliografia, não é a insuficiência, mas a generosa prolixidade.

3.º Que há no meu preâmbulo «faltas de compreensão». É do plural que S. Ex.ª faz uso; mas afinal vem a apurar-se que se trata de uma por junto. É quando eu atribuo ao sr. Teixeira Neves a suposição de que Hobbes e Hume são filósofos do século XIX. Transcrevamos a passagem incriminada: «O século XIX, *a que poderíamos chamar com verdade o século dos grandes envenenadores,* foi materialista, como Hobbes; racionalista, como Renan e Strauss; individualista, como Bastiar e Smith; livre-pensador, como Haeckel; céptico, como Hume.» Eu pergunto a todo o leitor de boa fé se, ante um texto deste teor, não adquire a certeza de que o autor imagina serem Hobbes e Hume filósofos do século XIX. Pois não é dos *envenenadores* deste século que ele nos pretende falar? Faz sentido que, para exemplificar que esse século foi o dos envenenadores por excelência cite, ao lado dos «envenenadores» do século XIX, «envenenadores» de outros séculos? Porquê «materialista, como Hobbes», e não «materialista, como Büchner», se, quando nos fala de racionalismo, não é Descartes que vem à baila, mas Renan e Strauss? Além disso, Hume não pode ser classificado como céptico, se se dá a esta palavra o único sentido compatível com a linguagem de pessoas cultas, e demais aplicando-se a filósofos, como a oposição de todo o dogmatismo: nos seus *Ensaios* ele revolta-se contra o cepticismo, «que destruiria ao mesmo tempo toda a especulação e toda a moral». Se o sr. Teixeira Neves confunde empirismo com cepticismo, prova, mais uma vez, que lhe faltam as luzes da cultura. — Quanto à afirmativa do sr. Caetano Beirão, não quer o sr. Monsaraz fazer a sua defesa, pela profunda razão de ele ter regressado às hostes manuelinas. E é muita pena, porque seria de todo o ponto curioso ver defendido

o paradoxo de Darwin como precursor do positivismo. «Também poderíamos responder-lhe...», arrisca ainda o sr. conde. E só pelo facto duma dissidência intestina (Manuel *si*, Nuno *nó*) nos não demonstra à evidência que 1859 é uma data anterior a 1830. Também poderia responder-nos... Pois já se vê. Com a lógica do sr. conde, tudo é possível.

4.º Que somos insuficientes na nossa exposição, por nos não referirmos às suas convicções néo-mediévicas e ao seu catolicismo. Pois, se o sr. de Monsaraz procurasse bem, lá encontraria tudo isso, em síntese e *raccourci*. Até nos referimos às pretendidas leis de Quinton para justificar o seu apego às «instituições originárias» (da Idade Média, já se vê) e aos «dogmas tradicionais da nossa raça» (o catolicismo, é evidente). Decerto, não pormenorizámos; o nosso amigo C. Reys já protesta contra a extensão dos nossos artigos, e não queremos tornar a ouvir do sr. Trindade Coelho que somos «açambarcadores». Mas nós estamos ainda com as mãos na massa, sr. conde. A propósito de cada uma das suas teses, as desenvolveremos devidamente. Tenho esperança de que o Mundo não acabará, nem eu acabarei, por estes meses mais próximos.

5.º Que copiámos, por vezes, palavra por palavra, os seus livros de propaganda e, todavia, temos a pretensão de expor a sua doutrina com mais lucidez e coerência do que eles. É certo que os transcrevemos muitas vezes textualmente, por uma questão de probidade crítica: as aspas não querem dizer outra coisa. Mas todo o leitor pode ver que nessa altura a exposição se torna mais confusa e embrulhada. E quem conhece os livros integralistas sabe bem que nunca eles deram às suas ideias a ordem, a seriação, a limpidez, a claridade que eu pretendi dar-lhes quando não achei mais conveniente, para efeitos da polémica futura ou por escrúpulos de fidelidade, limitar-me a transcrevê-los.

6.º Como se vê, nada há até aqui que prove ter havido da minha parte qualquer incompreensão ou deturpação da doutrina. Há, porém, um ponto em que eles têm razão contra mim, não pelos motivos que invocam, mas por outros que a minha lealdade (a minha maior amiga, pois é a aliada do meu orgulho, e a minha maior inimiga, pois que se alia, por vezes, aos meus próprios inimigos), que a minha lealdade, ia eu dizendo, me obriga a reconhecer. É quando eu aplico aos membros dos conselhos técnicos a designação de *autócratas*. Aqui o crítico sobrepôs-se ao expositor, numa invasão de atribuições a que não tinha direito. Porque ainda que o crítico julgue que se trata realmente de «autócratas», em relação à opinião pública do país, não é como «autócratas» que os apresentam os integralistas. Ora, era como expositor que eu tinha então a palavra; para que deixei, nessa altura, ouvir a voz do crítico? Aceito a reprimenda.

Corrigindo o termo «autócrata» para «membros», tudo fica certo. A minha exposição dos princípios integralistas obtém o *imprimatur* do integralismo: com licença do Ordinário e do Santo Ofício, pode correr.

Antes de terminar, quero referir-me a umas palavras do meu opositor, que demonstram de maneira cabal como é incapaz de se colocar à minha altura. Sendo eu o primeiro que em Portugal lhes dá o gosto de discutir o integralismo (porque os outros, todos os outros, têm feito a crítica dos integralistas e de certas afirmações acidentais dos integralistas), faço-o duma maneira honesta, conscienciosa, metódica e exaustiva, discutindo uma a uma todas as teses *essenciais* da sua doutrina, sem recorrer às fáceis disputas de pormenor, a questões bizantinas de palavras, e sem lançar mão desse sistema de impropérios, larachas e remoques pessoais que muita gente, alucinada do «espírito de crítica», dá como o sinal manifesto do «espírito crítico.» Esquecendo todos os enxovalhos recebidos da *Monarquia,* pus-me a discuti-los com perfeita sinceridade e isenção. Pois o sr. de Monsaraz não tem pejo de pôr a hipótese de «a *Seara Nova* receber um largo subsídio do Estado». Assim é correspondida a lealdade do republicano com a calúnia gratuita do monárquico. Sabe o sr. conde o que mais me repugna em quase todos os senhores? É a falta que a cada momento manifestam dos verdadeiros sentimentos aristocráticos. — R. P.

(Na *Seara Nova* de 1 de Fevereiro de 1922)

VI. Liberdade e Igualdade

Liberdade e igualdade, tais seriam, segundo a escola reaccionária, os dois conceitos mais funestos da democracia. Não só as realidades constituiriam a sua evidente negação, como toda a vida social seria profundamente lesada pelo facto de se propor aos homens a realização progressiva desses dois conceitos. A «Declaração dos direitos do homem», que os afirmou como as bases da sociedade política, seriam assim o catecismo da quimera e da mentira, o *Organon* da anarquia e da dissolução social.

A liberdade é ilusória e anárquica, porque a condição necessária de todo o estado de sociedade é a limitação da liberdade individual, o estabelecimento de quadros sociais, duma autoridade que fixe a lei, a norma, a regra, sem as quais é inteiramente impossível a vida em comum. A vontade de cada um encontra-se limitada e amputada pelo simples facto de ter de coexistir com a vontade de outros.

A igualdade é da mesma forma negada por toda a experiência e por toda a consideração de utilidade social. Não há duas folhas de árvore que sejam iguais, quanto mais organismos tão complexos e diferenciados como os homens, sujeitos, além disso, a tão diversas influências da educação. Vindo-nos pregar a «igualdade», a democracia não faz, pois, outra coisa que violentar os factos

até o absurdo e a ignorância das leis mais imperiosas da razão. Independentemente disso, toda a organização implica uma diferenciação e uma hierarquia. Organizar é diferenciar, criar desigualdades, fixar uma hierarquia de funções, estabelecer situações de comando e de privilégio. Quem diz uma «ordem igualitária», «uma organização igualitária», não faz, pois, mais do que enunciar uma contradição nos termos. Ora toda a sociedade, desde o momento em que seja dotada de certa complexidade funcional, exige uma organização da vida colectiva. Não se concebe tal sociedade sem uma aristocracia de dirigentes, sem uma verdadeira escala de funções, ligadas umas às outras por nexos de dependência, de ordem e de disciplina. Mais ainda: a lei do progresso (ou do «desenvolvimento da vida», como dizem de preferência os reaccionários, pois de certo vírus democrático lhes parece contaminado aquele termo), a lei do progresso é a selecção, que é inteiramente impossível sem desigualdade. Se todos fossem iguais, não haveria maneira em tempo algum de fazer sair dessa igualdade radical a mais pequena nota de desigualdade, e todo o aperfeiçoamento da vida seria impossível. A igualdade de todos no mesmo momento traria como consequência necessária a igualdade de todos os momentos. É a desigualdade natural que existe entre os diferentes indivíduos que permite o triunfo dos melhores, e por esse meio o desenvolvimento da espécie [1]. Nesse

---

[1] «Que dit encore la Science? Qu'une autre loi du développement de la Vie est la *sélection*, c'est-à-dire l'hérédité fixée. Quoi de plus contraire à ce principe dans l'ordre social que l'égalité?» (P. Bourget, in *Enquête sur la monarchie*, pág. 113). O argumento é, aliás, empregado por muitos escritores democratas para combater o igualitarismo bruto: «Dans les organismes, comment ont lieu les perfectionnements? Par sélection. Or, la sélection suppose précisément une rupture d'égalité, une supériorité quelconque de force... Si, à l'encontre de cette loi, l'individua-

sentido se pode, pois, dizer com Maurras: «l'inégalité ou la décadence; l'inégalité ou l'anarchie; l'inégalité ou la mort».

Mais ainda: segundo alguns críticos (Faguet, por exemplo), esses dois conceitos fundamentais da democracia, que constituem, por assim dizer, a sua própria alma, opor-se-iam e negar-se-iam recìprocamente. A dar-lhes crédito, a liberdade só se poderia definir na medida em que excluísse a ideia de igualdade; e a igualdade só se poderia definir na medida em que excluísse a de liberdade. A igualdade seria essencialmente antiliberal; a liberdade essencialmente anti-igualitária. Efectivamente o que é ser livre senão acusar desigualdade, afirmar o direito de ser *diferente*? Se sou livre, é porque posso exercer as minhas aptidões naturais em meu proveito, e colocar-me assim em relação aos meus semelhantes em condições de superioridade. Por outro lado, o que representaria a igualdade social senão a supressão das liberdades individuais? Só por meio de prescrições minuciosas, duma regulamentação excessiva de todas as actividades, duma disciplina mais severa que as até hoje conhecidas, duma limitação maior de todas as liberdades, a igualdade poderia fazer algum dia lei entre os homens. A democracia teria assim na oposição dos dois conceitos fundamentais em que se estriba o germe intestino da sua própria destruição.

---

lisme égalitaire avec le socialisme égalitaire s'accorde pour niveler tout, il supprime par cela même la possibilité de sélection et de progrès.» (A. Fouillée, *La Démocratie Politique et Sociale en France*, pág. 17). «La science a dégagé de l'inégalité naturelle existant entre tous les individus, la loi du progrès des êtres, en montrant que les mieux doués à l'origine sont ceux qui triomphent et que, transmettant à leurs descendants des qualités qu'ils ont développées en luttant pour leur existence, ils permettent à leur espèce d'élever encore plus haut sa supériorité, ce qui veut dire que s'il n'y avait pas une inégalité naturelle, le monde vivant serait figé dans une immobilité complète...» (Lysis, *Demain*, pág. 112).

Sob o tecto comum, Bouvard e Pécouchet estrangular-se-iam em duelo de morte.

A crítica pode parecer duma solidez inatacável. E todavia nada mais fácil que mostrar que ela se baseia num equívoco, e que a liberdade e a igualdade só são negadas, e a contradição entre elas admitida, porque se definem como absolutos, independentemente da única significação inteligível que podem tomar na linguagem social. No fundo, os reaccionários não negam a igualdade e a liberdade sociais senão porque pretendem tê-lo conseguido com a negação duma igualdade impensável e duma liberdade inconcebível. Tratam-nas como ideias puras, como conceitos metafísicos, e movimentam a sua crítica num terreno de ideologias abstractas. Chamemo-los às realidades de que se dizem tão amantes e façamo-los descer ao terreno concreto das aplicações sociais. Esforcemo-nos por que vejam na liberdade e na igualdade mais alguma coisa do que conceitos puramente metafísicos, como ideias que só se definem na medida em que caracterizam uma oposição concreta a um determinado estado de facto. Postas assim as coisas, todos compreenderão que, se os dois credos democráticos são alvejados com frechas certeiras, é pelo simples facto de no alvo da discussão os terem feito substituir sub-reptìciamente por puros absurdos e por conceitos impensáveis. Contra princípios que voluntária ou involuntàriamente desfiguramos, é evidente que é sempre fácil termos razão.

A verdade, porém, é que a liberdade, longe de implicar a supressão de toda a regulamentação social, é ela mesmo um produto da regulamentação. O estado da natureza é o reino da opressão e da violência, e não o do direito. Quem diz liberdade social, diz liberdade não só para um ou para alguns, diz liberdade para todos. E não pode haver liberdade para todos senão no domínio da lei e da disciplina. A liberdade de que os verdadeiros democratas se consti-

tuíram paladinos não é, pois, o regime da licença ou do arbítrio, porque a licença e o arbítrio duns se tornariam lesivos da liberdade de outros. Ela deve ser definida como o faz o artigo 4.º da *Declaração dos direitos:* «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui». E noutra parte: «L'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits». Não há, portanto, no fundo, a menor diferença entre a fórmula revolucionária e esta que os integralistas lhe pretendem opor: «A liberdade dum indivíduo tem que ser sempre regulada pela liberdade dos outros indivíduos, e é da justa compreensão deste postulado que resulta a harmonia social» (1). É a pura doutrina da *Declaração dos direitos,* o que não obsta a que os integralistas cubram essa profissão de fé dos apodos mais fustigantes. O que pedem para eles — liberdade de crenças, liberdade de imprensa, liberdade de reunião — é o que nós, democratas, pedimos para todos. É o próprio ideal democrático, de que sentem toda a potência e toda a legitimidade quando é a sua liberdade que está em jogo. A esses direitos fundamentais do indivíduo se reduz o «liberalismo democrático», e não a qualquer estado anárquico de vontades desregradas exercendo-se sem regras nem limitações no puro arbítrio da violência.

Quanto à «igualdade social» será preciso objectar que ela não implica por forma alguma a igualdade intelectual e moral dos homens? Afirmar essa igualdade seria afirmar o puro absurdo.

Ninguém o poderia tentar sem cessar ao mesmo tempo de fazer uso da razão. A mais morigerada simpatia crítica levaria, pois, os reaccionários a conceber que não é a suposição da igualdade psicológica que está no fundo dos prin-

---

(1) Rolão Preto, *A Monarquia é a restauração da inteligência.*

cípios democráticos. Trata-se da igualdade de direitos, e não da igualdade de funções ou de faculdades. A democracia reconhece as diferenças de capacidade; mais ainda: é o único regime que as pretende reconhecer em toda a sua latitude, pois se limita a sustentar que todas as diferenças sociais que não sejam baseadas em diferenças de capacidade são atentatórias da justiça e dos interesses colectivos. Pretende, pois, substituir a um regime de desigualdades exteriores e fictícias, baseadas nos acasos da herança ou da fortuna, um regime de desigualdades naturais, em que a cada um seja dado o lugar que lhe compete pelo seu esforço e pelas suas aptidões. É eliminar, como ilegítimas e antinaturais, todas as diferenças resultantes de considerações exteriores ao valor próprio dos indivíduos. A cada um segundo as suas capacidades, a cada capacidade segundo as suas obras, tal é o ideal de todo o socialismo realizável, que não constitui aliás senão a expressão consequente das verdadeiras aspirações democráticas. A democracia não tende, pois, à supressão dos escóis, das aristocracias, mas, pelo contrário, à substituição duma falsa aristocracia preestabelecida por uma verdadeira aristocracia natural. Pode parecer aos integralistas que não é esta a doutrina partilhada por muitos dos «avançados». E assim é, com efeito. Mas não se devem discutir as ideias democráticas pela crítica das suas falsificações ou dos sofismas com que as confundem. É ainda a *Declaração dos direitos* que nos apresenta neste ponto o legítimo conceito democrático: «Tous les citoyens sont égaux..., sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, *et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents*». Quando os integralistas se dão à tarefa de combater a igualdade democrática, não o devem portanto fazer pela crítica do que constituiria a sua própria negação, mas pela demonstração de que o interesse e a justiça sociais nos

não obrigam a distribuir as funções e as recompensas conforme os métodos e as virtudes. É isto mesmo que está em causa, e não uma suposta igualdade absoluta de todos os homens ou uma ausência total de organização e de hierarquia.

Fácil é ainda mostrar que a oposição que alguns críticos pretendem estabelecer entre a liberdade e a igualdade é inteiramente ilusória, porque ilusórios são os conceitos que formam os dois termos da antinomia [1]. Definindo esses dois termos como *absolutos*, não há dúvida de que eles se excluiriam recìprocamente: a liberdade absoluta opor-se-ia fundamentalmente à igualdade absoluta. Mas a oposição desvanecer-se-á se dermos a esses conceitos o seu significado concreto e inteligível; mais ainda: longe de se excluírem, afirmam-se e completam-se mùtuamente. Toda a igualdade é ilusória se desconhece as diferenças individuais e, sob o pretexto de se realizar, não dá a todos o igual direito de desenvolver a própria personalidade. Por outro lado, toda a liberdade é ilusória quando dá a muitos dos homens, para empregar a forte expressão de Parodi, o direito sem o poder, o direito de ser livre sem o poder de o ser. É uma irrisão dizer-se aos deserdados 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 da 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 abstractos, como até aqui, por uma realização progressiva das ideias igualitárias. *A condição necessária da igualdade dos direitos é a igualdade dos poderes:* tanto

---

[1] Leia-se, sobre este ponto, o belo livro de Parodi, *Traditionalisme et démocratie,* 1909, págs. 255-274.

monta dizer que a liberdade é um ideal inteiramente vão na medida que não marcha de par com a igualdade. Liberdade e igualdade, assim despidas dos sofismas e dos abusos de pensamento em que as enredam alguns dos seus pretendidos partidários e muitos dos seus inimigos, longe de se nos apresentarem como contraditórias, não são, pois, mais que as duas faces necessárias da mesma inspiração social, do mesmo desejo de criar na Terra, para todos e por todos, uma vida inteiramente humana.

Eliminados, pois, todos os abusos, todas as falsificações e todos os sofismas, Liberdade, Igualdade e Fraternidade, por maiores crimes que em nome delas tenham sido cometidos, são ainda as três estrelas máximas que alumiam o firmamento da Razão humana.

(Na *Seara Nova* de 1 de Março de 1922)

V. O progresso e as doutrinas científicas

Como a liberdade, como a igualdade, como a fraternidade, seria o progresso uma das ilusões da democracia. Ele seria mesmo a origem e fundamento de todas as outras [1], pois que, sendo evidente que nenhum dos ideais democráticos se encontra integralmente realizado, só a crença no progresso pode ser a garantia da sua gradual realização. Liberdade, igualdade, fraternidade não são estados de facto, mas ideais que só atingiremos por lentas e difíceis aproximações: a necessidade das coisas condena esses ideais a serem essencialmente «progressivos». Suprimi, pois, a crença no progresso, e no mesmo momento tereis secado a fonte donde dimanam todas as utopias democráticas, eliminado o ar que as alimentava, apagado a chama que as aquecia. O estado de guerra e de competição internacional, as desigualdades sociais, o autoritarismo político serão aceites com resignação, como fundados na própria natureza das coisas. Porque o sabemos fatal, adoraremos o estado social presente: *amor facti et fati.*

---

[1] «É principalmente este *Progresso,* tido como Deus neste século de materialismo, a origem de todas as abstracções revolucionárias.» Monsaraz, *Cartilha do operário,* pág. 10.

É preciso, pois, cortar pela raiz a erva daninha que dá nascença a toda a floração democrática. Negar o progresso é reduzir a democracia à inanidade.

Aceitemos a questão nos termos em que ela é posta, mais ou menos conscientemente, pelos sequazes do integralismo. Concedemos sem repugnância que a negação do progresso equivaleria à demonstração da inanidade de todo o movimento democrático. Resta saber se os integralistas provaram o carácter ilusório da ideia do progresso.

«A crença no progresso — escreve um deles — baseia-se inicialmente na ideia grosseira da bondade natural do homem. Ora, provado como está que os instintos humanos são maus e que desses maus instintos resulta naturalmente a necessidade dos quadros sociais, fica destruída pela base a ideia que tantos milhares de espíritos tem atraído e sacrificado.»

O raciocínio pode reduzir-se, para maior clareza, à seguinte forma silogística: primeiro, a ideia do progresso baseia-se na bondade natural do homem; segundo, ora o homem não é bom naturalmente; terceiro, logo o progresso é impossível.

A demonstração é ilusória, porque a primeira premissa é absurda. A interpretação da doutrina do progresso que ela pressupõe é lógica e històricamente errada. «Croire au progrès — diz com razão um pensador — c'est croire à l'infériorité du passé par rapport au présent et à l'avenir; or cette infériorité se résout pour la pensée dans une primitive imperfection, une impuissance primitive» (1). A histórа das doutrinas corrobora as inferências do raciocínio. Sempre que através da filosofia encontramos expressa aquela ideia, vemo-la quase invariàvelmente associada à crença na inferioridade natural do homem, e quase

---

(1) Guyau, *La Morale d'Épicure*, pág. 155.

sempre também à da sua origem animal. É o que acontece, desde logo, com os que foram os primeiros, segundo parece, a formular essa doutrina; quero referir-me aos epicúreos [1]. Não há nada realmente de mais contraditório com a ideia de progresso que a crença numa idade de ouro da humanidade ou num «estado de natureza» paradisíaco. Nem é por acaso que Rousseau, o apóstolo do «homem natural», condena os malefícios da civilização, e os modernos crentes do progresso apoiam as suas ideias nas doutrinas evolucionistas, aquelas precisamente que fazem surgir a origem do homem do mais baixo da escala vital.

Não se crê, pois, no progresso porque se creia na bondade natural do homem, mas porque se pensa, com razão ou sem ela, que as exigências da vida social ou o esforço deliberado dos indivíduos, esses mesmos «quadros sociais» cuja necessidade nos diziam antagónica com a ideia do progresso, poderão levar os homens a realizar mais plenamente a humanidade, e a substituir pouco a pouco os seus instintos naturais de egoísmo, de ferocidade e de rapina por instintos de altruísmo e solidariedade.

Mas os integralistas não ficam por aqui. Na panóplia dos seus argumentos há mais armas para ferir a democracia. Afirmam-nos ter a sociologia moderna demonstrado que «os mortos governam os vivos». Demais o sabemos. Quantas vezes os homens não são fantoches movidos pelas ideias e pelas crenças do passado, escravos duma mentalidade fóssil, procedendo, não em harmonia com a razão ou a utilidade, mas em obediência à tirania dos «espectros»? Resta, porém, provar que o «facto» determina o «direito»; que em todas as circunstâncias devemos fazer seguir à natureza o seu caminho, sem lhe opormos resis-

---

(1) V. o livro V do poema de Lucrécio, *De Natura rerum*, especialmente os vv. 956-959 e 1451-1454.

tências. Ora é isto mesmo que não está provado. Uma coisa são os factos, outra a maneira como nos devemos comportar em relação a eles: grande parte da nossa actividade consciente e voluntária se emprega em reagir contra os factos, tanto ou mais que em obedecer-lhes. Pela nossa parte, cremos que todo o homem tem o dever de lutar contra as sobrevivências estéreis e o fardo inútil do passado, contra o que há de «espectral» (para empregar a feliz palavra de António Sérgio) nas crenças, nos costumes, nos sentimentos, nas ideias de hoje; e chamo «espectral» ao que, tendo a sua origem no passado, não corresponde às necessidades do presente. Sendo assim, muitas vezes o governo dos vivos pelos mortos exige daqueles as mais heróicas insurreições; e é-se homem mesmo na medida em que se arvora a «declaração dos direitos» dos vivos contra os mortos — isto é, o direito que tem a vida de hoje de ser alguma coisa de mais belo, de mais humano e de mais nobre que a vida dos antepassados. E crer nisto, querer isto, é querer e crer no progresso.

Vão, porém, ainda mais longe os integralistas. Tendo recebido a noção do progresso social uma notável confirmação das modernas doutrinas evolucionistas, seria nesta matéria dum grande alcance para o integralismo poder provar que a biologia desmente hoje o conceito da evolução. E é ao que ele se julga autorizado pelas doutrinas biológicas de René Quinton. «*Evolução* já não significa *mudança, modificação,* mas antes *permanência, fixidez*». Assim diz Sardinha. Como se dissesse: caminhar já não significa mudar de posição, mas estar parado. Continua o integralista: «Toda a manobra afincada da Vida se empenha em manter integralmente as condições específicas da sua génese. É o princípio designado por *lei da constância original dos seres*... Em vez de se interpretar como a suscitação incessante dos seres para um aperfeiçoamento que se mede pela distância da monera ao homem, a Evo-

lução, perdido o seu conteúdo arbitrário e fantasioso, passa doravante a designar tão-sòmente uma aturada manobra de *permanência*. Não mais o *devenir* interminável de que tanto se utilizaram os padroeiros da utopia libertária, mas sim o respeito integral pelas condições primitivas da génese. A Vida *é*. E como *é*, procura perdurar, conservando com afinco a sua constância original». (Sardinha, *Valor da raça*, págs. 13 e 137). Passar de aqui à política é uma habilidade fácil para os hábitos de acrobatismo bio-sociológico dos actuais reaccionários. As doutrinas de Quinton, os senhores estão a ver, permitem afirmar que cada nação «assenta num inviolável *meio vital*, o qual consiste no equilíbrio constante das condições especiais de que o agregado brotou, valendo a alteração delas pela queda insanável do organismo». A primeira condição, pois, de toda a política científica é respeitar as primitivas instituições de cada povo, as que constituiram, por assim dizer, o seu «ambiente originário». Como dizia Rivarol, *res eodem modo conservantur quo generantur*.

Vamos mostrar: primeiro, que as pretendidas leis de René Quinton não passam por ora de simples hipóteses, muito engenhosas, certamente, mas destituídas daquelas condições de certeza e objectividade capazes de as erigir em leis científicas: são hipóteses interessantes, mas não hipóteses confirmadas e demonstradas, isto é, não são leis; segundo, que no caso de serem mais alguma coisa do que hipóteses e se imporem necessàriamente ao assentimento unânime dos sábios, elas seriam, apesar de tudo, *leis da evolução*, direi mesmo, as leis da evolução progressiva por excelência; terceiro, que a verdade dessas leis no campo da biologia não faria a sua verdade no domínio sociológico, e quando o fizessem, elas não poderiam ser interpretadas como pretendem os integralistas.

Mas antes de mais nada exponhamos a teoria nos seus traços mais gerais.

Segundo Quinton, a vida animal teria aparecido, no estado de célula, nos mares da época primária, a uma temperatura de 44° e numa concentração salina de 8 por 1000. Gradualmente foi arrefecendo o globo e aumentando a concentração salina dos mares, mas em cada um dos sucessivos períodos geológicos a vida suscitou sempre, para seu mais alto funcionamento celular, organismos animais em que o ambiente interior, o plasma sanguíneo, tem exactamente a mesma composição, concentração e temperatura do ambiente primitivo. Para realizar essas condições de origem, que são as condições *óptimas* da vida, esses seres tiveram de aperfeiçoar a sua organização anatómica; por isso eles representam, em cada momento da história do globo, o mais alto grau do desenvolvimento filogénico: são mecanismos caloríficos tanto mais aperfeiçoados quanto mais desfavoráveis são as condições calóricas do globo. Os outros, que em face do resfriamento da crusta, não puderam criar em si mesmos uma fonte de calor suficiente para atingir as condições da origem, são seres em franco declínio fisiológico, vivendo uma vida pouco intensa e como que degenerada. Por exemplo: os répteis vieram ao mundo nos terrenos primários, a essa temperatura de 44°, essencialmente favorável aos actos vitais. Não tinham sono hibernal, pois que então a temperatura se distribuía uniformemente pela Terra, e não havia estações. Mas o globo foi resfriando, e tomou, por exemplo, a temperatura de 42°. Os répteis, como animais de sangue frio, isto é, equilibrados tèrmicamente com o ambiente, tomam da mesma forma a temperatura de 42°. Quando a crusta terrestre passou às temperaturas de 35°, 30°, 20°, do mesmo modo os répteis baixaram a sua temperatura a 35°, 30°, 20°, pois não tinham maneira de reagir contra as condições térmicas exteriores. E como já existem estações, e no Inverno as temperaturas se tornam impróprias à intensa actividade vital, os répteis mantêm-se nessa época

num estado de profundo torpor e inactividade fisiológica, que é precisamente o sono hibernal. Mas enquanto isto se passa com os animais que ficaram répteis, outros seres (outros répteis?), não se sabe bem por que processo, adquirem maneira de reagir contra o gradual resfriamento do globo, transformando os seus organismos. A temperatura cai, *verbi gratia*, de 44° a 43°; seres são suscitados que podem exceder de um grau a temperatura exterior. Dá-se nova descida dum grau; desses animais, uns mantêm-se à temperatura de 43°, estacionando na linha ascensional da evolução; mas a outros é permitido exceder de dois graus a temperatura ambiente. E assim sucessivamente, a vida vai suscitando, em face do resfriamento cada vez maior do globo e a hostilidade crescente das condições naturais, organismos cada vez mais perfeitos, que realizam o *optimum* calorífico de 44°, e em que, portanto, o desequilíbrio térmico em relação ao ambiente é cada vez mais acentuado. Cabe desta feita às aves esse privilégio singular; ao contrário do que se poderia supor, elas representam o mais alto grau filogénico, pois que apareceram depois dos mamíferos e possuem uma organização anatómica consideràvelmente superior. Chegará, porém, um dia decerto em que as aves não possam mais cumprir este plano providencial da natureza, mantendo a temperatura «fatídica» de 44°: outros seres serão suscitados de organização ainda mais perfeita, e assim indefinidamente até à consumação dos séculos.

René Quinton expôs a sua doutrina no dia 7 de Março de 1907 perante a Société Française de Philosophie. De todos os lados incidiram sobre ela as mais vivas objecções. E estando presentes 26 membros da Sociedade, nem um só se sentiu obrigado a pronunciar-se abertamente pela doutrina. Segundo Houssay, «la théorie de M. Quinton paraît rentrer dans la catégorie des idées brillantes, difficiles à contrôler et à vérifier»; para Boule, «l'hypothèse de

constance originelle n'explique pas tous les faits actuellement connus et repose de plus sur un certain nombre d'assertions très contestables, dès qu'on les examine de près». Certo é que a maior parte das objecções não se caracterizaram pela força da argumentação nem pela inteligência da doutrina. Mas muitas delas são realmente subsistentes, e outras novas me permito acrescentar. Em primeiro lugar, está longe de se poder considerar como demonstrado o resfriamento gradual da crusta terrestre postulado pelas hipóteses de Quinton. O mais que se pode afirmar é que essa crusta tenha sido realmente produzida por um arrefecimento gradual do globo; mas desde o momento em que ela foi constituída e a vida fez a sua aparição, a única variação térmica que se pode admitir como cientìficamente provada é a da distribuição das temperaturas. Nada nos assegura, portanto, que a temperatura dos mares em que apareceu a primeira célula animal tivesse sido de 44°. («Quelle admirable précision!», exclama com razão o Sr. Boule). Além disso, a lei térmica só começaria a vigorar com os alantoídeos; todos os outros seres (que são a grande maioria) ou teriam surgido no mundo a essa hipotética temperatura de 44°, vindo portanto a existência no mesmo período da evolução do globo, ou teriam aparecido a temperaturas inferiores. No segundo caso, a lei biológica «suprema» aplicar-se-ia sòmente aos dois extremos da evolução animal: a célula primitiva e os organismos mais complexamente diferenciados. Nada preencheria este abismo! Só por um milagre inconcebível se pode admitir que a vida, tantos milhares de anos depois do aparecimento da primeira célula, caprichasse em produzir seres que realizassem as condições originárias; todo o enorme período intercalar se caracterizaria por um esquecimento total dessas condições, ao cabo do qual a «memória» delas apareceria por uma espécie de reminiscência miraculosa. Em todo o caso, a lei da constância

térmica só se aplicaria aos dois extremos da cadeia filogénica: no meio dela, que é a sua parte mais considerável, a vida obedeceria a outras leis. Não seria tirar às leis da constância o seu carácter universal e negá-las mesmo, pois que se não trataria afinal de constância, mas duma regra geral de intermitências, quebrada em certa altura por um regresso excepcional às primitivas condições? — No caso da primeira alternativa (isto é, em que todos os animais, fora os alantoídeos, tivessem surgido no mundo à temperatura de 44°), ter-se-ia de admitir que a maior parte da evolução filogénica se teria produzido num período de tempo incomparàvelmente inferior ao da evolução dos alantoídeos — posso mesmo dizer, no sentido que a geologia permite que se dê à palavra, como que instantâneamente. Parece ser esta afinal a ideia do Sr. Quinton [1], pois que nos diz: primeiro, que a primeira célula animal apareceu à temperatura de 44°; segundo, que os répteis apareceram a essa mesma temperatura de 44° (e assim tinha que ser, para se explicar, dentro da lógica da doutrina, a sua natureza de animais de temperatura variável). Ora, isto é inteiramente impossível, para não dizer inconcebível. Não se compreende como os vertebrados superiores, por mais lenta que realmente tenha sido a sua evolução, a tenham realizado num período que é medido, em termos de arrefecimento do globo, pela enorme distância que vai de 44° a 20°, e toda a restante série animal tenha evoluído nas mesmas condições de temperatura, isto é, no mesmo pequeno instante da vida do globo! E isto quando se sabe que os vertebrados superiores só apareceram nos tempos secundários, datando, pois, duma época que, comparada com a duração enorme dos períodos pri-

---

[1] É o que se depreende ainda da pág. 432 da obra de Quinton, *L'eau de mer milieu organique*, 2.ª ed., 1912.

mários, em que se fez a evolução dos animais inferiores, está na relação de um para três! E ainda haveria a dizer que, mesmo nesta segunda hpótese, a progressão desses animais se explicaria por causas inteiramente diversas da procura da constância térmica, pois que, tendo-se efectuado à mesma temperatura, outra teria sido a lei que a teria produzido. É pena que os senhores sábios de Paris se não tenham lembrado de opor estes argumentos às pretensões de Quinton.

Mas limitando-nos mesmo aos alantoídeos, não parece que o desenvolvimento térmico coincida em toda a sua extensão com a evolução filogénica: os carnívoros e ungulados, segundo os paleontólogos, são anteriores ao homem e aos macacos, e todavia a sua temperatura é mais elevada [1]. E ainda haveria a observar que a evolução das plantas não obedeceria às leis de Quinton, pois que não faria sentido algum falar então em constância térmica e do meio salino interior: as leis da evolução seriam radicalmente diferentes para os dois mundos da vida. E por que mecanismo reagiriam os animais contra a temperatura externa, e manteriam os *optima* de calor e concentração? Esse mecanismo fica, na doutrina de Quinton, absolutamente misterioso. Nas teorias de Lamarck e Darwin, compreende-se o processo evolutivo; apreendem-se as causas mecânicas que modificariam os organismos; aqui tudo é mistério: «causa final?», pergunta sinceramente o Sr. Quinton. Não seria mais científico explicar a progressão actualmente observada dos desvios térmicos em relação ao ambiente como a consequência necessária dum maior desenvolvimento fisiológico, produzido, aliás, por outro género de causas, pelas causas estudadas por Lamarck, por Darwin, por Nägelli ou por De Vries? A temperatura não

---

[1] Osburn, *Origine et évolution de la vie*, trad. fr., 1921, pág. 37.

seria um mero sinal da evolução, para deixar de ser o seu «critério» director? Desaparecia, pois, assim toda a ideia de constância: a temperatura animal iria aumentando porque iria progredindo a actividade fisiológica.

Temos, pois, contra a doutrina: gratuitidade do postulado fundamental, inverosimilhança das consequências, ausência absoluta de universalidade, qualidade «oculta» e misteriosa do mecanismo evolutivo. O mais que parece poder concluir-se dos estudos de Quinton é o reforçamento da hipótese de origem da vida num meio aquático ligeiramente salgado. Suponhamos, porém, que nenhuma destas dificuldades e objecções subsistiria contra as hipóteses de Quinton, e que estas deveriam ser admitidas como leis científicas demonstradas; deixariam elas por acaso de ser *leis da evolução?* A simples exposição que delas fizemos impõe forçosamente a negativa. Decerto que há uma constante que orienta e polariza todo o progresso vital dos organismos superiores: a composição, concentração e temperatura do ambiente interno. Mas para que essa constância se mantenha todos os organismos se aperfeiçoam. A própria conservação impõe aqui a necessidade do progresso. Mais do que a evolução lamarckiana e do que a evolução darwiniana, a evolução quintoniana é uma evolução progressiva. Efectivamente, nem a primeira, nem a segunda, com as suas leis do hábito e da selecção, implicam forçosamente uma ascensão sucessiva dos seres, pois que nenhuma dessas doutrinas garante um sentido único à evolução; esta não é, segundo elas, necessàriamente rectilínea: a acção do ambiente varia, evidentemente, com a natureza desse ambiente, e o conceito do mais apto só pode ser definido *a posteriori*. Pelo contrário, na doutrina quintoniana há, para os animais superiores, um sentido único da evolução, porque há uma grande causa aperfeiçoadora dos organismos: a reacção constante contra o crescente arrefecimento do globo. Acumulando-se as variações orgânicas

sempre no mesmo sentido, as formas vitais escalonar-se-iam segundo um único fio director, e a evolução seria ascensionista. Mais ainda: o quintonismo afirma a evolução vital mesmo na medida em que se produz a decadência, o deperecimento físico do globo; o progresso biológico seria, por assim dizer, a antítese do progresso cósmico. Haveria, pois, mais que um progresso *quand même:* um progresso *por isso mesmo,* originado pela hostilidade crescente das condições cósmicas. É um evolucionismo paradoxal e radicalmente optimista, que afirma o progresso por reacção. Quinton instala a vontade vitoriosa no próprio coração das coisas lutando contra as fatalidades naturais: para fugir ao deperecimento e à inércia, a vida engenhar-se-ia em produzir mecanismos cada vez mais perfeitos. — Onde foi encontrar o integralismo permanência e fixidez nesta audaciosa doutrina ascensionista? Teria realmente perdido com ela a palavra *evolução* o seu sentido tradicional?

E como demonstra agora ele a aplicação dessas leis ao domínio da sociologia? Porque é que, tendo a vida de manter as condições da sua génese para sua maior actividade celular, forçosamente terá a sociedade de conservar as condições da sua formação originária? Não implica essa transposição gratuita e forçada um «organismo» que o próprio Maurras é o primeiro a combater? E sendo as leis de Quinton leis da evolução, como provámos, o que é que se mantém e o que é que evoluciona indefinidamente nas sociedades? Pois quê!, os integralistas só aceitariam do quintonismo o que ele afirma de constância e negariam o que ele afirma do progresso?! A verdade, porém, é que, segundo diz o próprio Quinton, «cette tendance à maintenir les conditions originelles ne résulte pas d'un principe aveugle de conservation ou d'inertie». E o que é que nos obriga a assimilar ao ambiente interior dos seres vivos as instituições de cada povo? Não seriam também essas

instituições sujeitas ao progresso, como a organização anatómica dos animais, e não estaria noutra parte a constante social? Não parece, efectivamente, que as instituições e as funções sociais pudessem representar em caso algum o equivalente de propriedades fisiológicas fundamentais. Com tanta ou maior plausibilidade se poderia raciocinar assim: segundo Quinton, perante a variação de certas condições do ambiente, as espécies animais ou perseveram na sua antiga estrutura, e nesse caso não mantêm, com a temperatura primitiva, o máximo da vitalidade; ou conseguem conservar esse máximo de vitalidade, mas só à custa duma modificação da estrutura. A termos de fazer uma transposição sociológica, não diríamos, pois, que os animais que não variaram de estrutura, e por isso decaíram na vitalidade, correspondem às sociedades que ficaram invariáveis e tradicionalistas no meio das variações das técnicas e das ideias, e que os outros, os que mantêm o máximo de vitalidade, graças a uma modificação estrutural, correspondem às sociedades que variam nas instituições? Ponham onde está vitalidade *coesão social,* e tereis as ideias mesmo de Durckheim, ao concluir o igualitarismo da necessidade de manter essa coesão, *necessária a todas as sociedades,* ante o declínio dos sentimentos tradicionais ocasionados pelas modificações de estrutura das modernas colectividades. A coesão seria aqui o equivalente da temperatura original, e o declínio dos sentimentos tradicionais o equivalente do declínio térmico do globo. Se há uma transposição lógica, *provável* e consistente das leis da constância original, é esta mesma com que poderíamos expor as ideias de Durckheim.

Nenhumas destas dúvidas e interrogações se apresenta ao espírito dos integralistas. Sabem apenas, vagamente, que Quinton afirmou certa constância biológica, e transportam essa constância para o campo social, sem se darem ao trabalho de nos provar o justificado da sua trans-

posição e o que nas sociedades humanas se poderia equiparar, para efeitos de aplicação dessas leis, ao ambiente interior dos seres vivos, nem sobretudo nos explicar onde está na sociedade esse progresso indefinido que Quinton admite para as formas orgânicas. Aproveitam-se do que lhes serve e sobre o que lhes não serve fazem vista grossa: assim mutilam as ideias de que se pretendem inspirar. E todavia fácil é mostrar que a sua defesa do quintonismo os levaria lògicamente a aceitar a República que com essa doutrina pretendem combater. Porque na melhor hipótese, só poderíamos admitir a sua transposição se não negassem o progresso social, e nos provassem ainda que esse progresso se realizaria *para* manter as instituições primitivas. De cada povo? Não, porque se não trata nas doutrinas de Quinton da constância de cada ser vivo, mas da constância da própria vida. Exigir-se-ia, pois, que o progresso social se efectuasse *para* manter as instituições *absolutamente* primitivas, quer dizer, as instituições pré-históricas, as que se realizaram na *primeira* sociedade humana. Assim é que estaria certa a tradução das leis de Quinton em termos de sociologia. E a que nos levaria ela, a aceitar as vistas do integralismo? Precisamente à manutenção da República, de que ele se instituiu em tão irredutível adversário! Pois não é a República, segundo os integralistas, «a forma primária do governo», e não «preferem sempre os povos em via de formação as instituições democráticas» (1)? Aí tendes, pois, as «condições originárias» a que vos referis; a aceitar as vossas doutrinas, vós sois democráticos mesmo na medida em que sois quintonianos. Tendo ido à caça, fostes vós que caístes na esparrela; e não tendes remédio,

---

(1) Monsaraz, *Cartilha monárquica*, pág. 5. Creio inútil afirmar que esta assimilação da democracia moderna às formas antigas de governo assenta sobre analogias inteiramente superficiais, e que não há ninguém, hoje em dia, suficientemente informado, que reincida em as estabelecer.

amigos, senão abjurar contritamente do vosso quintonismo, se quereis ficar integralistas, para satisfação vossa e entretenimento de nós todos.

Mas não se vê que recorrendo a tais argumentações biológicas, absolutamente teoréticas e ilusionistas, o integralismo perde o contacto com as realidades mais imediatas, e despreza o terreno mais sólido de argumentação e o método mais positivo e mais científico? Se podemos ver a sociedade, por assim dizer, a olho nu, para que a olharemos então através das lentes deformadoras das analogias biológicas? Os reaccionários procedem como se para provar que o homem envelhece se pusessem a fazer estudos sobre as manchas do sol. É na história e pela história que se pode averiguar que o progresso existe; é na história e pela história que se pode determinar se esse progresso se tem ou não efectuado no sentido das aspirações democráticas. Negava-se diante de Demócrito a realidade do movimento. Demócrito, como única resposta, pôs-se a andar. Se a humanidade andou, para que serve aos senhores integralistas ir desencantar às suas biologias as razões profundas por que não pode andar? Não lhes responde a história como Demócrito? É ela aqui o grande *argumentum baculinum*. Que o movimento progressivo da humanidade é real, eis o que a ninguém pode oferecer dúvidas. Bastará comparar a situação do operário americano com a do ilota helénico. As formas da vida social têm vindo num progresso crescente, ainda que se não possa dizer contínuo, muito embora o neguem os integralistas. E se assim é, porque seria absurdo e contra todas as lições da experiência confiarmos do futuro uma mais completa realização da democracia?

Se o passado do homem foi longo, muito mais longo será porventura o seu futuro. Muito mais, pois que os dias que já passaram o farão, o hão-de esculpir e criar os dias que estão para vir. Pretender o contrário seria um erro

tão absurdo como afirmar que só as águas passadas teriam o privilégio da sedimentação. A humanidade continuará a engenhar-se em progressos sucessivos, não só para se conservar, como quer Quinton, mas para acrescer a sua potência de vida, para alargar o seu domínio sobre o universo, e para realizar, numa natureza, em certos aspectos surda e implacável, os destinos mais largamente e mais nobremente humanos. Esperemos, confiemos. Tenhamos no tempo uma grande fé. O simples facto de durar é para a humanidade uma grande promessa e uma grande esperança...

(Na *Seara Nova* de 1 de Abril de 1922)

VI. Nacionalismo e internacionalismo

O internacionalismo estaria implícito, a crer os reaccionários, nas concepções fundamentais da democracia; e essa pretensão é justificada, se se entende por internacionalismo, não a negação pura e simples das nacionalidades, mas a criação duma consciência, duma vontade e dum direito supranacionais que ponham termo ao estado de guerra entre as nações e instituam as pátrias em servidoras do mesmo ideal humano. Essa pretensão é justificada porque às ideias basilares da democracia repugna fundamentalmente a concepção dum nacionalismo estreito: a sua própria racionalidade exige que transcendam as fronteiras das nações e façam de cada democrata um «cidadão do mundo». De facto, elas não são «verdades francesas» ou «lorenas», como as de Barrès; são verdades humanas. É como homens, e não como alemães, franceses ou portugueses, é por participarmos da humanidade, e não da pátria, que nos sentimos livres e iguais. A natureza racional dessas concepções impede, pois, que as mutilemos, ou restrinjamos a sua esfera de aplicação. Pelo simples facto de se enunciarem, elas afirmam já a humanidade como um facto, elas tendem a criar uma aspiração social comum e uma maior pátria comum.

Eis-nos, pois, fixados quanto à *catolicidade* ou universalidade das aspirações democráticas. Não seria, porém, justificada a pretensão dos reaccionários se a este internacionalismo, que não destrói as pátrias, mas as conserva para as fazer servir o mesmo largo «patriotismo humano», se substituísse a concepção eliminatória de toda a ideia particular de pátria. Assim definido, é evidente que o internacionalismo se pode conciliar com a democracia; mas nenhum princípio lógico nos obriga a identificá-lo absolutamente com ela. Pode-se ser democrata, e ao mesmo tempo tão patriota como os mais patriotas dos integralistas: simplesmente nos é vedada, se queremos ser consequentes, toda a ideia de nacionalismo agressivo.

Não fizeram os integralistas esta elementar distinção. O seu sistema usual de crítica consiste precisamente em confundir todas as doutrinas sociais anti-reaccionárias, de maneira a transpor uma opinião particular em doutrina universal da democracia. A sua dialéctica é assim um tecido constante de sofismas, em que se toma a espécie pelo género, o acidente pela essência, o determinado pelo indeterminado. Não há nada mais fácil que ter a ilusão de se reduzir à impotência um adversário quando se começa por ignorar o seu próprio pensamento.

Os avançados teriam como um dos seus fins, diz-se num dos catecismos integralistas, «a unificação de todas as nações numa só, a que chamam Humanidade. Para se conseguir esse fim é necessário destruir todas as fronteiras e criar entre todos os homens uma solidariedade tão perfeita como se fossem irmãos. Este sonho, porém, é tudo quanto há de mais antinatural e inviável. A demonstração é fácil.

«Em primeiro lugar nós sabemos que não há dois indivíduos iguais, física ou moralmente... Transplante-se agora este modo de ser moral e físico para as *regiões*, e

verificar-se-á que os resultados são os mesmos. Nunca o temperamento dum algarvio, por exemplo, foi igual ao dum minhoto, como nunca um beirão foi igual a um estremenho. Outra verdade irrefutável, a que ninguém se lembrará de opor argumentos. Alargue-se agora este modo de ser das *regiões* para as *nações*, e os resultados são iguais: os espanhóis são diferentes dos alemães, dos russos, dos ingleses, dos belgas, como nós, portugueses, somos diferentes de todas essas raças. Não há povos iguais. Como pode então fazer-se a fusão de todos os povos numa nação só, a que se chama a *Humanidade?*» (Monsaraz, *Cartilha do operário*, p. 11).

A demonstração é fácil, afirmam os integralistas. Será, mas o seu conteúdo e «aparelho» dialéctico parecem encaminhar-se precisamente para a conclusão contrária. Se a realidade irredutível que o internacionalismo encontra diante de si é o facto de os povos serem diferentes, como é que essa realidade se acha demonstrada, ou mesmo esclarecida, pelas desigualdades entre os indivíduos ou as regiões? Tal afirmação poderia ser feita *d'emblée* e sem recorrer a qualquer espécie de analogia: é uma verdade de facto que ninguém se prestaria a contradizer. O recurso às analogias individuais ou regionais conduz, pelo contrário, inevitàvelmente, o espírito a concluir o carácter lógico do internacionalismo. Pensa-se naturalmente: como as diferenças entre os indivíduos não impedem a sua reunião em províncias, e as diferenças entre estas a sua reunião em nações, do mesmo modo as diferenças entre as nacionalidades não devem constituir um obstáculo à formação duma comunidade internacional. É para esta conclusão insofismável que concorrem lògicamente as peças do raciocínio integralista: na verdade eles procedem como se tivessem no pensamento a justificação do internacionalismo.

Depois o internacionalismo não toma naquele texto o seu sentido mais geral. Confunde-se a espécie com o género. A maior parte dos internacionalistas não pensa em fusão, mas em federação. Partem do princípio de que, diferentes como são os homens, há todavia entre todos eles ideias, sentimentos e interesses comuns, sendo, pois, necessário que alguma instituição organize essas ideias, satisfaça esses sentimentos, defenda esses interesses. Não querem a humanidade como conceito puro, vivendo duma simples existência ideal, num mundo de vazias abstracções; querem que a esse conceito corresponda uma organização efectiva, que a humanidade seja em acto e em presença, realizada e não apenas concebida. Anima-os uma grande sede de organização, a ideia prática de não deixar nada à aventura, nem no domínio das coisas nebulosas. Querem tornar a sociedade o mais possível orgânica e económica, sem conflitos nem desperdícios, realizando a *ordem* suprema. Como já tive ocasião de dizer, a ideia de *ordem* é a ideia-mãe de todo o socialismo.

A criação duma «ordem humana», duma Pátria internacional, não destrói as pátrias particulares, como a criação duma «ordem nacional» não destruiu os indivíduos que constituem as nações. Ela é, pelo contrário, a garantia completamente eficaz da sua existência. O estatuto jurídico supranacional terá os efeitos do estatuto jurídico nacional: assegurará os direitos legítimos de todas as nações, isto é, todos os direitos que se não oponham aos direitos comuns e aos interesses comuns da humanidade. Terminará assim o regime, aliás, inteiramente fictício, da soberania nacional absoluta; mas terminará da mesma forma o regime da violência e da agressão, ou o da «protecção» dos pequenos pelos grandes Estados. Nas circunstâncias actuais os povos mais fracos estão sempre sujeitos às surpresas da força e da audácia, e para se premunirem

contra elas mister lhes é sacrificar em alianças com as grandes potências uma parte considerável da sua soberania. Para maior proveito da humanidade? Não, para benefício exclusivo dessas grandes potências. Os internacionalistas querem terminar com estas violências e estes vexames, estas soberanias irrisórias, estas esferas de influência, estes particularismos hostis, estas combinações frustes ou artificiais: para toda a nação o direito de viver em liberdade e dignidade, com a condição essencial de não lesar os interesses humanos. As nações não devem ser soberanas na sociedade mundial senão na medida em que os indivíduos o são na nação. Não há ordem possível, nem organização possível do mundo, nem criação possível duma moral humana, sem a renúncia definitiva a essa fantasmagoria jurídica da soberania nacional absoluta. Desejar, pois, como os integralistas, o prosseguimento dos nacionalismos irredutíveis e do estado de guerra entre os povos, será defender uma doutrina consagradora dos «imperialismos», não será nunca, em caso algum, uma doutrina conservadora de todas as pátrias. A atitude «guerreira» dos nossos reaccionários lembra a dos cordeiros que, em face dos lobos, se pusessem, como Zarathustra, a cantar o louvor da força. «Meus irmãos — diriam eles — os cordeiros foram feitos para a guerra!» Que os pobres animais não continuem a cantar, com tanta ingenuidade, o triunfo da goela que os há-de engolir...

O erro implícito em todas estas doutrinas antipacifistas está em se conceber o patriotismo como fundado na *oposição* entre o interesse duma pátria e o de todas as outras, e em não se conceber outra espécie de glória, sempre que a existência histórica duma nação está em causa, senão a glória militar. Mas à ideia de oposição, de luta, de antagonismo, tem-se vindo substituindo na consciência social a ideia de cooperação e de serviço; e todos os

espíritos concebem hoje muitos mais caminhos para a glória que os que são juncados de cadáveres. Uma pátria será tanto maior e mais bela, não quanto mais prejudicial e inumana for para as outras, mas quanto mais tiver feito por elas, quanto mais tiver servido a causa comum da humanidade. Assim, quando pensamos na glória duma nação, não invocamos as suas batalhas e os seus guerreiros, mas invariàvelmente pensamos nos nomes dos grandes poetas, dos grandes sábios, dos grandes inventores, daqueles que contribuíram para aumentar o património do mundo em ciência e em beleza. Não é com Jena, com Austerlitz que vence a França, mas com Hugo e Pasteur. Kant, Goethe, Roentgen, Einstein valem mais, aos olhos de todos, que Sadowa e Sedan. E em Camões, a mão sagrada para Portugal e para o mundo não é a que teve a espada, mas a pena. São homens assim, criadores de vida, e não semeadores de morte, que ganham as batalhas que nenhuma vitória futura destruirá. Sempre, pois, que, esquecendo o conflito das ideias políticas, pensamos como homens dentro da humanidade, e concebemos em si mesma a glória duma nação, procedemos todos como internacionalistas, consideramos a glória, por assim dizer, *sub specie humanitatis;* como se afinal para todos nós o interesse supremo de cada pátria e o seu mais belo título de glória consistisse em mostrar que é para o bem do mundo que ela existe.

Contra os partidários do nacionalismo estreito e do vago, «caótico» internacionalismo, sustentamos que patriotismo e cosmopolitismo se podem conciliar, melhor ainda, que se auxiliam mùtuamente. Num artigo da *Alma Nacional,* em Março de 1910, afirmámos, contra aqueles, que amamos tanto mais a nossa pátria quanto mais nela pomos de universal, e contra estes afirmámos que o amor só pode dilatar-se e sublimar-se por uma série de experiências con-

cretas e de descobertas sucessivas: ele alargar-se-ia por ondas concêntricas, como as que faz uma pedra ao cair na superfície dum lago. É impossível amar um ser sem que ele se torne um centro de simpatia universal: as próprias florinhas do campo e as estrelas são amadas em todo o amor verdadeiro. É impossível amar uma grande ideia sem que esse amor se aplique a todos concretos e a seres limitados, sem que as nossas fibras hajam estremecido ao contacto do mais próximo e do mais imediato: só o amor do limitado nos pode iniciar no amor do universal. E por outro lado o amor duma ideia, a ligação dum sentimento particular a um sentimento mais geral fortifica e sublima aquele sentimento. Tivemos o prazer de ver defendidos os mesmos pontos de vista por dois pensadores franceses em obras publicadas ulteriormente ao aparecimento daquele artigo: um, Fouillée, na sua *Démocratie politique et sociale en France* (1910); outro, Rauh, nos *Etudes de morale* (1911). Escreve aquele: «C'est une loi psychologique que les sentiments vont du concret à l'abstrait, du particulier au général. L'amour de la famille est donc une nécessaire initiation à celui de la patrie, l'amour de la patrie est une nécessaire initiation à celle du genre humain» (1). Fouillée atende apenas a um aspecto da questão; Rauh é mais compreensivo: «Non seulement il n'y a pas de raison d'abandonner... l'idée internationaliste, mais cette idée et l'idée nationaliste peuvent s'aider l'une l'autre... Étant donné que la patrie existe, on peut dire qu'elle servira à développer des sentiments plus généraux. Il n'y a donc aucune raison de rejeter l'homme en dehors de la tradition nationale. Au contraire, il semble que l'homme habitué à se détacher de lui-même devienne plus

---

(1) Fouillée, *La Démocratie politique et sociale en France*, pág. 88.

apte à concevoir le sentiment international. Inversement, une idée qui dépasse le sentiment patriotique est un moyen excellent de le développer. C'est une loi de psychologie courante qu'un sentiment individuel se fortifie en se reliant à un sentiment plus général... Un homme qui croit défendre une idée en défendant son pays a plus de force» (1).

Mais ainda: se há país em que o internacionalismo constitua o próprio veio das mais altas tradições nacionais, esse país é precisamente o nosso. É porque descobrimos o mundo e nos demos ao mundo, porque por ele nos andámos «repartindo», porque comungámos no universal, que Portugal existe ainda na história. O nacionalismo português desconhece, pois, com os verdadeiros interesses da nacionalidade, que apenas se coadunam com um estado de paz internacional, as mais belas e gloriosas tradições nacionais, que foram sempre as cosmopolitas. Sermos internacionalistas constitui, pois, para nós, em tudo e por tudo, a única maneira de guardarmos para com o espírito da nossa pátria uma inteira fidelidade.

Dito isto, está dito o essencial. Porque, depois de tão duras experiências, e da lição da última guerra, só um sorriso pode acolher a doutrina integralista segundo a qual a guerra fora criada «para nos purificarmos no sangue e no fogo» (Rolão Preto, *A Monarquia é a restauração da inteligência,* pág. 8) e que é ela, «na verdade, a grande escola da virtude e do sacrifício, devendo ter o primeiro lugar na consciência de cada cidadão» (Almeida Braga, *Monarquia,* n.º 75). Estas coisas enormes já hoje se não contradizem: seria duvidar da inteligência do leitor supor que não é capaz de encontrar por si mesmo o comentário adequado.

---

(1) Rauh, *Études de morale,* pág. 331.

Se, deixando a esfera do ideal, nos colocamos no domínio das realidades, veremos que são os próprios interesses económicos que abatem cada vez mais as fronteiras das nações. O mal-estar dum membro social repercute-se imediatamente, no estado actual do mundo, sobre todo o corpo social. Condena-nos a necessidade a sermos irmãos siameses; somos obrigados à fraternidade pela própria natureza das coisas. Terminou a lei do isolamento; vivemos, quer queiramos, quer não, sob a lei irremissível da solidariedade. A fraternidade ou a morte; a paz ou a miséria; a federação humana ou a ruína da civilização humana, tais são os dilemas que nos põe o estado actual do mundo. Desconhecer isto ou proceder como se o desconhecêssemos, é querer fechar os olhos às realidades ou atirarmo-nos de cabeça para o abismo.

Significa isto que devemos querer o nosso país desarmado ante uma Europa armada? Ou que, sendo o nosso território invadido ou o património nacional ameaçado, cruzemos os braços em obediência a um pacifismo contraditório? Significa isto que, quando uma nação queira pôr em prática (como foi o caso da Alemanha) os seus sonhos de domínio universal, hajam as pátrias de curvar a cerviz como servidoras incondicionais do ideal cosmopolita? Não é isso que está no nosso pensamento. Dos pacifismos à Romain Roland se alimentam na verdade todos os imperialismos. Não se trata de oferecer a outra face, como Cristo, mas de impedir por todas as formas a agressão e a violência. Aconselhar a inércia perante a guerra ofensiva é trabalhar para a sua vitória; é fazer o jogo dos guerreiros; é, no fim de tudo, combater pela perpetuação da guerra. *A luta defensiva é, pois, o único procedimento que se coaduna com o ideal pacifista:* também ela impede, a seu modo, o triunfo da violência.

É este o pacifismo que o escritor defende e pratica. Se, porém, o país em que nasceu intentasse agredir qual-

quer nação, ele saberia resistir aos impulsos do nacionalismo criminoso; e como aqueles altos espíritos que na Alemanha em guerra fizeram ouvir a sua livre voz de verdade sobre a fúria das paixões, diria as palavras humanas de condenação e justiça. É que o seu patriotismo faz-lhe apenas desejar que a sua pátria aumente o património de todas as Pátrias; que ela seja, não a mais odiada ou a mais temida, mas a mais digna de ser amada; que sirva, melhor que todo o mundo, o interesse do mundo. Ele está pronto a prosternar-se ante o altar da pátria; mas com a condição de que o incenso que nele se queime se erga em holocausto da universal humanidade.

(Na *Seara Nova* de 1 de Julho de 1922)

Deveria seguir-se: *O Sufrágio e a Competência na Democracia,* mas Raul Proença nunca continuou esta série. *(N. do Ed.)*

BIBLIOGRAFIA

LUÍS DE ALMEIDA BRAGA. *O Culto da tradição.* 1916.

CAETANO BEIRÃO. *Uma Campanha tradicionalista.* 1919.

FÉLIX CORREIA. *A última quimera.* 1919.

ALBERTO MONSARAZ, editor. *Cartilha do operário.* 1919. — *Cartilha monárquica.* 1919.

ANTÓNIO SARDINHA. *O Valor da raça.* 1915.

LUÍS TEIXEIRA NEVES. *A Crise da Democracia.* 1919.

A. XAVIER CORDEIRO. *O Problema da vinculação.* 1917.

Monarquia, jornal. 1917.

Nação Portuguesa, revista.

A Questão ibérica, obra colectiva. 1916. (Colaboração de ANTÓNIO SARDINHA, HIPÓLITO RAPOSO, L. DE FREITAS BRANCO, JOSÉ PEQUITO REBELO, RUI ULRICH, A. XAVIER CORDEIRO, VASCO DE CARVALHO e LUÍS DE ALMEIDA BRAGA).

PARA UM EVANGELHO DUMA ACÇÃO IDEALISTA NO MUNDO REAL

(A propósito de «La Trahison des Clercs» de Julien Benda)

I. O Livro [1]

La Trahison des Clercs...

E a minha primeira dificuldade — confesso-lhes — foi a de encontrar para essa palavra *clerc* uma tradução adequada. *Clérigo* seria, é óbvio, excessivamente restrito, e *letrado* vago de mais; não tive, porém, remédio senão inclinar-me por esta última versão, na falta de um vocábulo da nossa língua que, como o *scholar* inglês e o *clerc* francês, pudesse exprimir com inteira propriedade a espécie de sacerdócio moral e intelectual, de *cléricature,* que Benda subentende. Restava-me ainda o recurso de dizer *director de consciências* — mas a expressão restringiria consideràvelmente a compreensão do termo, embora este não tenha sempre na linguagem do autor (o que começa logo por ser lamentável, num livro onde se não trata senão dos *Clercs* e da sua traição) uma significação perfeitamente delimitada.

Eis como o autor introduz a sua tese:

«Conta Tolstoi que uma vez, sendo oficial, ao ver um dos seus camaradas bater num homem que se afastava da formatura, se lhe dirigiu nestes termos: «Não se enver-

---

(1) Julien Benda, *La Trahison des Clercs,* Grasset, 1927.

gonha de tratar assim um seu semelhante? Não leu por acaso o Evangelho?» Ao que o outro retorquiu: «E o senhor não leu os regulamentos militares?»

«Tal é a resposta que obterá sempre o espiritual ao querer reger o temporal. Parece-me bastante atilada. Os que conduzem os homens à conquista das coisas nada têm que ver com a justiça e a caridade.

«Parece-me todavia também importante que existam homens, mesmo sob pena de serem escarnecidos, que incitem os seus semelhantes a aderir a religiões diferentes da do temporal. Ora os que tinham o encargo dessa missão, e a que chamo os *Clercs*, não só a não continuam já a exercer, como exercem a missão contrária. A maior parte dos moralistas escutados na Europa de há cinquenta anos a esta parte (e especialmente os escritores franceses) incitam os homens a desprezar o Evangelho e a ler os regulamentos militares.

«Este novo ensino parece-me tanto mais grave quanto ele se dirige a uma humanidade que, por seu próprio alvedrio, se coloca hoje no temporal com uma decisão desconhecida até estes dias.»

Para demonstrar esta tese, começa Benda por nos evocar o formidável «aperfeiçoamento moderno das paixões políticas» — quer dizer, o acréscimo extraordinário da sua extensão e da sua potência —, embora devamos já reter na memória que no decurso da sua obra ele se refere exclusivamente às paixões de raça, de classe e de nação. Esse aperfeiçoamento vê-o ele na universalidade que tomaram essas paixões (sendo lícito dizer que não há hoje na Europa uma alma que não participe, ou não creia participar, de uma delas ou de todas três), na sua coerência (pela formação de massas passionais compactas), na sua homogeneidade, precisão, continuidade e condensação, na sua preponderância sobre as outras paixões (*politique d'abord — politique partout, politique toujours, politique*

uniquement), e finalmente na consciência que elas tomam de si mesmas e dos seus egoísmos específicos, como acontece hoje à burguesia, descobridora de uma *mística* própria da sua classe. O progresso veio ainda do carácter mais passional que têm essas paixões, o que levou o patriotismo, por exemplo, a afirmar-se como uma forma de alma especial que se opõe a outras formas de alma — novidade formidável destes tempos, que põe, por assim dizer, as nações, dentro da sua própria alma e nas suas esferas de cultura, em pé-de-guerra permanente. Novidade formidável, disse, que não se vira ainda em nenhuma época histórica: com Roma, vencedora da Grécia, mas admiradora do seu génio; com os «bárbaros» Ataulfo e Teodorico, invasores de Roma, mas respeitadores da sua cultura; com o duque de Alba, fazendo tudo para pôr em segurança os sábios das cidades da Holanda contra as quais ele fazia marchar as suas legiões; com os pequenos Estados da Alemanha aliados a Frederico II contra a França, mas adoptando mais do que nunca as suas modas e as suas ideias; com a Convenção, que, em plena luta com a Inglaterra, lhe enviara uma deputação para a adopção do sistema métrico decimal. Finalmente, essas paixões ainda recebem um acréscimo considerável de potência com as pretensões científicas das doutrinas que constituem a sua expressão intelectual, afirmadas em nome da mais segura e mais pura ciência ou da mais irremessível necessidade histórica. «Sabe-se que segurança — observa o autor da *Trahison des Clercs* —, que rigidez, que inumanidade, bastante nova na história das paixões políticas, e de que o monarquismo francês é um excelente exemplo, tal pretensão dá hoje a essas paixões.» E conclui: «Em superfície, como em profundidade, em valores espaciais, como em força interna, as paixões políticas atingem hoje uma perfeição que a história não conhecera ainda. A idade actual é pròpriamente a idade do político».

Passando a estudar a *significação* deste movimento, o autor começa por pensar poder reduzir as paixões políticas a duas vontades fundamentais, sempre referidas a um grupo de homens: primeira, a de possuir um *bem temporal* (territórios, bem-estar material, poder político); segunda, a de se sentir como *distinto* em relação a outros homens. As paixões políticas seriam, portanto, para Benda, a expressão do particularismo e da temporalidade humanas, e opostas, pois, logo *d'emblée,* ao domínio do Universal e do Espiritual. Ficaremos com o direito de perguntar se não existem outras paixões políticas, que, não aspirando à satisfação de um *interesse* ou de um *orgulho,* tenham precisamente por fundamento uma crença espiritual e a vontade de se colocarem no universal, mas não temos, desde agora, o direito de ignorar a que espécie de paixões políticas se refere Benda — com a condição, porém, de não pretender aplicar às que ficam para fora do campo restrito em que ele se circunscreve as considerações que julga poder referir-lhe. Sendo assim, é evidente que as paixões políticas — ou mais precisamente, as paixões de raça, de classe ou de nação — são essencialmente *realistas,* ao passo que «toda a existência que despreza aqueles dois desejos, «toda a existência que não procura senão um bem do espírito ou se afirma sinceramente no universal, se coloca por isso mesmo *fora do real.*»

Ora o homem do nosso tempo não só se coloca no real, como toma uma clara consciência dessa tendência e afirma a sua intenção de a não abandonar, desprezando o universal humano, os princípios abstractos e os «fantasmas metafísicos».

Perante estas tendências profundas das massas, o que faz agora o Letrado? Reage ou deixa-se levar? Modera ou impulsiona? Contraria esse movimento realista, colocando-se na sua missão essencial e tradicional? Não, e eis aqui em que consiste a sua *traição* — porque se converte

no seu propagandista, no seu doutrinário e no seu apóstolo, tornando-se a voz persuasiva, insinuante e prestigiosa por que ele se exprime, o espelho que lhe confere a plena consciência de si mesmo, o sistema intelectual que o organiza, e que, dando-lhe toda a espécie de ressonâncias e sugestões, o reforça e consolida, aumentando a sua força dinâmica. Ora isto representa uma *revolução capital* da história. «De facto, desde há mais de dois mil anos que eu vejo uma série ininterrupta de filósofos, de religiosos, de literatos, de artistas, de sábios — pode-se dizer quase todos até estes últimos tempos — cujo movimento consistiu numa oposição formal ao realismo das multidões. Para falar especialmente das paixões políticas, esses letrados opunham-se a elas de duas maneiras: ou, inteiramente desviados dessas paixões, davam, como um Vinci, um Malebranche ou um Goethe, o exemplo do amor pela actividade puramente desinteressada do espírito, e criavam a crença no valor supremo dessa forma de existência; ou, pròpriamente moralistas e atentos ao conflito dos egoísmos humanos, pregavam, como um Erasmo, um Kant ou um Renan, sob os nomes de humanidade ou de justiça, a adopção de um princípio abstracto, superior e directamente oposto a essas paixões... Graças a eles, pode-se dizer que, durante dois mil anos, a humanidade fazia o mal, mas honrava o bem. Esta contradição era a honra da espécie humana e constituía a brecha por onde podia insinuar-se a civilização». Assim, até aos nossos dias, o conjunto dos homens de pensamento, ou ficava inteiramente estranho às paixões políticas, como um Goethe, ou adoptava, como Voltaire, perante elas uma atitude crítica, ou, mesmo quando as tomava a peito, como um Rousseau, um Maistre, um Chateaubriand, um Lamartine, digamos, um Michelet, o fazia «com uma generalidade de sentimento, uma afeição pelas vistas abstractas e um desdém do imediato, que excluem pròpriamente o nome de paixão».

Mas no fim do século XIX produziu-se uma modificação capital: os Letrados, longe de continuarem a exercer a sua função de freios ao realismo dos povos, tornaram-se nos seus estimulantes. «Basta citar os Mommsen, os Treitschke, os Ostwald, os Brunetière, os Barrès, os Lemaître, os Péguy, os Maurras, os D'Annunzio, os Kipling, para convir em que os letrados exercem as paixões políticas com todos os característicos da paixão: a tendência à acção, a sede do resultado imediato, a preocupação exclusiva do fim, o desprezo pelo argumento, a *outrance*, o ódio, a ideia fixa...»

Onde a adesão do Letrado dos nossos dias parece a Benda particularmente nova e cheia de consequências é no que se refere à paixão nacional. Nos tempos anteriores, essa paixão tinha uma base racional, mostrava-se capaz de julgar o seu objecto, de lhe proclamar os erros. E o ilustre pensador lembra as censuras de um Cícero à destruição de Corinto; de um Fénelon ou de um Massillon a certas guerras de Luís XIV; de um Voltaire à destruição do Palatinado; de um Renan às violências de Napoleão; de um Buckle à intolerância da Inglaterra para com a Revolução Francesa; mesmo de um Nietzsche às brutalidades praticadas pelos alemães na guerra de 1870. Estava reservado ao nosso tempo ver homens de pensamento, ou que se dizem tais, fazer profissão de não submeter o seu patriotismo a nenhum *contrôle* racional, dizer, com Barrès, que, «mesmo que a Pátria não tenha razão, devemos dar-lha», declarar traidores ao país os seus compatriotas que conservam a liberdade de espírito, ou, pelo menos, da palavra, proclamar, acrescentaremos, interpretando um pouco mais livremente o pensamento de Benda, a infalibilidade, a omnipotência, a eternidade da Pátria, dotando-a assim de atributos pròpriamente divinos e equiparando-a, heràticamente, a Deus. Erro tanto mais estranho e heresia tanto mais monstruosa quanto é certo que os

letrados por excelência, os *clercs* na sua mais restrita expressão — os clérigos ou homens da Igreja — falam exactamente a mesma linguagem, excluindo o sentimento nacional de todo o direito de crítica, *mesmo de toda a crítica que se fosse tentado a fazer em nome dos mandamentos da Igreja e dos preceitos religiosos.* Ainda mais uma vez interpretando o pensamento do autor, podemos dizer que o Terrestre se sobrepôs inteiramente ao Divino, *mesmo nos servidores do Divino,* e que Cristo foi mais uma vez crucificado, na Ideia, pelos seus apóstolos. «Estava reservado aos modernos fazer da Cidade — e pelas diligências dos seus letrados — uma torre que desafia o Céu».

E neste delírio realista, o nacionalismo toma um acento de ódio e uma nuança de particularismo extreme. Odeia-se o estrangeiro, até na sua própria cultura, nacionaliza-se a alma, fala-se de uma ciência alemã e de uma inteligência francesa como de coisas absolutamente específicas. (Permita-se-me a seguinte observação: parece que o particularismo absurdo de certos nacionalistas só ficaria inteiramente satisfeito com a constituição de um *nacionalismo celular,* ou mesmo *molecular,* que separasse irredutìvelmente em um sem-número de humanidades distintas aquela Humanidade com *H* maiúsculo de que troça Daudet e por que morreu Cristo. Só um óbice existiria: é que não se poderia então talvez admirar e copiar Maurras e Mussolini!) Continuando, Benda afirma que se chegou ao paradoxo de querer fixar o Espírito ao próprio solo, o que equivale a declará-lo bom *na medida em que ele recusa desprender-se da terra.* É de origem alemã esta heresia, mas fez já a conquista do globo; de onde podermos dizer que «sob o modo do espiritual, a vitória da Alemanha no mundo é presentemente completa».

Mas os Letrados não se limitam a partilhar as paixões políticas: introduzem essas mesmas paixões nas suas actividades de letrados, e são poetas políticos, romancistas

políticos, historiadores políticos, críticos políticos, metafísicos políticos, «transformando numa megera ocupada em clamar a glória de seus filhos a virgem patrícia que honrava os deuses». E com uma ciência e uma consciência que farão o espanto da história, viu-se aqueles cuja pregação durante vinte séculos consistira em humilhar as paixões realistas em proveito de qualquer transcendência, colocarem-se obstinadamente no real, exaltando o amor do particular, a vontade dos homens de se sentirem distintos, chegarem a declarar os gostos nacionais, *bons ou maus*, segundo a expressão de Maurras, «os únicos juízes e modelos da nossa vida», e a fazer até de Cristo um apóstolo do nacionalismo [1]. A mesma pregação quanto às classes, a mesma irredutibilidade absoluta, sustentada pelas *Reflexões sobre a violência* de um Sorel, e que no mundo actual deu esses espectáculos que são o bolchevismo russo e o fascismo italiano, ambos negadores de um espiritual e de um universal humanos. Dia a dia se vai cavando assim um abismo entre os homens, por uma intenção deliberada dos seus Condutores.

Não se limitam, porém, ainda a isto, os Letrados. Não é só o amor do universal que eles renegam, é também o amor do espiritual. Vimo-los persuadidos de que os Estados não são fortes senão porque são autoritários, fazer a apologia do arbítrio e dos governos autocráticos, não terem anátemas bastantes para as instituições de base de

---

[1] «O que impressiona antes de mais nada, quando Jesus permite pagar o tributo a César ou recusa a coroa que a multidão lhe oferece no deserto, é muito menos a sua prudência e o seu desinteresse que o seu patriotismo... O primeiro carácter da pregação de Jesus é o seu carácter absolutamente nacional...» (P. Ollivier, *Les Amitiés de Jésus*). E não houve, creio, nenhuma decisão superior que declarasse monstruosamente herético esse insulto ao Homem-Deus, vindo à terra para resgate e redenção da Humanidade, e assim degradado em patriota israelita, nacionalista da *Action Française e camelot du roi.*

discussão e de liberdade. «A estigmatização do liberalismo é uma das coisas deste tempo que mais espantará a história, sobretudo da parte dos homens de letras franceses... É conhecida a admiração de um exército inteiro de «pensadores» de todos os povos pelo governo italiano, que põe simplesmente fora da lei todos os seus concidadãos que o não aprovam. Até aos nossos dias, os educadores da alma humana, discípulos de Aristóteles, instigavam o homem a combater todo o Estado que fosse uma facção organizada; os discípulos dos senhores Mussolini e Maurras aprendem a venerá-lo».

A estas mesmas doutrinas se prendem as teorias modernas que pregam o respeito exclusivo do *facto* (realistas da *Action Française*), embora só entrem, para elas, na categoria do facto o que está de acordo com as suas opiniões preconcebidas; a afirmação dos direitos do costume, da história, do passado; do pragmatismo e utilitarismo das morais de circunstância, em que os educadores da alma humana tomam afinal o partido de Calicles contra Sócrates; e — o que é mais singular ainda na boca de Letrados, pois que equivale a pronunciar a absoluta inutilidade da sua função, e a desconhecer que o princípio da acção moral é precisamente criar o seu objecto, afirmando-o — a imperfectibilidade do homem.

Quais são, porém, as causas desta mudança de atitude?

Benda aponta várias. Entre elas as que, por um lado, o mundo moderno fez do Letrado um cidadão, sujeitando-o a todos os encargos que esse título pressupõe e interessando-o assim directamente pelo Estado, enquanto, por outro, os agrupamentos nacionais tomaram em todo o decurso do século XIX uma consistência que antes se lhes não conhecia. Está, porém, longe de atribuir uma influência decisiva a esses dois factos, cuja acção pressuporia, segundo ele, uma simplicidade, uma candura ou

naïveté que não acha natural em homens de letras. Julga mais fortes o interesse de carreira, por os escritores só adquirirem uma grande glória quando tomam uma atitude política; o desejo de «agir», de não serem apenas homens «sentados», de terem uma vida que se assemelhe à dos «heróis» e não à dos «escribas»; e sobretudo, para os escritores reaccionários, aqui sobretudo visados, a «vontade de agradar à burguesia, que é quem faz as famas e dispensa as honras». Sobre este ponto o autor cita o caso de Barrès, que, «tendo começado pelo grande intelectualismo céptico, viu a sua estrela temporal centuplicar de grandeza, pelo menos no seu país, no dia em que se fez o apóstolo dos "preconceitos necessários"». (Isto faz-me pensar um pouco em alguns antigos teorizantes do anarquismo em Portugal, cuja conversão às paixões burguesas lhes valeu saírem do quase anonimato a que a mediocridade do seu espírito e a vulgaridade do seu talento irremediàvelmente os condenariam). Mas há também a entrar em linha de conta, segundo Benda, com o aburguesamento do próprio escritor moderno, «pourvu de toute l'assiette sociale» e de toda a consideração que definem o estado de burguês; com o aperfeiçoamento do romantismo, que levou os escritores a tratar os temas que podem prestar-se literàriamente a atitudes impressionantes, a compreender que «as doutrinas da autoridade, da disciplina [1], da tradição, o desprezo do espírito de liberdade, a afirmação da moralidade da guerra e da escravatura se prestam a atitudes rígidas e

---

[1] Não compreendo como Benda, ordinàriamente tão lúcido, pode aqui incluir a autoridade e a disciplina entre os princípios antidemocráticos. Sem elas, nenhuma forma concreta de sociedade me parece possível. Devemos atribuir o lapso, como é natural num homem deste espírito — e isso se depreende, aliás, de toda a obra do ilustre pensador —, a uma notação rápida e de circunstância das doutrinas autocráticas. A verdade é que há tanta diferença entre autocracia e autoridade como entre licença e liberdade, demagogia e democracia, clericalismo e religião, etc.

arrogantes, infinitamente mais capazes de impressionar a alma dos simples que as sentimentalidades do liberalismo e do humanitarismo»; com o predomínio da sensibilidade artística sobre a sensibilidade e a «haute tenue» intelectual que faz preferir as realidades concretas às concepções abstractas e de pura razão de que a ideia de justiça é o modelo; com o abaixamento da cultura clássica, das humanidades, as quais, como o nome o indica, ensinam essencialmente, pelo menos desde o Pórtico, o «culto do humano sob o modo universal»; com a sede de sensação que fazia dizer a Barrès: «Fui atrás do bolangismo como atrás de uma fanfarra» (comparar com o prestígio dos grandes cortejos e procissões fascistas); e, por fim, com a irritação provocada pelos «clichés» de 1848, no seu idealismo iluminado e na crença no reino imediato da justiça e do amor, não se contentando os Letrados em corrigir a atitude idealista desse movimento, antes «lançando, pelo contrário, o seu anátema sobre toda a articulação idealista, seja ela qual for, mostrando assim uma impotência em distinguir as espécies, uma incapacidade de se elevar da paixão ao juízo, que são apenas mais um aspecto da perda que neles se fez dos bons costumes do espírito».

«Em resumo — conclui —, ao observar a humanidade de hoje sob o ponto de vista do seu estado moral, tal como ele se manifesta na vida política, vejo: primeiro, uma massa em que a paixão realista com as suas duas grandes forças — a paixão de classe, a paixão nacional — atinge um grau de consciência e de organização desconhecido até aos nossos dias; segundo, uma corporação que, oposta outrora a este realismo das massas, não só se não opõe a ele, ma o adopta, proclama a sua grandeza e moralidade; numa palavra, uma humanidade que se entrega ao realismo com uma unanimidade, uma ausência de reserva, uma santificação das suas paixões, de que a história não dera ainda outro exemplo... O homem de ciência, o artista,

o filósofo, estão hoje tão vinculados à nação como o lavrador e o comerciante; os que fazem no mundo os seus valores fazem-no para a nação; os ministros de Jesus defendem o nacional. Toda a humanidade se tornou secular, mesmo os *clercs*. Toda a humanidade seguiu Lutero, mesmo Erasmo.»

Os prognósticos de Benda são reservados, inclinam-se mesmo para o pessimismo. Uma humanidade assim tão totalmente realista, em que cada grupo se afunda cada vez mais na consciência do seu interesse particular e se faz dizer pelos seus moralistas que é sublime na medida em que não conhece outra lei senão esse interesse, para onde caminha ela? Uma criança o diria: caminha seguramente para a guerra mais total e mais perfeita que o mundo ainda viu — aquela guerra cósmica e ultraviolenta que profetizava Nietzsche. «E de facto basta pensar, no que diz respeito à nação, na Itália, no que diz respeito à classe, na Rússia, para reconhecer até que perfeição ainda desconhecida pode ser levado o espírito de ódio contra o que não é o próprio grupo por um realismo consciente e, enfim, liberto de toda a moral não prática.» Contra esta pregação e este espírito pouco valor lhe parecem ter os tribunais supernacionais, as Sociedades de Nações, os pacifismos de pretensão cientista, que fundam o desejo de paz no interesse bem entendido, etc., porque só uma transformação radical da moralidade pública pode fazer a paz entre os homens. É este o futuro próximo mais provável. E embora seja possível, no remoto, depois de muitas lutas sanguinárias, a perspectiva de uma humanidade enfim reconciliada, tendo compreendido que a exploração da terra só é possível pela sua união, mesmo então ele a vê ainda *colocando-se como distinta*, transferindo a nação à espécie o seu obstinado imperialismo, «unificada num imenso exército, conhecendo apenas heroísmos, disciplinas,

invenções, estigmatizando toda a actividade livre e desinteressada». Assim «a humanidade conseguirá grandes coisas, quer dizer, um domínio verdadeiramente grandioso sobre a matéria, uma consciência cheia de alegria do seu poder e da sua grandeza. E a história sorrirá ao pensar que Sócrates e Jesus Cristo morreram por semelhante espécie».

Somos tentados a perguntar porque não alimenta Benda a esperança de que o Letrado — passado este declínio da sua consciência — se venha a fazer, *mais decidida e ardentemente do que nunca,* o educador idealista da moralidade pública, em vez de seu corruptor realista, como o é actualmente. Mas ah!, precisamente onde Benda é bastante obscuro é nas relações entre o Letrado como tal e os Seculares. Parece estabelecer entre o seu mundo temporal e o seu mundo espiritual uma *cloison étanche,* e não se vê a maneira como esses dois mundos se articulam, o modo como podem comunicar-se para um triunfo do Espiritual sem destruição do Temporal. É o que se conclui de várias passagens do livro, como esta, por exemplo: «As coisas humanas não podem adoptar as religiões do verdadeiro Letrado senão sob pena de se tornarem divinas, isto é, de perecer como humanas». Dir-se-ia, pois, desejar apenas, no fundo, a doutrinação desinteressada do Letrado como um alto espectáculo de moralidade; querer que Sócrates pregue eternamente ao invés das paixões temporais, mas que beba eternamente a cicuta; que os discípulos de Cristo sejam eternamente idealistas, mas que sejam eternamente crucificados. E movido pela força íntima deste dualismo, deste outro *desmentido do universal humano,* chega a escrever esta coisa amargamente pessimista:

«Para tornar mais uma vez ao realismo dos meus contemporâneos e ao seu desprezo pela existência desinteressada, acrescentarei que me toma por vezes uma dúvida

angustiosa; pergunto a mim mesmo se a humanidade, alistando-se hoje em massa nesse regime, não encontrou a sua verdadeira lei e não adoptou enfim a verdadeira tábua de valores que a sua essência exigia. A religião do espiritual, dizia eu acima, parece-me ser na história do homem um acidente feliz; direi mais, parece-me um paradoxo. A lei evidente da matéria humana é a conquista das coisas e a exaltação dos movimentos que a asseguram; foi pelo mais prodigioso dos abusos que um punhado de criaturas «sentadas» conseguiu fazer-lhe crer que os valores supremos eram os bens do espírito. Hoje ela desperta desta miragem, conhece a sua verdadeira natureza e os seus desejos reais, e solta o grito de guerra contra os que durante séculos a roubaram a si própria. Em vez de se indignarem contra a ruína do seu império, não seria mais justo que esses usurpadores se admirassem de ele ter durado tanto? Orfeu não podia, porém, pretender que até ao fim das idades as feras se deixassem atrair pela sua música. Contudo, podia-se talvez esperar que Orfeu se não tornasse uma fera também.»

Tal é este livro tão sugestivo e tão rico de ideias — embora, certamente, não isento de defeitos —, e tão desejoso do triunfo do Espiritual no mundo como amargamente desesperançado dele. Benda pertence à alta estirpe dos escritores verdadeiramente aristocratas, de consciência proba e luminosa, que conservam a independência do espírito e o culto da razão e da idealidade humanas, no meio da baixa plebe dos vociferadores realistas, que sacrificam razão e ideal ao mundo dos instintos ou às vis paixões gregárias. Ao lê-lo, sentimos a voz dum Irmão espiritual — e uma lufada de ar puro passa sobre as nossas cabeças, vinda das elevadas regiões em que o Pensamento se mantém fiel a si mesmo e à sua categoria suprema, na consciência da sua inteireza e da sua clari-

dade. Vamos dizer o que nos sugeriu este livrinho capital, baliza do pensamento idealista do nosso século de barbárie realista, dos fascismos e dos bolchevismos, igualmente anti-humanos. E para o que se possa achar de pretensioso no título que a essas considerações pusemos — *Para um evangelho duma acção idealista num mundo real* — pedimos a indulgência dos nossos leitores. É que eu creio necessário que surjam novos apóstolos — para um novo apostolado.

(Na *Seara Nova* de 9 de Fevereiro de 1928)

II. Da Política e das suas paixões

Objecções? Primeiro que tudo precisões, antes de mais nada um simples comentário elucidativo. Comentário de uma absoluta necessidade, aliás, já para corrigir o que possa haver de aparentemente rígido ou de *primesautier* nas afirmações do celebrado autor de *Belphégor;* já para prevenir o leitor contra a tentação de generalizações que a tese essencial da obra não permite, mas a que se presta por vezes a sua linguagem; já enfim para penetrar na intimidade do seu pensamento, tornando explícitas certas distinções, e exercendo assim essa espécie de crítica interna que nos é imposta por um desejo absoluto de compreensão e de simpatia.

E temos desde logo a notar a tendência, bastante vulgar no nosso autor, de empregar um termo geral numa acepção restrita, que lhe delimita arbitràriamente a significação. E é esse um abuso que, embora minorado por uma definição prévia dos conceitos, abre complacentemente a porta a confusões bem lamentáveis, sobretudo da parte dessa grande massa de leitores que são incapazes de apreender, para além do texto, o espírito que nele se exprime. O autor não faz assim senão lançar inconscientemente o anzol sofístico onde morderá o dente de toda a casta de leitores desatentos ou tendenciosos, já de si naturalmente dispostos a ler num livro, não o que lá está, mas

o que lá põem — sempre refractando o pensamento alheio através do seu próprio pensamento, sempre desejosos de fazer dos outros os profetas da sua lei. Não se insistirá, pois, nunca demasiado sobre o perigo que estes abusos de linguagem representam para a interpretação fiel de uma doutrina.

É o que se dá, nomeadamente, com o emprego da palavra *coragem* para significar uma coragem muito especial (a de arrostar a morte) e com o da palavra *honra* para exprimir, muito simplesmente — o amor da glória.

Um pouco dessa imprecisão existe ainda no sentido de *Clerc*. *Clerc* ora é o artista, o sábio, o filósofo, o religioso, o «homem de letras» (embora este seja relegado, algumas vezes, à categoria das «âmes plébéiennes»); ora é, mais precisamente, aquele «cuja actividade, por essência, não prossegue fins práticos, mas que, buscando a sua alegria no exercício da arte ou da ciência ou da especulação metafísica, numa palavra, na posse de um bem não temporal, diz de algum modo: «O meu reino não é deste mundo»; ou ainda mais restritamente, aquele cuja função consiste em «erguer em face dos povos e da injustiça a que os condenam as suas religiões da terra, uma corporação cujo único culto é o da justiça e da verdade». O *clerc* seria, pois, concebido, sobretudo, segundo esta última definição, como um verdadeiro ministro espiritual, um director de consciências.

Finalmente, não deixa de se prestar também a equívocos a expressão *paixões políticas*. Dir-se-ia, à primeira vista, que o autor denuncia todos os *clercs* que se entregam a essas paixões.

Julgo que em primeiro lugar haveria a esclarecer que, na linguagem corrente, se dá o nome de *paixão* a duas coisas bem distintas: num sentido, ela é, com efeito, a tirania de um sentimento ou de uma ideia que impede o exercício normal da razão, quer dizer, a faculdade de

discernir a verdade do erro e o justo do injusto; mas, noutro sentido, é a adesão consciente e fervorosa a uma ideia que foi racionalmente reconhecida como legítima, e que deixa o espírito na posse inteira de si mesmo. Se as paixões do primeiro modo fazem os fanáticos, as segundas fazem os apóstolos. Se só uma paixão explica que Otelo matasse Desdémona, só uma paixão pode explicar também que Giordano Bruno se deixasse imolar pelo que cria ser a verdade. Nem sem o impulso contínuo de uma paixão deste género se pode conceber que uma alma teime em colocar-se num plano superior de existência.

Benda entende, porém, a palavra no sentido pejorativo (isto é, como uma «ideia fixa» com tendência de passar à acção), o que o não impede de reconhecer implìcitamente a legitimidade daquele segundo sentido, quando celebra em Nietzsche um dos mais puros *clercs* pelo «dom inteiro de si mesmo às *paixões* do espírito» (1).

E há ainda outra distinção a fazer: as únicas paixões políticas que fazem o objecto do seu estudo são as paixões políticas *realistas,* quer dizer, as que, referidas a um grupo, se definem por este duplo desejo: o de possuir um bem temporal, e o de se sentir como distinto. O que circunscreve logo o terreno às paixões de classe, de raça ou de nação. As paixões políticas *idealistas* (isto é, aquelas em que, no dizer de Platão, «o moral determina o político») saem por isso inteiramente ilesas do livro do Sr. Benda. Com mais forte razão e evidência — porque é claro que a Cidade não podia ficar estranha ao domínio do especulativo — sai ilesa a pretensão dos filósofos a ter *ideias políticas,* e a dar à Política um lugar importante nos seus sistemas (2).

---

(1) Já a mesma admiração lhe não suscita, e com razão, o carácter do seu ensino.

(2) Sócrates, Platão, Aristóteles, Kant, Renouvier, etc.

E por isso as paixões que levam às guerras civis nos são apresentadas pelo autor como mais *idealistas* que as que inspiram as guerras nacionais; e Malebranche é louvado como um «mestre de Liberalismo»; e são expressamente excluídos do seu anátema os intelectuais que, como Rousseau, de Maistre, Chateaubriand, Lamartine, Michelet, se aderiram às paixões políticas (no segundo sentido), «o fizeram com uma generalidade de sentimento, uma afeição pelas vistas abstractas e um desinteresse do imediato que excluem pròpriamente o nome de paixão (no primeiro sentido)». Mais ainda: «O ministro espiritual não me parece faltar à sua função porque desce à praça pública, mas porque desce até ela *para fazer triunfar uma paixão realista, de classe, de raça ou de nação*. Quando Gerson subiu ao púlpito de Notre Dame para estigmatizar os assassinos de Luís de Orleans, quando Espinoza escreveu, com risco da própria vida, sobre a porta dos verdugos de Witt: «Ultimi Barbarorum», quando Voltaire se bateu por Calas, quando Zola e Duclaux foram depor num processo célebre, *esses directores de consciência estavam plenamente, e do modo mais elevado, na sua função de directores de consciência*, eram os oficiais da justiça abstracta, e não se maculavam de nenhuma paixão por um objecto terrestre».

Em resumo, o ministro espiritual, o *clerc*, não trai a sua missão por ter ideias políticas definidas, ou mesmo por se dar inteiramente a uma paixão política, mas por se dar a uma paixão de classe ou a uma paixão nacional.

E não nos equivoquemos ainda. Não julguemos que a defesa duma *causa nacional* (exactamente no mesmo título que a defesa da causa de um Calas ou de um Dreyfus) é sempre exclusiva de toda a afirmação idealista da consciência. É o que muito bem faz observar Benda: «Poder-me-ão citar ministros espirituais que tomaram partido, e aparentemente sem se diminuírem, por uma raça, por

uma nação, digamos, pela *sua* raça, pela *sua* nação. É porque a causa dessa raça ou dessa nação lhes pareceu coincidir nesse dia com a da justiça abstracta». É o caso de Byron batendo-se pela Grécia (e, fora do mundo dos *clercs*, Lafayette pela América do Norte e Garibaldi pelas nações sul-americanas).

Mas o patriotismo? Condena-o Benda, no *clerc*, em nome do universal humano?

O nosso autor não foi aqui suficientemente explícito. É certo que se poderia querer ver nestas palavras uma justificação indirecta desse sentimento:

«O que a Igreja exaltava no patriotismo, quando o exaltava, era o amor dos homens por outros homens, não era a sua oposição a eles; era o patriotismo como uma extensão do amor humano, e não como uma limitação desse amor.»

Já é alguma coisa, mas não é tudo. Um homem que adere aos sentimentos nacionais como uma simples extensão do amor humano é patriota, sim, mas apenas na medida em que isso se entende por um sentimento que transcende os seus interesses mais restritos, na medida em que ele põe os da sua pátria, não em oposição aos de qualquer outra pátria, mas em oposição aos seus interesses, aos da sua família, da sua classe ou do seu grupo. O patriotismo é aqui a relação dum indivíduo ou do seu grupo subnacional para o grupo nacional de que faz parte, não dum grupo nacional para um grupo congénere. Dado o facto inelutável da constituição da humanidade em diferentes agrupamentos nacionais, esse patriotismo é a maneira prática, concreta, efectiva, possível, que o indivíduo tem de afirmar o seu amor do universal dentro da limitação e contingência dos quadros reais em que tem de exercer, necessàriamente, a sua actividade. Todo o *clerc*, mesmo o mais idealista, vive num *mundo particular*, numa nação, fala e escreve a sua língua, insere nela a sua acção,

tem a maior parte das vezes nas suas fronteiras os limites da sua influência, e daí a necessidade de querer o universal por intermédio desse particular e nos limites desse particular. Nada há, pois, aqui que não esteja implícito no próprio conceito da universalidade.

Mas o patriotismo — tal como ele foi sempre entendido pelos mais altos *clercs* — não é só isto: é ainda o sentimento duma preferência, dum «maior amor» — não em relação à humanidade em si, é evidente, mas às outras pátrias particulares —, preferência que devemos considerar como perfeitamente legítima *quando ela não ofende a justiça*. Eis aqui um amor do particular pelo particular, mas a que o verdadeiro ministro espiritual só dá a sua adesão quando a causa nacional não é injusta nem oposta aos mais altos valores humanos e espirituais. Afinal de contas, o Sr. Benda parece reconhecer também, no *clerc*, a legitimidade deste patriotismo, pois que admite (pág. 64) a afeição pela pátria, com a condição de ela se mostrar capaz de «julgar o seu objecto e de lhe proclamar os erros» (1).

O *nacionalismo* (2) dos modernos coloca-se, porém, numa posição absolutamente diferente. Para ele não há nenhum valor de verdade ou de justiça, nenhuma causa, humana ou divina, que se coloque acima da Pátria.

---

(1) *V.*, por exemplo, em *La Vie privée du Roi de Prusse*, a independência de espírito com que Voltaire julga a guerra feita pela França à rainha da Hungria: «Il faut avouer que cette guerre n'était pas juste».

(2) Recentemente, um político português procurou estabelecer diferenças específicas entre o seu nacionalismo e o nacionalismo integralista. Sob o ponto de vista dogmático, não vejo bem onde possam estar essas diferenças; antes sou levado a atribuir a preocupação do referido estadista a mais uma vontade, puramente política, de «se sentir distinto». Sob o ponto de vista moral, é que vejo realmente uma diferença considerável: sou forçado a reconhecer que o nacionalismo integralista é sincero e ligado à essência das suas doutrinas, e o do político em questão não só postiço

A Pátria tem um valor absoluto, independente de qualquer verdade ou de qualquer justiça. Mais ainda: opõe-se irredutìvelmente a todas as outras pátrias — e tanto melhor se for na sua cultura, e melhor ainda na sua língua, e muito melhor ainda no seu próprio sangue. A humanidade é uma desprezível abstracção, o indivíduo uma abstracção também. Só a Pátria tem a vida real e concreta, só ela existe em si e por si. O nacionalismo não nasce, pois, do amor que nos une ao que nos é comum, mas do ódio que nos separa do que é estranho.

Seria, pois, para desejar que o Sr. Benda fosse inteiramente explícito, e declarasse expressamente que era apenas sobre o nacionalismo que ele dirigia o fogo das suas baterias.

Fazer da Pátria um absoluto — erguê-la em face da razão e da justiça como um supremo imperativo — *erigir o patriotismo num sentimento do Irredutível* — praticar essa «grande impiedade», que é «recusar crer que acima das nações existe um desenvolvimento superior pelo qual as pátrias serão transportadas, como todas as coisas» (1) — nisto e só nisto é que está o grande erro, a grande heresia e o grande perigo.

O grande erro, porque é uma limitação do amor e da compreensão humanas, um agravo a todos os sentimentos de fraternidade e de justiça.

---

e teatral, como contraditório com os seus apregoados princípios de democracia. A existência, em Portugal, dum partido «nacionalista», que se faz passar ao mesmo tempo por democrata, não é também das menores provas da ausência de cultura filosófica e política na maior parte dos nossos homens públicos.

(1) «Só Deus, cristãos, é grande em absoluto e por si mesmo; tudo o que é grande fora de Deus e entre os homens não o é senão com dependência e em relação ao próximo, quer dizer, para o bem e utilidade do próximo». Bourdaloue, *Sermon sur l'ambition*.

A grande heresia, porque é directamente oposta, não só ao espírito do cristianismo, como à sua expressa doutrina e à própria noção de «catolicidade», pois que duas pátrias não podem caber dentro da mesma Igreja se são irredutíveis, se não se admite uma «universalidade», se a palavra dos sacerdotes não é, segundo a expressão de Massilon, «uma palavra de reconciliação e de vida, destinada a reunir os Gregos e os Bárbaros, todas as linguas, todas as tribos e todas as nações».

O grande perigo, enfim, porque o nacionalismo é, hoje em dia, a mobilização geral de todo o pensamento para a guerra. Os sábios, os artistas, os escritores foram todos mobilizados. Deus mesmo foi mobilizado, e não faz mais do que presidir a uma humanidade que se encarniça no delírio da sua própria destruição.

Vão longe os tempos em que, do alto dos púlpitos, se dizia aos Reis [1]: «Senhor, considerai sempre a guerra como o maior flagelo com que Deus pode mortificar um império; procurai desarmar os vossos inimigos, mais do que vencê-los. Deus confiou-vos apenas o gládio para a segurança dos vossos povos, e não para a infelicidade dos vizinhos. O império que o céu vos deu é bastante vasto; sede mais cioso de lhe aliviar as misérias do que de lhe estender os limites; ponde mais a vossa glória em reparar as desventuras das guerras passadas do que empreender novas guerras; tornai o vosso reino imortal pela felicidade dos vossos povos, mais que pelo número das vossas conquistas; não meçais pelo vosso poder a justiça das vossas

---

[1] Os sermões de todos os grandes pregadores franceses do século XVII estão cheios de imprecações contra a guerra e os seus instintos. *V.*, nomeadamente, além dos sermões de Bossuet, os de Bourdaloue e Massillon e até o próprio elogio fúnebre de Turenne por Fléchier.

empresas; e não esqueçais nunca que nas guerras mais justas os pós-vitórias trazem tantas calamidades para um estado como as mais sangrentas derrotas». E do mesmo Massillon são estas palavras: «Um rei caro a uma nação valorosa como a vossa não tem a temer senão o excesso das suas prosperidades e das suas vitórias.» E ainda isto: «Parece que temos de renunciar à virtude para nos dedicarmos à pátria, quando a verdade é que servimos mal a pátria quando a servimos à custa das regras santas».

Vão longe esses tempos, e mais longe aqueles em que S. Paulo não distinguia entre Romanos e Gentios e fazia do cristianismo uma doutrina de fraternidade e reconciliação universais. Hoje os apóstolos de Cristo abandonaram, traíram Cristo. E não se lembram das palavras do Evangelho: *Qui erubuerit me, erubescam et ego illum.*

Ora são estas paixões realistas do moderno *clerc* que o livro do Sr. Benda tão justamente denuncia. Se as quisermos caracterizar de uma maneira sintética, poderemos dizer que elas se erguem simultâneamente contra o espírito do Cristianismo e contra o espírito da Democracia — quer dizer, contra o espírito dos dois maiores movimentos de massas que conheceu a história —, e que não são, no fundo, sob certo ponto de vista (moral cristã da humilhação e da resignação à parte), senão as duas faces homólogas da mesma inspiração, porque 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, o movimento contemporâneo é uma insurreição dos Bárbaros — e, da parte

dos ministros espirituais (que perdem 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 antidemocrática no mesmo título em que é anticristã [1].

(Na *Seara Nova* de 12 de Abril de 1928)

---

[1] Por isso ao representante supremo dessa mentalidade, Mussolini, chamei eu o *Anticristo,* num artigo em que notava precisamente o falso idealismo do movimento fascista italiano, que não é mais que uma *mística realista,* desprezadora do espiritual, e arruinadora, além disso (ao contrário do que se supõe em Portugal) da nação que tem a desdita de o sofrer.

III. Os Letrados e a Política

Na análise que fiz do que poderei chamar a tese fundamental do Sr. Benda, abstraí deliberadamente de todas as contradições em que ele incorre, e procurei apenas apreender a trama essencial do seu raciocínio. Na verdade o primeiro dever do crítico é penetrar na intimidade do pensamento que critica, esforçando-se, sem violência, por pô-lo, antes de mais nada, de acordo consigo próprio. Essa tese fundamental, creio tê-la clarificado, e não falseado.

Mas, como num curso de água se podem descobrir, sobrepondo-se à corrente profunda da sua grande massa, pequenas correntes secundárias que não têm ligação alguma com aquela corrente, assim na obra do Sr. Benda, mascarando a sua tese essencial, e também sem relação alguma com essa tese, se poderão vislumbrar várias teses secundárias. Realmente, na *Trahison des clercs* não vejo apenas uma, mas três teses diferentes e contraditórias.

Até aqui o pensamento do autor apareceu-nos coerente, nítido, seguido, como uma límpida corrente que reflecte o céu puro da razão. Não se infiltrava nele (apesar de uma ou outra aparência, apesar de um ou outro deslize de linguagem) nenhuma espécie de confusão e de contradição. Mas deixámos agora a larga planície onde o rio das ideias divagava com harmonia e placidez; entramos na região

dos saltos, das quedas bruscas, dos desníveis lógicos. E aqui começa o vago, o nebuloso, o contraditório e o paradoxal.

De facto, demonstrada a ilegitimidade da intervenção do *clerc* na vida social, ao modo realista, parecíamos estar, pelo menos, no caminho de ver provada a legitimidade dessa intervenção sempre que ele não abdicasse da sua liberdade interior e não traísse o seu idealismo. E sofrendo o mundo, precisamente, como declara o Sr. Benda (apoiando as palavras de Renouvier), da falta de fé na preeminência do espiritual, numa «verdade transcendente», parecia-nos que essa intervenção era, mais do que legítima, necessária, pois apenas dos homens de pensamento se poderia esperar que fosse restituída ao mundo a crença nessa verdade.

Mas quando esperávamos ver afinal aberta «a brecha por onde se podia insinuar a civilização», vemos o Sr. Benda erguer, num esforço ciclópico, entre o mundo dos *clercs* e o mundo dos políticos, entre os «religiosos» do ideal e os seculares, entre o espiritual e o temporal (e é isto que eu chamo a sua segunda tese), uma *cloison étanche* intransponível que torna incomunicáveis esses dois mundos, e sobre a qual se poderia gravar o célebre verso dantesco: *Lasciate ogni speranze...* Segundo essa nova tese, é mister que o ministro espiritual, para não trair a sua missão ou não deitar a perder as instituições dos homens, se refugie hermèticamente na sua torre de marfim, e dê quando muito ao mundo o espectáculo magnìficamente inútil dum espírito puro e desinteressado, sem o menor contacto com as coisas terrenas, e abrasado na exclusiva contemplação do universal e do absoluto.

Sob este aspecto, o livro do Sr. Benda, que era no seu ponto de partida um anátema do realismo dos pensadores contemporâneos, passa a ser um verdadeiro catecismo, *ad usum clericorum,* do desinteresse social e político; ou

duma maneira mais larga e mais profunda, como uma obra que tende a negar a legitimidade e a eficácia do ideal no mundo real, e a relegá-lo como que para uma mansão inefável de quimeras e de nuvens. Quer dizer: no fim do combate, e depois de ter destroçado inteiramente o inimigo, o ilustre pensador toma esta atitude imprevista: passa para o campo adverso com todas as armas e bagagens. E ei-lo também traidor...

Mas cinjamos de mais perto o seu pensamento.

O Sr. Benda constrange todo o *clerc* que se disponha a imiscuir-se nas coisas da cidade entre os dois termos dum dilema. De duas uma: ou ele transige com as religiões da Cidade, que são as religiões não espirituais, que se fundam na vontade da posse dum bem temporal e de se sentir distinta, e trai neste caso a sua missão, que é a das coisas eternas e universais; ou pretende ficar fiel a essa missão, e trai então os interesses da Cidade, que, fundando-se na força, e não na justiça, não pode adoptar as religiões do verdadeiro *clerc* sem se tornar divina e perecer assim como humana. A vontade de aplicar na prática princípios que não são válidos na ordem prática, tal é a origem da falência dos letrados. A sua *réussite* (por mais paradoxal que isto pareça) está na consciência nítida da sua inutilidade, está em declarar aos homens que «o seu reino não é deste mundo, que é *essa ausência do valor prático que precisamente faz a grandeza da sua missão, e que, para a prosperidade dos reinos, que são deste mundo, é a moral de César, e não a sua, que é a boa.* Com esta atitude, o *Clerc* é crucificado, mas é respeitado, e a sua palavra persegue a memória dos homens».

Vamos tentar demonstrar:

Primeiro, que o dilema não tem a necessidade lógica que lhe atribui o Sr. Benda;

Segundo, que, ao invés da sua tese, a intervenção política dos letrados pode ser legítima, útil e necessária;

Terceiro, que essa tese é destruída por outras afirmações do próprio autor;

Quarto, que, a ser verdadeira, seria realmente incurável o mal do mundo;

Quinto, e, finalmente, que depois de ter protestado contra o realismo e o particularismo dos modernos *clercs*, o Sr. Benda se instala deliberadamente numa posição realista e particularista, com uma paixão, um desprezo dos argumentos, uma insuficiência de distinções, um esquecimento das espécies que não estão longe de lembrar os dos Daudet e Maurras.

Tenho dito muitas vezes que os dilemas são quase sempre falsos quando não se aplicam a juízos lògicamente contraditórios. As coisas não se deixam em geral classificar por processos dicotómicos, nem a realidade tem apenas duas faces, como Jano, ou dois pólos, como a Terra. A pretensão de colocar a verdade entre a espada e a parede, entre Scylla e Carybdes, parece-me pouco gentil para cativar essa deusa esquiva, que, se não se esconde no fundo dos poços, como queria o velho heleno, não se conquista também senão depois de muitos rodeios e de ter despido muitos véus... Quase todos os dilemas são por isso sofismas que pecam por uma insuficiência de distinções e uma divisão incompleta dos conceitos. O menos que podemos dizer de certas *outrances* da dialéctica é que fazem as coisas simples demais para serem verdadeiras.

Em primeiro lugar, sou forçado a declarar que concebo perfeitamente a vida da Cidade sem esse duplo desejo a que faz referência o nosso autor: concebo, nomeadamente, uma nação que não aspire a dilatar os seus territórios, não erija o nacionalismo em religião do Estado, e ponha sòmente a força ao serviço da justiça. De uma forma mais geral, não reconheço oposição alguma entre os «interesses da sociedade» e os «interesses do espírito», como

chega a escrever (p. 191, nota) o Sr. Benda. Não a reconheço nem sob o ponto de vista dos factos, nem sob o ponto de vista das possibilidades, nem sob o ponto de vista do ideal. Sob o primeiro, julgo que 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.

É, pois, possível e eminentemente desejável uma política diferente da fundada sobre a *força*. Simplesmente é preciso crer nessa possibilidade, não a julgar uma quimera irrealizável, não afirmar como necessário o que é apenas contingente e como eterno o que é verosìmilmente transitório. O princípio da acção moral, como muito bem diz o Sr. Benda, é «criar o seu próprio objecto».

Mas, quando se furta às imperiosas exigências absolutistas do seu temperamento, o Sr. Benda chega afinal às mesmas conclusões. Então — quem o diria? — é o primeiro a exprobar aos escritores contemporâneos a «exaltação da política fundada sobre a experiência».

Não nos equivoquemos, porém: estamos ante uma dessas fórmulas vagas tanto da simpatia deste escritor, e que só servem para dar origem a lamentáveis mal-entendidos. Compreendamos que ele condena, não pròpriamente a exaltação duma política experimental (duma política que, embora inspirada por princípios morais ou metafísicos, não faz tábua-rasa das realidades), mas a pretensão de que «uma sociedade se deve governar pelos

princípios que provaram poder torná-la forte, e não por «quimeras» que tenderiam a torná-la justa». Precioso anátema na boca de quem incorre nele! O Sr. Benda faz ao mesmo tempo o sílabus e a heresia; é o heresiarca que a defende e o papa que a condena. Mas, se é possível uma política fundada na justiça, e não na força, quem não vê que a sua tese cai por terra?

Mesmo, porém, quando essa necessidade de se pôr como distinta e desejosa de bens temporais fosse inseparável de toda a sociedade humana, mesmo então não veríamos incompatibilidade alguma entre a função do *clerc* e a sua intromissão nas coisas do mundo secular. Não se vê, por exemplo, como uma *política de reformas* que tenha por objectivo uma cultura mais refinada ou mais generalizada e uma justiça mais perfeita, possa considerar-se, ou como uma adesão à vontade do grupo de possuir um bem temporal e de se sentir distinto, ou como um germe de destruição do agregado nacional. A origem da confusão é que o Sr. Benda se colocou numa posição excessivamente abstracta. Não atendeu às mil maneiras *concretas* como o letrado pode interessar-se pela vida política dum país. Se o tivesse feito, teria compreendido que há maneira de servir a humanidade servindo a nação. Reduziu todos os casos a um caso-limite e forçou a realidade a entrar na estreiteza dos seus esquemas doutrinários, rebatendo violentamente toda a actividade nacional no plano nacionalista, como se não fossem possíveis outros planos e não pudéssemos servir uma nação senão contra outra nação. Por um artifício excessivo e uma simplificação que não deixa de ser um pouco grosseira, concentrou toda a actividade nacional nas actividades da guerra; não viu as actividades da paz. Foi vítima duma obsessão. Não compreendeu que aplicarmo-nos ao particular é a única maneira que muitas vezes temos de afirmar o nosso amor do universal. Querer o universal só no universal e pelo

universal é dum idealismo exangue e descarnado que não aumenta num ápice o progresso do ideal no mundo. Por minha parte, tive sempre uma grande prevenção contra todos os idealismos que se consomem em palavras e não têm a coragem de tentar ao menos inserir-se no real.

É certo que o autor me poderia replicar que não saio do domínio das possibilidades teóricas, ditadas pela lógica, e que esqueço as reais, baseadas na psicologia. Poder-me-ia objectar que não é o homem como conceito puro que lhe interessa, mas tal como ele é na realidade, com as suas fraquezas, as suas limitações, as suas tendências. Poderia sustentar que o letrado, mesmo quando o seu ponto de partida é puramente idealista, adquire, por uma espécie de *psicologia de posição,* desde que transige em intervir nas obras temporais, uma mentalidade necessàriamente realista. Mas além de que era a ele que competia fazer a demonstração de tal necessidade, abandonando o terreno conceptual em que se colocou, os exemplos são numerosos em que o homem de pensamento, aplicando-se à política dum país, nem lesa os seus interesses temporais, nem se submete às exigências do seu realismo.

Do que fica dito se conclui que a acção social do *clerc* pode ser não só legítima como útil.

Que pode ser legítima, reconhece-o aliás o próprio Sr. Benda, quando sustenta que Gerson, que Espinoza, que Voltaire, que Zola, que Duclaux, ao intervirem em certo momento na vida da Cidade, longe de terem traído a sua missão, a afirmaram da mais alta maneira.

E que pode ser útil, di-lo ainda o nosso autor quando assevera (pág. 35) que os letrados — os mais puros — fundaram o Estado moderno na medida em que ele domina os egoísmos individuais, e atribui (pág. 243) o acréscimo de doçura, de justiça e de amor inscrito nos costumes e nas leis do nosso tempo aos «efeitos do ensino do

século XVIII, contra o qual precisamente os mestres do pensamento moderno estão em revolta». E quantos movimentos, quantas reformas, quantos progressos, o Sr. Benda não nos poderia ter ainda citado! Poder-nos-ia ter falado, por exemplo, da influência exercida pelos estóicos sobre a legislação romana; da de Voltaire sobre a reforma do processo judicial em França; poder-nos-ia mostrar «durante quase toda a Idade Média o *clerc*, ou, se ouso dizê-lo, o publicista, conduzindo a mão da realeza, mesmo quando ela parecia mais rebelde a tais inspirações» (1); poder-nos-ia ter falado, que digo eu!, na própria democracia, no próprio cristianismo, na medida em que ele se introduziu nos costumes e nas leis...

É por demais evidente que não é possível proclamar simultâneamente, e sem contradição, a *ausência de valor prático do ensino dos letrados* e a *perfectibilidade humana* (ou, pelo menos, que o letrado possa contribuir em alguma coisa para ela). E contudo o Sr. Benda, referindo-se aos mestres reaccionários (pág. 149), escreve com razão: «Esta aplicação de tantos pastores modernos a afirmar a imperfectibilidade da natureza humana parecer-nos-á, decerto, como uma das suas mais singulares atitudes, se reflectirmos que tende nem mais nem menos que a pronunciar a inteira inutilidade da sua função... É claro que, quando se vêem moralistas, educadores, directores de almas categorizados, promulgar, ante o espectáculo da barbárie humana, que o «homem é assim», que «é preciso aceitá-lo assim», que «nunca se poderá modificá-lo», somos impelidos a perguntar-lhes qual é então a sua razão de ser».

Mas se o *clerc* perde inteiramente a sua razão de ser quando a sua missão não é concebida como um esforço

---

(1) Renan, *Essais de morale et de critique*, 4.ª ed., pág. 4.

para a perfectibilidade humana, é porque não só a sua acção não é destituída de todo o valor prático, como tem *o maior valor prático possível*. Que mais belo elogio se poderia desejar da sua eficácia do que fazê-la contribuir para a perfeição dos homens? Aqui, por um eclipse feliz do seu temperamento e um abandono do espírito à corrente pura das ideias, o Sr. Benda desce da sua torre-de-marfim e instala-se firmemente no mundo real. Mais uma vez ele se encarrega, pois, de desmentir a sua própria tese.

Vou, porém, mais longe. Não me parece apenas evidente a legitimidade e a utilidade de acção social do *clerc*. Impõe-se-me também a sua necessidade.

E esta aparece-me antes de mais nada como uma espécie de necessidade moral. *Poder é dever:* creio que é dever sobretudo para aqueles a quem as qualidades eminentes do seu espírito, o seu prestígio e os seus recursos de persuasão e de sugestão instituíram naturalmente em suscitadores e guias duma opinião pública nacional. Abandonarão eles o encargo de se pronunciarem sobre a Cidade aos menos capazes da Cidade? Estranha doutrina que faz da Capacidade um motivo de inibição e da cidadania um privilégio dos piores! Abandonarão a política aos políticos? Mas isso equivale à negação do Estado moderno, na medida em que ele é uma criação do Letrado, na medida em que é uma democracia. Quem será então o condutor dos povos? Qual será o aguilhão da consciência pública? Quem lhe fornecerá as altas directrizes? Uma democracia que se abandona a si mesma, 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.*

E isto é tanto mais verdadeiro quanto é certo que, a crer Renouvier e o Sr. Benda, o mundo sofre da falta de fé numa verdade transcendente ou, por outra, no valor supremo dos bens espirituais. O mundo?, mas que mundo? A barreira aqui desaparece, o abismo preenche-se, o dualismo radical do mundo temporal e do mundo espiritual dissolve-se na unidade. Este mundo é o mundo de todos nós, pensadores e obreiros, políticos e não políticos, *clercs* e seculares, homens da religião do Espírito e homens do temporal, igualados na mesma condição humana, e aspirando todos legìtimamente, em maior ou menor grau, à mesma penetração do racional na existência. Ora se é esse o grande mal do mundo, *tout court*, por quem esperamos que ele seja salvo? De que lado vemos a redenção?

Benda poderia talvez responder-nos que do *clerc*, certamente, mas numa acção exclusivamente moral. Como quer, porém, que os letrados convençam os homens, se devem dizer-lhes que, na prática, e para o maior bem das coisas humanas, é a moral de César que é boa, e não a sua — isto é, no fundo, se começam por lhes pregar que se não devem convencer? E como pode admitir a eficácia duma acção moral que se exerça apenas no abstracto, sem descer às aplicações concretas, sem falar duma *moralidade política* e dum *ideal político* que não sejam a negação do ideal e da moralidade abstractas, sem fazer cair a barreira entre o Espiritual e o Temporal? É preciso que a «verdade» a pregar aos homens não fique nas nuvens; é mister que o ideal se realize. *E o ideal só se realiza afirmando o seu valor prático e inserindo-se no temporal.*

Há certos idealismos que me não parecem inteiramente razoáveis. Tais são todos aqueles que não atendem às condições do mundo concreto e pretendem exercer-se no indeterminado e no absoluto. A grandeza duma ideia não deve fazer-nos desprezar os caminhos humildes

que podem levar até ela. Mais vale um raio de sol na vida que um astro chamejante a arder no céu magnìficamente estéril.

Dar como desejável e teòricamente possível um renascimento do mundo, e fazer tudo para impedir as únicas condições em que esse renascimento é pràticamente possível, tal me parece ter sido o exercício lógico a que o Sr. Benda tão complacentemente se entregou.

Tendo dividido a humanidade em dois mundos distintos — com duas morais distintas —, o Sr. Benda fez uma concessão aos princípios do adversário que arruína a sua tese essencial. Deu razão aos doutores realistas em tudo o que pregaram, menos em terem sido eles os pregadores. Identificando também, por sua conta, política e realismo, aderiu ao ensino dos mestres reaccionários. E assim, por um paradoxo que não deixa de ser bastante estranho, esse espírito, tão penetrado de universalismo, chegou a um conceito que é a negação do universal, dando-nos uma humanidade dividida, que, por uma necessidade eterna, fala duas línguas diferentes, crê em duas morais diferentes, ergue os braços, nas orações da esperança, para dois pontos opostos do horizonte.

É claro que também nós não podemos conceber a civilização sem uma especialização de funções. A missão do letrado é muito diferente da do político — e veremos mais adiante a que consequências esta distinção nos vai levar. Mas também não compreendemos que a civilização seja possível se as duas funções ficam inteiramente estranhas uma à outra, se o espiritual não procura realizar-se no temporal, se o *clerc* se não esforça por que a sua moral se imponha um dia, mesmo a César. Não vemos que o director de almas tenha de considerar como origem de todas as suas falências o que me parece a condição de grande parte das suas *réussites*. Nem qual será a «brecha»

por onde se há-de insinuar a civilização, se começamos por violentamente a obstruir. A nossa convicção não é a de que o letrado se deve fazer ministro do temporal, mas de que deve ter preocupações temporais. Não queremos que Cristo não seja divino, mas desejamos que se faça homem e que desça à Terra. Não julgamos sobretudo que a civilização seja possível sem uma linguagem moral universal, que implique a fé numa preeminência dos valores espirituais (e é isto que para mim constitui a ideia essencial de toda a verdadeira civilização [1]), sem que os homens, uns nos descampados da planura, outros no alto das montanhas, outros nos observatórios em que se prevê a marcha dos astros, contemplem todos a mesma estrela.

Aos que sejam tentados a dizer-me, como Ibsen, que «o homem mais forte é o mais isolado», retorquirei que a força que isola não é a que triunfa, e que a verdadeira lição da vida, para o *clerc*, se contém nestas palavras de Emerson: «O homem mais forte é aquele que, no meio da multidão, conserva a independência do isolamento».

Renan, um dos mestres que mais influíram na formação intelectual do autor da *Trahison des clercs*, escreveu isto:

«Censura-se frequentemente a literatura pela sua tendência a intrometer-se nas coisas da política — e com razão, se se entende por política as frívolas agitações duma vã ambição. O homem superior que aplica as suas facul-

---

[1] Não há efectivamente coisa alguma (nem mesmo a maior prosperidade material) que possa compensar o verdadeiro *clerc* da perda da liberdade. Mas os escritores contemporâneos de Portugal, como o Sr. Malheiro Dias, são «realísticos» (viva o luxo!) e desprezam as «logomaquias» da liberdade. Refiro-me a uns artigos em que o ilustre escritor distingue entre «liberdades teóricas» e «liberdades práticas». Julgamos não atraiçoar o seu pensamento dizendo que «liberdades práticas» são as suas e «liberdades teóricas» as dos seus adversários. Só estas são desprezíveis.

dades numa gestão insignificante de negócios ou em minúcias da administração comete na realidade um sacrilégio; a prática da vida exige qualidades inteiramente diferentes da especulação... Mas que a literatura deva limitar-se a um jogo de espírito, sem aplicação às questões sociais que se agitam no nosso tempo, é uma concepção mesquinha, que degrada tanto a política como a literatura, e cujo efeito seria fazer-nos regressar aos gramáticos da antiguidade [1]».

E de Platão — o mais puro exemplo de espírito metafísico e de inteligência desinteressada que ainda houve no mundo — era a frase, citada pelo Sr. Benda, de que se devia prender o filósofo com cadeias para o forçar a pensar nas coisas cívicas. Nem foi por acaso que nos mais brilhantes períodos da civilização da humanidade (o esplendor de Atenas e a Itália do renascimento) os homens da *élite* intelectual tiveram esse género de preocupações.

Num espírito tão lúcido e com um sentido tão delicado das *nuances* como o Sr. Benda, não vemos sem um pouco de estranheza os exageros e paradoxos a que se deixou arrastar na sua obra. A explicação do facto é que o pensador abdicou aqui da sua razão crítica ante as imperiosas exigências do seu temperamento *espectacular*. Desagrada-lhe a acção, e quis fazer desse desagrado a lei geral do espírito. Erigiu em verdade o seu temperamento na medida de todas as coisas. Era fácil mostrar que se enganara. Há muito mais realidades sob o sol que as nossas tendências e os nossos gostos.

(Na *Seara Nova* de 3 de Maio de 1928)

---

(1) Renan, *ob. cit.*, págs. 6 e 7.

IV. Os Letrados e a Democracia

(1.ª parte)

O erro capital de Benda (à parte as reservas por ele admitidas em princípio, mas que, feitas bastante à margem da sua obra, não foram afinal tomadas em consideração na expressão definitiva da sua tese e não vieram sequer a influir na correcção da sua atitude) foi ter confundido sob o mesmo anátema a acção social do *clerc* em si mesma, inteiramente legítima, como vimos, e a forma particular que essa acção tomou em tais ou tais *clercs*.

Erro capital, disse, em que há uma grande confusão e uma enorme contradição.

Encontrando em sua frente os escritores políticos da nossa época, combateu-os, primeiro [1], pelas suas tendências antiliberais; e, em seguida, por todas as suas tendências, fossem elas liberais ou reaccionárias. Fazendo depois uma certa confusão entre as ideias e tendências de uns e de outros, não caracterizou nìtidamente o verdadeiro mal, nem distinguiu claramente as causas de movimentos tão opostos como os que levaram os letrados a aderir à democracia, ou a combatê-la; e não viu que a sua segunda crí-

---

[1] Este *primeiro* e este *depois* referem-se à ordem lógica, e não à ordem topográfica do próprio livro.

tica era invalidada pelos mesmos princípios em que fundara os argumentos da primeira. De modo que uma parte da sua obra tende a provar-nos que devemos ser liberais, e outra a que não devemos, polìticamente, como *clercs*, ser coisa alguma, nem mesmo liberais. Nem mesmo liberais, porque seria pretender introduzir o idealismo num domínio em que só o realismo dita a lei, e querer aplicar a moral de Cristo onde deve reinar apenas a de César.

A questão foi mal resolvida, porque foi mal posta. Operou-se, por isso, em dada altura, no espírito do Sr. Benda, uma transposição que coisa alguma justificava. Perdeu de vista a questão dominante — e perdeu-se. Não foi direito ao coração das coisas. Flutuou desgarrado entre concepções contraditórias —, ora admitindo, em certas condições, a intervenção do homem de pensamento na vida política, ora profligando-a em absoluto —, inconsistente, versátil, hesitante (embora com o ar de quem não tem hesitação alguma), — até se fixar enfim numa tese que é a contrapartida da inspiração inicial que ditara realmente a sua obra e estava no fundo do seu próprio espírito. Essa inspiração era uma inspiração idealista, e no fim de tudo veio a traí-la, cavando ainda mais no espírito dos contemporâneos o abismo existente entre a sociedade como conceito de razão e a sociedade empírica, e reforçando os argumentos dos apologistas do «facto», da «necessidade social» e da «imperfectibilidade humana». No fundo, é sempre o mesmo «non possumus», erigido, como uma muralha intransponível, entre o mundo real e o mundo ideal, entre a natureza das coisas e as veleidades ordenadoras da razão (1). De Maistre estava, pois, na verdade ao afirmar que a realidade social é exclusiva de toda a pretensão racional e que a justiça deve ser relegada para

(1) Como se a «natureza das coisas» não fosse o estado de barbárie, pura e simples!

o mundo da eternidade. E Maurras e os seus acólitos (que não fazem, aliás, mais do que repetir Bonald e De Maistre, exagerando-os) têm também inteira razão no seu realismo, e só são dignos de exprobação por, como *clercs*, o haverem exaltado, em vez de se limitarem, objectivamente, a reconhecê-lo como uma verdade de facto. O que Benda, que é aqui o filósofo que chora, não perdoa afinal a Maurras, é que ele haja sido o filósofo que ri [1].

Essa falta de *mise au point* do problema não permitiu que o Sr. Benda «dividisse» a questão nos seus aspectos essenciais. Não procedendo assim, não pondo o problema satisfatòriamente em equação, não o examinando em todos os seus aspectos, para os distinguir nìtidamente, baralhou

---

[1] Esta conclusão não passou, deve-se reconhecer, inteiramente despercebida ao Sr. Benda. Vemos sinal desta reflexão nas Notas da Obra, a pág. 282, em resposta aos que apontam Taine como o grande *clerc* realista dos últimos 50 anos. «Il y a là un abus manifeste du mot *réalisme*. Taine a mis en lumière la vraie nature du réel, proprement du réel politique, et a rappelé à l'universaliste que ce domaine n'est pas de son ressort; il n'a jamais *exalté* le réel aux dépens de l'universel, ce qui est tout le réalisme que je dénonce ici». Mas este *abuso* de palavras pratica-o afinal o Sr. Benda a cada passo. E demais não é um abuso, porque sempre se chamou *realismo*, em sociologia (*cf.*, por exemplo, o Vocabulário da Société Française de Philosophie, s. v.º *Réalisme)*, a certa maneira de conceber a vida e evolução das sociedades, e não ao sentimento de satisfação ou de aprovação que pode acompanhar esse conceito. Em outros termos, o realismo social é um juízo ou conjunto de juízos de facto, e não um juízo ou conjunto de juízos de natureza normativa. E assim entendida a palavra no seu sentido ordinário e tradicional, resta ainda, que é o importante, que o Sr. Benda ora nos fala como puro idealista, ora como realista social (embora com este realismo político coincida sempre um idealismo especulativo). No fundo, o Sr. Benda diz-nos por vezes isto: — O homem de pensamento pode exercer, benèficamente, sobre a sociedade, uma acção idealista. E outras isto: — O homem de pensamento não deve procurar exercer acção alguma sobre a sociedade, porque a não pode exercer sem trair o seu idealismo ou os interesses da sociedade. É esta antinomia perfeita de juízos que tenho tentado pôr em evidência.

tudo um pouco: interesse crescente do grande número pelas coisas da Cidade, intervenção do *clerc* na vida política, ensino reaccionário dos mestres contemporâneos, como se todos esses factos tivessem a mesma significação e a mesma origem.

E assim, ante o interesse actual do grande número pelas coisas da Cidade — facto sem precedentes (a não ser talvez na Grécia) em nenhuma outra época da história —, o Sr. Benda surpreende-se, e liga-o, não sei como, à extensão moderna do realismo. Mas surpreende-se porquê? Pois não vivemos em democracia — mesmo naqueles países que não são regidos por formas de governo verdadeiramente democráticas, mas onde uma opinião pública, tão poderosa, como foi a da Alemanha antes da guerra, representa já o primeiro sério esboço e a condição verdadeiramente essencial duma democracia? A existência deste novo estado de alma, e o seu poder sobre a marcha das coisas públicas, é que constituem, na essência, o grande e incontraditável «facto» moderno, justamente aquele que os que se reclamam da doutrina do «facto» se obstinam a desconhecer e com o qual se recusam a entrar em linha de conta na construção dos seus sistemas, tão pretendidamente respeitosos de todas as realidades. Surpreender-se que uma coisa tenha o modo de existência que lhe é determinado pela sua própria definição — surpreender-se perante um truísmo —, tal se me afigura, pois, o género de surpresa manifestado pelo Sr. Benda.

Mas o nosso autor não revela só esta surpresa, e o desgosto que ela lhe causa, aliás contraditório com as suas ideias de democracia. O seu espanto, o seu descontentamento revelam-se ainda a propósito do acréscimo da influência social do *clerc*. É uma revolução da história, diz-nos, e acerta; é uma degradação do letrado, assevera-nos, e engana-se. É uma revolução da história, e não nos deve surpreender, porque a essa revolução se chama 89,

se chama revolução francesa, se chama a democracia; não é uma degradação do letrado, porque, sendo uma das condições da benemerência de tal regime, o eleva justamente a ele, letrado, à maior capacidade de exercício da sua função de ministro espiritual.

De que deriva, com efeito, esse acréscimo de influência? Mas, precisamente, da nova *atmosfera* que se criou — quer dizer, do acesso das multidões à vida política, do desenvolvimento gradual da sua cultura, do progresso de todos os meios de comunicação, da propagação rápida e difusa das ideias pelo jornal, pelo livro, pela conferência. O círculo social sobre que o letrado hoje actua é ao mesmo tempo infinitamente mais vasto e infinitamente mais influente do que outrora. As suas condições tanto de recepção como de transmissão foram prodigiosamente acrescidas. E a democracia dá assim a todo o pensamento uma repercussão extraordinária.

Nada tem, pois, o facto de misterioso. Teria alguma coisa de lamentável? Como!, o *clerc* degradar-se-á porque mais do que nunca tem um poder real de direcção sobre a sociedade do seu tempo e porque exerce um sacerdócio mais efectivo?, a democracia degenerar-se-á porque é guiada e esclarecida? Parece-me, pelo contrário, evidente que só quando os *clercs* se decidissem a enclausurar-se na sua torre-de-marfim, como verdadeiros anacoretas do espírito, assistiríamos a essa catástrofe da civilização que seria a perda da influência do espiritual no mundo e a regressão da democracia, abandonada, ao regime da pura quantidade. Aliás, numa dessas observações acidentais e de pura circunstância que nele são frequentes, e que revelam afinal a honestidade do seu espírito e o desejo de dar guarida a toda a espécie de verdade, o Sr. Benda não deixa de se impressionar, a seu modo, com esta consagração do *clerc*. «De resto — escreve — o reforço que hoje recebe qualquer causa dos homens de pensamento ou que se

julgam tais faz grande honra ao mundo moderno. Há nisto uma homenagem ao espírito de que a humanidade ainda não dera exemplo». É já alguma coisa — e poderia ser quase tudo, se o Sr. Benda se não tivesse contentado em roçar ao de leve esta ideia, e se desse ao trabalho de a incorporar no conjunto do seu sistema.

Mas então, em que ficamos?

Como conciliar pontos de vista tão contraditórios?

A acção política dos directores de consciência pode ser um bem algumas vezes, ou é invariàvelmente um mal?

Gerson, Espinoza, Voltaire, Zola, Duclaux, e tantos outros, traíram a sua missão ou afirmaram-na da mais alta maneira?

Os princípios do *clerc* não são válidos na ordem prática, e é a vontade de os aplicar aí que é a origem de todas as suas falências — sendo a ausência de valor prático destes princípios que faz exactamente a grandeza do seu ensino—, ou a história prova tão irrefragàvelmente a validade de tais princípios e o êxito de tal acção, que os letrados chegaram a fundar o Estado moderno «na medida em que ele domina os egoísmos individuais» e a introduzir nas leis normas de maior justiça e humanidade?

A influência do letrado na vida política é a catástrofe, ou, pelo contrário, a glória da nossa época?

Passam em diorema pelo nosso espírito todas estas contradições, e muitas outras, e não as vemos resolvidas.

E é pena. Não basta, efectivamente, que se dê acolhimento a toda a verdade (como uma visita que recebemos na ante-sala e não temos a franqueza de conduzir até ao interior); é necessário também examinar até que ponto o sistema em que nos fixámos tem condições para lhe resistir, e que reservas, complementos ou restrições essa verdade exige para que o seu reconhecimento pelo espírito não seja apenas um atestado de bom comportamento intelectual ou uma deixa abandonada, num aparte, à crítica

do opositor. Esse abençoa aqui a falta de lógica, mas espanta-o, na verdade, que depois de tantas reservas, de tantos *distinguos*, de tantas subtilezas, de tamanha ostentação de imparcialidade e largueza de espírito, tudo isso haja sido em vão, e a tese «abstencionista» se formule, ao cabo, com tamanha independência de todas essas concessões e precisões, mantendo até final a sua rigidez absoluta. Afinal tudo se passa como se elas não tivessem sido expressas, e a inteligência do Sr. Benda fosse inteiramente unilateral.

Já esboçámos, no final do capítulo anterior, os motivos que explicam as oscilações desta inteligência, no fundo tão desejosa de acordo interno e de equilíbrio e de clareza. É que há em Benda, como em todo o homem, o espírito e o carácter; o espírito, que nele obedece, como intelectualista deliberado, às leis da razão; o carácter, que exprime as tendências do seu temperamento. Um pouco menos de transporte, de fuga, de paixão, ter-lhe-ia permitido dominar o temperamento em proveito do espírito. Não foi assim, e aquilo a que chamei a segunda tese do Sr. Benda, e que vem afinal a constituir a nota dominante e a conclusão expressa da sua obra (embora, como disse, contraditória com a sua inspiração original), representa o triunfo sobre o seu espírito do seu temperamento *espectacular*. Deixou de assumir assim uma atitude verdadeiramente filosófica, e ao seu juízo sobre a acção substituiu-se, sub-reptìciamente, a sua repugnância pela acção. E por um fenómeno verdadeiramente paradoxal, foi o seu desejo de se abismar na razão abstracta (de *se pâmer dans cette raison*, como ele diria) que o inibiu de apreciar a uma luz favorável tudo o que no mundo concreto tende a realizar-se segundo o modelo construído por essa razão. Pôs, pois, toda a moral em termos de transcendência, relegando para a eternidade ou para o absoluto (tal como um De Maistre, precisamente!) todos os anseios de equidade e

de justiça. Mais uma vez: não se limitou a acentuar as distinções entre o espiritual e o temporal, o que era perfeitamente legítimo, e mais do que legítimo, necessário, antes ergueu entre eles uma barreira, e criou entre duas fracções da humanidade, e entre as aspirações e as realizações humanas, uma situação irredutível. E é esta irredutibilidade que eu lhe contesto, primeiro em nome de todo o conteúdo preciso e de todo o valor da moralidade, e depois em nome dos próprios factos.

A política nada tem que ver com a verdade e com a justiça! Como se fosse possível este suicídio da razão, esta abdicação da consciência, esta capitulação da moralidade, no domínio em que importava mais ao homem conservá-las. Como se a democracia não fosse justamente uma tentativa feliz para a organização dessa justiça que ele nos recusa, como se toda a história o não desmentisse, e como se ele próprio, nas precisões que acumulou à margem da sua obra — precisões episódicas, mas suficientes para aniquilar a sua tese —, o não desmentisse também.

O esforço do ilustre pensador contra a traição dos *clercs* não resultou, pois, numa vitória do Espiritual. Na verdade não foi um triunfo, mas uma capitulação.

Nada disto, pois, nos deve exasperar ou surpreender: nem interesse crescente das massas pelas coisas da Cidade, nem influência também crescente do *clerc* sobre essas mesmas massas. Nem há maneira de nos convencermos que o *clerc* trai a sua missão e as suas ideias pelo simples facto de as querer ver realizadas.

Até aqui o crítico deve compreender sem dificuldade e aprovar sem hesitação. A dificuldade começa ao vermos o *clerc* voltar-se contra o movimento que deu origem à sua influência, e que, garantindo-lhe a segurança do que nele há de mais respeitável, lhe garante no mesmo passo o

máximo de eficiência social. Que o letrado se tenha insurgido contra as condições mesmas que o elevaram à maior altura da sua missão e lhe asseguram a continuidade da sua influência; que tenha imposto ao Poder o regime do absoluto e do arbitrário [1], e com ele o fim do seu reinado espiritual; que haja feito a propaganda da ilegitimidade de toda a propaganda (isto é, do seu influxo); que tenha abdicado a inviolabilidade da sua consciência, lançado o descrédito sobre a sua razão de ser, articulado a defesa do seu próprio declínio; que haja erguido as aras onde será imolado no sacrifício; que o Espírito, enfim, se tenha revelado contra as condições da sua preeminência — eis

---

[1] *Do arbitrário.* — É esta ainda, de facto, a novidade máxima: a apologia do arbítrio, das ditaduras que têm como lei suprema a vontade pessoal do Ditador, que não consideram como existente, sob o ponto de vista político, senão essa vontade. *Cf.* com os absolutistas das épocas pretéritas, Bossuet e Joseph de Maistre, por exemplo, que sempre se rebelaram contra o arbítrio. «Soyez persuadé — escrevia o último — que, pour fortifier la monarchie, il faut l'asseoir sur les lois, *éviter l'arbitraire...*» Ponderar também estas palavras do Lamennais dos *Essais sur l'indifférence,* antes da ruptura com Roma, na fase *ultramontana:* «Le christianisme enseigne aux hommes qu'aucun autre homme n'a sur eux, par lui-même, d'empire légitime et naturel; qu'à Dieu seul appartient la vraie souveraineté... Je consens à reconnaître César, comme dit Tertullien, pourvu qu'il n'exige rien de contraire aux droits de César, dont il exerce l'autorité; car du reste je suis libre, je n'ai d'autre maître que le Dieu tout puissant, éternel, qui est aussi le maître de César... Qu'est-ce que gouverner arbitrairement? C'est substituer à la loi de justice sa volonté propre, son caprice...» Assim falavam os clericais e absolutistas nos princípios do século passado; a linguagem dos letrados reaccionários do nosso tempo é, pelo contrário, essencialmente antijurídica (mesmo nos professores de Direito!). Sabe-se como eles se prosternam diante de Mussolini, que se jacta precisamente de não conhecer outra vontade senão a sua. O arbítrio — o puro arbítrio — *a vontade de potência* (Nietzsche) exercendo-se sem peias, como a vontade dum deus ou dum demiurgo, é isto que os transporta, e seduz, não pròpriamente a sua inteligência, mas a sua imaginação.

o que parece, em boa verdade, desconcertar todos os nossos juízos e exceder as condições da verosimilhança. Homens de pensamento aceitando a servidão ante o político (quando não ante o politicante, ou o louco, ou o imbecil, ou o zero absoluto da inteligência e da moralidade) anuindo a esta inversão da ordem lógica das coisas —; pedindo ao homem de vontade que o guie, em vez de o pretender guiar, esclarecer e julgar na sua acção; fazendo do exercício da razão uma coisa aleatória, precária, sujeita aos caprichos dum ministro do temporal, que pode não ter em vista o interesse colectivo, ou não chegar a compreendê-lo, em todo o caso nunca dotado do privilégio da infalibilidade — e isto, não num abandono de renúncia, como quem se resigna a uma fatalidade, mas num acto de vontade deliberada e numa febre entusiasta de escravidão —, há nisto uma tal perversão da consciência, uma tal quebra de aprumo, uma tão profunda prostração da dignidade intelectual, uma tão estupenda incompreensão da sua tarefa, da sua função, dos seus direitos, da sua hierarquia, um tão absurdo suicídio e negação de si mesmos, que a primeira impressão não pode deixar de ser de confusão e de pasmo. É esta então a descendência dos Erasmos, dos Descartes, dos Voltaires, que percorriam a Europa em busca dum refúgio onde pudessem guardar fidelidade ao seu pensamento, e pagavam com o preço duro do exílio a conservação da sua liberdade espiritual?

Que deperecimento de energias vitais, ou que diminuição da moralidade, ou que obnubilação da inteligência, ou que explosão animal de inconfessáveis paixões podem explicar tão profunda ruptura na tradição intelectual dos *clercs*? Como se compreende mesmo que, no seio da democracia, utilizando muitas vezes os processos da democracia, gozando, na sua expansão, das vantagens da democracia, se tenha originado um movimento contra a democracia?

Aponta o Sr. Benda várias causas [1]. Não creio que sejam todas, nem sobretudo as essenciais. Algumas têm, porém, a sua importância, e de tanto melhor vontade o reconheço, quanto é certo que não é a primeira vez que tenho ensejo de o fazer. Consideremos as mais importantes.

Vou referir-me antes de mais nada à que explica a origem da cisão pelo *interesse prático* dos escritores, em face duma burguesia que constitui o grosso da sua clientela e deixou de crer nos ideais de democracia que até aqui a tinham guiado.

Uma das mais argutas observações do autor da *Croix de roses* e da *Ordination* é a que diz respeito à «condensação» crescente das paixões políticas realistas em «un petit nombre de haines très simples, qui tiennent aux racines les plus profondes du cœur humain». Todos os cambiantes se desvaneceram em proveito de posturas rígidas, dotadas duma nitidez brutal e de traços vigorosamente marcados; e todas as divergências secundárias se fundiram em favor de certos interesses fundamentais ou de certas crenças mais gerais.

Assim, nos países republicanos da Europa (França, Portugal, etc.), os partidos monárquicos não tardam a compreender a debilidade de *entrain*, a superficialidade quase mesquinha de distinções doutrinárias, o reduzido poder de ódio e de oposição que podia nascer do antagonismo entre uma república e uma monarquia igualmente

---

[1] Na obra de Benda acham-se misturadas as causas que explicam a *intervenção, pura e simples, dos letrados na vida política,* com as que explicam essa intervenção *ao modo realista e reaccionário.* Fazendo a devida destrinça, apenas nos referiremos aqui, é evidente (e expondo-as à nossa maneira) a estas últimas.

liberais. Era mister criar uma distinção mais categórica, um antagonismo mais profundo, alguma coisa que separasse, não já duas formas mais ou menos exteriores de governação, mas duas modalidades do espírito, e que as opusesse uma à outra irrefutàvelmente, com esse desejo de distinção absoluta (tão admiràvelmente visto por Benda), essa ânsia do irredutível, essa necessidade de não admitir entre um partido e o partido adverso qualquer espécie de medida comum, que caracterizam a mentalidade política contemporânea. Esta tendência levou o monarquismo dos nossos dias, na luta sustentada contra as formas de governo republicanas, a marcar uma posição deliberadamente antiliberal. Compreende-se perfeitamente como esta nova atitude (embora importasse num verdadeiro cataclismo de crenças morais e jurídicas) era qualificada para criar motivos bem mais poderosos de antagonismos e uma ideologia mais belicosa, mais apropriada às posições de combate, mais fecunda de discórdia e de secessão, e com mais razão de ser, afinal, que a simples diferença entre um rei hereditário e um presidente da república eleito, com os seus poderes igualmente limitados por instituições parlamentares. Assim, pode-se dizer que, pràticamente, nos Estados republicanos, o monarquismo liberal desapareceu.

Mas não ficou por aqui este movimento de concentração doutrinária. Levantada ante uma classe operária que se aproveita dos instrumentos de propaganda que lhe fornece o liberalismo para formular as suas reivindicações e dilatar as suas formações de combate, a burguesia sentiu ameaçados os seus interesses materiais (que pretende identificar com a causa da civilização) e no seu egoísmo e resistência sacrificou a esses interesses todos os valores do espírito, adoptando como processo defensivo os princípios autoritários contra os quais se tinha batido e renegando as ideias liberais que tinham ajudado o seu

triunfo [1]. Liberdade sem freio, autoridade sem limites — simples recursos tácticos para o estabelecimento ou a conservação do seu predomínio. Deste modo, e para exprimir os factos em termos de simbologia histórica, poderemos dizer que a luta contra a Comuna de 70 teve o condão de reunir num bloco homogéneo os absolutistas de Luís XIV, os burgueses de 89 e os republicanos de 93. O católico, o monárquico, o burguês liberais, como foram um Lamennais ou um Lacordaire, um Schiller, um Herculano, um Thiers ou um Toqueville, são hoje, pràticamente, espécies desaparecidas.

A época é de luta de interesses, e, portanto, das simplificações grosseiras, dos dilemas brutais, das alternativas violentas: Monarquia Absolutista ou República Liberal; ou pior ainda: Fascismo ou Bolchevismo, como se fosse da mais iniludível evidência a necessidade de optar entre duas formas contrárias de tirania. Dir-se-ia que a liberdade perdeu todo o direito a determinar os doutrinarismos políticos, que, sejam quais forem os destinos do mundo, ela nada mais tem que fazer sobre a Terra, e que temos necessàriamente que escolher entre o predomínio duma classe e o da classe adversa — como se não houvesse,

---

(1) Bastante curiosa, sob este ponto de vista, uma reunião de classe das chamadas *forças vivas*, ùltimamente realizada em Portugal, e em que, tendo-se feito a apologia das liberdades de produção e de comércio (as únicas, verdadeiramente, em que o Estado deve intervir), se esclareceu que tais liberdades nada tinham que ver com *a liberdade como para aí se entende*. Os senhores da alta indústria queriam referir-se, evidentemente, à liberdade de consciência (a única que não se lhes traduz em numerário). É esta, pelos vistos (e felicitemo-nos), *a liberdade como para aí se entende* — e como a entenderam sempre os maiores e os melhores da nossa espécie, um dos quais, Renouvier, se julgava mesmo autorizado a excluir do direito à vida eterna todos os que não tinham o respeito e o amor dessa liberdade. Vá de dizer-se que Renouvier concebeu uma vingança terrível para todos os que nos têm feito passar tratos de polé...

felizmente, ainda homens a quem repugna escolher entre duas monstruosidades, e a quem acima de tudo revolta a ideia de um predomínio. O pensamento político contemporâneo é, pois, essencialmente alternativista e simplificador.

Compreende-se agora por que mecanismo de absorção doutrinária a burguesia se identificou com as doutrinas de reacção. Todo o liberalismo lhe é suspeito; o burguês fez-se gentil-homem. Ora o escritor profissional vive hoje do burguês; as suas tiragens não são o índice do seu talento ou da sua inteligência, mas da maneira como lisonjeia as paixões da burguesia. Antes de genuflectir ante Pallas Athenéa, há que fazer, pois, a mesura à caixa-forte. E *beaucoup de monde passe aujourd'hui à la caisse.*

O mesmo posso dizer do *snobismo* de certos intelectuais, para quem as atitudes antidemocráticas constituem um sinal de distinção, como se elas lhes outorgassem pergaminhos de nobreza. Em todas as épocas da história tem havido indivíduos que, não podendo distinguir-se pelas qualidades intrínsecas do seu pensamento, adoptam atitudes que lhes parecem mais qualificadas para impressionar os contemporâneos, dar-lhes o ar de criaturas superiores e rodeá-los da consideração de certos meios. É o imenso reino dos *snobs,* que, não comungando naquela máxima shakespeareana, artigo-de-fé do verdadeiro *clerc* — *the first of all, with yourself be true* —, passam a existência na procura exclusiva do «efeito», como miseráveis pedintes da consideração alheia.

Muitas das conversões às doutrinas reaccionárias não têm outra explicação. Os exemplos, em Portugal, avultam aos olhos de todos.

Até aqui, porém, a atitude dos *clercs* mergulha as suas raízes nas vasas do interesse e da vaidade. Um pouco mais sério é o movimento de *reacção* contra os doutrina-

rismos ingénuos ou superficiais das gerações que nos precederam e as próprias realizações democráticas, tantas vezes contraditórias do verdadeiro espírito da democracia. Era, em boa verdade, perfeitamente legítima a irritação provocada por uma ideologia iluminada, a que faltava o mais elementar sentimento das realidades e mesmo das distinções mais essenciais, e que transformou tantas vezes, na prática, os regimes democráticos em regimes de incompetência e de tirania.

Simplesmente, os intelectuais do nosso tempo, pouco seguros da sua razão crítica, e mais nobres na aparência do que na realidade (e não falo, evidentemente, nos das duas classes anteriores), levaram longe de mais essa reacção e excederam os limites que uma exacta visão das coisas lhes consentia. Não esclareceram o povo, abandonaram-no; desertaram a causa que deviam enobrecer. Procederam, também eles, como puros instintivos, como homens de reacções exclusivamente medulares, a quem falta o equilíbrio, a claridade, a força ponderadora da razão. Já dizia o escarninho M. Bergeret: «Vous savez qu'il n'y a pas de réactions raisonnables; les plus nécessaires sont peut-être les plus furieuses» (1).

Bastante importante, enfim, nesta explicação da mudança de atitude dos *clercs*, é esse *estetismo* mal aplicado, essa verdadeira perversão do espírito que, em coisas que dependem do puro intelecto ou da razão prática, faz intervir a sensibilidade artística como inspiradora de normas ou fundamento do critério. Dariam vários capítulos todos os aspectos desta perversão, tão ìntimamente ligada ao desprezo dos modernos pela inteligência, de que desconhecem as qualidades preciosas, e a absoluta raridade,

---

(1) A. France, *La Vie littéraire*, II, pág. 195.

quando criadora. Lembraremos apenas que, ao escrevermos sobre Mussolini, diligenciámos mostrar que grande parte do prestígio por ele exercido era de natureza puramente *teatral*. O presidente duma república, o chefe dum governo cujos poderes são limitados por uma constituição, não são figuras de poema heróico ou de tragédia. Quem há aí dotado de algum sentimento de arte que esteja disposto a lhe perdoar? Pelo contrário, um homem que impõe a sua vontade discricionária a quarenta e tantos milhões de súbditos e faz esta coisa sublime — reduzir ao silêncio todos os que não pensam como ele —, eleva-se só por isto à esfera da arte. Sente-se nele o escultor que vai amassar argila nas suas mãos potentes, ou o actor que vai representar um drama. Ante uma figura de tal ordem, deixamos de ser críticos, deixamos mesmo de ser intelectuais; não somos já senão simples *espectadores*, dominados, esmagados pela grandeza do espectáculo, e que sentem apenas a necessidade de aclamar, como ante a Duse ou o Zacconi. Toda a justiça, toda a utilidade mesma desaparecem do quadro das nossas considerações; não somos moralistas, não somos economistas — e no fundo desconhecemos inteiramente a *obra* de Mussolini, ou conhecêmo-la apenas por artigos miseràvelmente insuficientes e revoltantemente tendenciosos da imprensa conservadora —, somos a multidão, a plebe literária subjugada pelo *patético* da cena.

Juntai agora ao espectáculo, já de si tão sugestivo, deste herói dramático, deste César olímpico, o das paradas e procissões fascistas, desenrolando-se nas praças de Roma como grandes silogismos vivos e moventes, de uma força de sugestão e de persuasão inigualáveis, com as suas massas compactas, a sua disciplina, o seu *élan*, a sua comunhão mística, o seu furor concentrado, os seus gestos romanos, os seus milhares de bandeiras flamejantes. Será então, sob o Hércules farnésio, o friso escultural das Panateneias. Uma grande multidão unida pela mesma ideia

— e unida num espectáculo imponente, em formas de arte — e que nos sugere essa união duma maneira material sensível, é ainda o maior argumento em favor dessa ideia. O poder demonstrativo de tais manifestações é realmente formidável. Dirigindo-se à imaginação — e não só à imaginação, mas a alguma coisa de mais profundo, de mais instintivo, de mais brutal do que ela —, acordam dentro de nós fundas ressonâncias, tendências motoras, arrastam-nos no seu movimento, comunicam-nos a sua chama, somos um dos seus legionários, um dos seus *arditi,* palpitamos com os seus corações, drapejamos com as suas bandeiras, e já nos não distinguimos afinal da onda que leva tudo, somos a própria onda, não há nada mais, fora de nós e em nós, do que essa onda, em que se submerge todo o raciocínio, toda a individualidade, toda a autonomia interior. Compreende-se, pois, como este teatralismo, tão inteligentemente imaginado (1) (e tão inseparável do prestígio do fascismo), é eminentemente susceptível de deslumbrar um intelectual dos nossos tempos (sensitivo, emotivo, impressionista), que perdeu toda a disciplina do espírito, adquiriu, como a plebe, o poder de se despersonalizar e de não reagir pela razão ante o espectáculo das multidões homogéneas (o que poderíamos chamar o *poder* irracional da *massa*), não distingue já entre o governo e o poema heróico, entre um bom código e uma bela rima, entre o Estado italiano e o Teatro italiano, e não pede senão à arte (e a certas formas de arte) o segredo da política, da moral, da religião e da filosofia.

Todas estas causas de transformação têm a sua importância, repito, mas não são tudo, nem sobretudo o essen-

---

(1) Notar que a psicologia das multidões (Scipio Sighele) é de invenção italiana.

cial. Nem o interesse, nem a vaidade, nem um sentimento de reacção, afinal mais instintivo que racional, nem o predomínio da sensibilidade artística sobre a sensibilidade intelectual, teriam feito naturalmente tantos estragos entre os *clercs*, se não existisse uma causa mais profunda, e o terreno social se não encontrasse de antemão preparado para o desenvolvimento de tais germes. Nenhuma dessas causas, nem todas elas reunidas, me parecem proporcionadas à grandeza dos efeitos. Julgo não errar atribuindo em grande parte a modificação sobrevinda à *influência do prodigioso progresso material do século XIX, não corrigido nem por uma filosofia dominantemente idealista, nem por um sentimento das irredutibilidades lógicas, nem pela acção proselitista e excitadora dos que, no meio do desvario realista, conservaram a integridade da sua razão crítica e a sua fé nos ideais de justiça e de verdade, e que assim abandonaram aos reaccionários o campo de batalha social.*

(Na *Seara Nova* de 24 de Maio de 1928)

V. Os Letrados e a Democracia

(2.ª Parte)

Goza efectivamente o século XIX da dupla propriedade de ter sido a época em que se desenrolaram as consequências das ideias do século anterior, e em que se realizaram os maiores progressos do mundo *na ordem da matéria*. Assim, há a ver o que nele foi fruto, e o que foi germe; e se, na sua contribuição própria ao progresso da humanidade, não estaria a origem duma ruptura com as próprias tendências que nele haviam desabrochado.

O que o século XVIII lhe trouxera, já o sabemos, era o respeito da pessoa humana, uma confiança (talvez imoderada) nas faculdades criadoras da razão, a pretensão de modelar sobre essa razão (porventura com excessivo esquecimento das condições reais e dos factos da experiência) as instituições da sociedade, e de afirmar, no seu largo movimento de reformas, um espírito, dia a dia mais acentuado, de fraternidade e de justiça. E por isso, se nos confinamos no domínio das realizações sociais, e pomos de parte o da ideologia e da literatura, e por outro lado não damos à palavra o seu sentido íntegro e absoluto, o século XIX foi, sem contestação, o século da democracia.

Mas, no seio desta sociedade democrática, alguma coisa de estupendo se gerava, suficientemente poderosa

para alterar completamente as condições da existência humana e reflectir-se na forma geral do espírito. Refiro-me a essa extraordinária revolução dos elementos materiais da civilização, que a nossa época contemplou, maravilhada, como num deslumbramento, e que, multiplicando a riqueza do homem, aumentando o seu conforto, dando-lhe a clara consciência da sua facúndia inventiva e da sua força, o erguiam a uma satisfação de si mesmo e das suas próprias obras que a história não conhecera ainda.

É claro que não havia, lògicamente, nenhuma espécie de contradição entre o movimento democrático do século e o seu movimento científico e industrial, antes, sob certo aspecto, este marchava mesmo no sentido da democracia, pelo acréscimo de cultura que proporcionava às classes mais humildes, e pela aproximação mais íntima dos povos que as grandes invenções permitiam.

O homem, porém, tem a possibilidade de abandonar-se à tendência de olvidar os valores supremos e de instituir simples meios e instrumentos nos verdadeiros fins da vida — quando esses instrumentos e esses meios são de molde a inflamar a sua paixão, a satisfazer os seus interesses ou a lisonjear o seu orgulho. Foi precisamente o que se deu com o progresso industrial da nossa época, que, tendo começado por afirmar o domínio da matéria pelo espírito, ameaça por vir acabar no domínio do espírito pela matéria. Esse movimento, que, se tivesse sido organizado e prezado como *um meio de servir o espírito,* poderia trazer os mais altos benefícios para a civilização, representou, só porque foi prezado como *um fim em si mesmo,* uma viragem brusca da civilização ocidental, um esquecimento da sua escala de valores, uma verdadeira traição ao seu espírito.

É evidente que a palavra *civilização* envolve uma hierarquia de valores, e que a primeira condição para uma sólida discussão política e social é a determinação dessa

hierarquia. Ora a nossa civilização ocidental assentara no primado do espiritual, na preeminência dos valores de razão e de justiça. Vêmo-lo logo no ensino dos seus dois mestres máximos, dos seus dois grandes Epónimos, Sócrates e Jesus, que se firmara essencialmente na proclamação dessa preeminência. Vêmo-lo depois no consenso unânime da nossa raça, que à civilização chinesa, por exemplo, antepusera constantemente a helénica, embora aquela tivesse atingido um desenvolvimento industrial e um apogeu de luxo e de conforto que esta não conheceu. Como diz Renouvier, o conceito da civilização helénica, «do qual só o nome de *civilização*, na sua excelente etimologia latina, deveria bastar para nos dar a inteligência, nada tinha de comum com as ideias de gozo e de bem-estar: referia-se apenas à condição do cidadão quanto ao direito» (1). Um país era bárbaro, dizia-se *bárbaro*, não na medida em que desconhecia o luxo e as artes sumptuárias, mas em que ignorava os direitos dos cidadãos. Muito antes, pois, de ser *hedonista*, ou *económico*, ou mesmo *cultural*, o conceito de civilização era essencialmente *jurídico*.

O contrário sucede na nossa época. Façam os senhores mil experiências, tentem mil testes, interroguem professores, médicos, economistas, sábios, escritores, mesmo juristas, sobre a imagem precisa que lhes sugere esta palavra «civilização» — e em novecentos e noventa e nove dos casos o que o espírito dos vossos examinandos evocará sob esse conceito será certamente a rapidez das comunicações, o desenvolvimento das artes sumptuárias, a polidez requintada duma sociedade amante do luxo que transforma em museus as suas próprias moradias (ao contrário da suprema Grécia, em que a arte, por assim

---

(1) La *Nouvelle Monadologie*, págs. 428-429.

dizer, fora sempre pública), o grande progresso industrial (quanto mais chaminés de fábricas vomitarem fumo para o ar maior será a civilização), o incremento da máquina, enfim, e com ela o da abastança e do bem-estar. Raros serão os que refiram o conceito de civilização ao seu conteúdo original e próprio, e creiam que ele reside fundamentalmente numa ordenação racional, jurídica, da sociedade humana.

O homem, de há uns trinta anos a esta parte, deixou-se deslumbrar pelo lado material da vida, e não pensou sequer se poderia confiar num domínio crescente sobre a matéria com tamanho desprezo do espírito — e até que ponto, sem se destruir, poderia esquecer e desprezar a sua própria natureza humana.

Poderão objectar-me, sei bem, que o reconhecimento de uma transformação não implica necessàriamente a sua ilegitimidade ou a sua inconveniência. Quem nos diz que uma civilização não tem o direito de reconhecer os seus erros e de renunciar à sua tabela de valores ?

Simplesmente, no juízo a fazer de qualquer civilização, um único ponto de vista me parece válido: o ponto de vista moral. Ora, desde que nele assentarmos, compreenderemos claramente que o homem deve procurar acima de tudo exercer as suas mais altas tendências, respeitar-se no que constitui a sua natureza superior, e que a sua missão capital no mundo é realizar fins espirituais. Uma vez negado o postulado supremo da preeminência do espiritual, toda a discussão me parece impossível, porque já não paramos senão no egoísmo mais absoluto e no solipsismo mais hermético.

Que perplexidade, incompreensão ou inconsequência deterão efectivamente o apóstolo da «prosperidade» no movimento que o arrasta para esse egoísmo? Dar este pulo enorme, este salto prodigioso — do *eu* para o *outro* —,

afirmar assim uma categoria irredutível à do puro material, e sustentar ao mesmo tempo que se não reconhece a preeminência do espírito, parece-me em boa verdade uma atitude inteiramente contraditória, pois que a passagem do *eu* para o *outro* não pode fazer-se senão através da espiritualidade, e que quem atende apenas aos interesses materiais fica lògicamente encerrado em si mesmo, como numa fortaleza. Quem reconhece deveres sociais, quem se entrega a uma missão que transcende os seus próprios interesses, excede assim o materialismo puro, e insere-se, saiba-o ou não, na trama viva do ideal.

Sendo assim, o critério da «prosperidade» erigido em norma suprema é um conceito contraditório com a intenção de qualquer apostolado, ou de qualquer serviço social. Há realmente que escolher entre trabalhar para os outros (e portanto, em última análise, para o espírito), e visar exclusivamente aos interesses materiais, e, por consequência, aos nossos únicos interesses. E ainda aos que optam pelo segundo termo do dilema haveria a perguntar se eles estarão absoluta e verdadeiramente convencidos que se é mais feliz não vivendo em espírito—e se a procura exclusiva da prosperidade não será ainda a maior miragem, o mais capcioso ardil com que a natureza engana os homens. Mesmo com esses, pois, era possível afinal a discussão (embora ao seu realismo estulto pudesse parecer que navegávamos nas nuvens), visto ser fácil mostrar que a vida espiritual aumenta *ao infinito*, não digo já a dignidade, o que é evidente, mas a própria felicidade e valor da vida humana.

De toda a maneira me parece claro que as estradas não valem nada, os caminhos-de-ferro, as pontes, a aeronáutica, a navegação marítima, a agricultura, a indústria, a medicina não pesam uma mão-cheia de vento, se visam apenas a conservar, alimentar, comunicar, transportar, aumentar a duração da vida de espíritos degradados e

diminuídos, ou se apenas podem existir e desenvolver-se em detrimento do que há de mais alto no homem. É evidente que a vida humana só é digna de ser vivida, conservada, transportada, acrescida, propagada, se não renuncia ao que a faz verdadeiramente humana, e se afirma em espírito e progride em espírito. Não se sabe bem em verdade que interesse teria qualquer apóstolo em encher a terra duma bicharia extremamente móvel, digerindo satisfeita — e piscando uns aos outros, como aqueles *últimos homens* do *Zarathrusta,* os olhinhos espertos de quem já «inventou» a felicidade. Este ideal, a que alguns chamam «prático», seria em verdade apenas estulto, vil e contraditório.

Uma mulher houve, no limiar do século passado, que disse estas palavras viris: «La dignité de l'espèce humaine importe plus que son bonheur et surtout que son accroissement (1); multiplier les naissances sans ennoblir les destinées, c'est préparer seulement une fête plus somptueuse à la mort».

Madame de Staël não fazia senão repetir o ensino de Sócrates e de Jesus — de Jesus, como o sabem todos, e de Sócrates, que, no *Gorgias,* punha a temperança e a justiça acima dos portos, dos arsenais, das muralhas, e outras «*insignificâncias*» deste género. O que eram, porém, «insignificâncias» para o Sacerdote máximo do pensamento ocidental são hoje os próprios «fins» da civilização da nossa raça, assim desviada dos seus objectivos supremos.

Há um conto de Voltaire, o do *bon Bramin,* que me parece caracterizar bem, sob certo aspecto, a obstinação em que a humanidade se colocara no reconhecimento da absoluta incomensurabilidade dos valores espirituais.

---

(1) Comparar com o *crescei e multiplicai-vos* do nacionalismo fascista.

Refere ele que o *bon Bramin*, por mais voltas que houvesse dado, não encontrara uma só pessoa, por mais indigente ou desditosa, que quisesse aceitar a felicidade à custa da diminuição do próprio espírito. Os mais ignaros, os mais pobres, os mais desgraçados, o que mais prezavam ainda era a pequenina chama de razão e liberdade que lhes iluminava a vida. E Voltaire termina por salientar esta estranha «contradição» da natureza humana.

Mas a contradição apenas existe se atendermos ao que em nós é animal, e não ao que é homem. Pelo que diz respeito à nossa natureza racional, não há nenhuma espécie de contradição. Contradição é ser homem, e não querer conservar o que de facto consiste em ser homem — não querer sê-lo realmente, plenamente, consequentemente. Ora ser homem desta maneira é afirmar a incomensurabilidade entre os valores do espírito e a felicidade material. Muito recearia, porém, que igual inquérito, feito hoje em dia, chegasse a conclusões diametralmente opostas — porque os bons ou maus *Bramins* que conseguiram erguer-se sobre os povos estão em via de os convencer a rebaixar-se em espírito, com a promessa duma maior prosperidade. Realmente, grande parte da humanidade está hoje procedendo como se tivesse de ser escrita ao contrário a história do *bon Bramin* ...

Mas, colocando-me momentâneamente no ponto de vista do «apóstolo» da prosperidade, eu pergunto muitas vezes a mim próprio se o homem não faz um cálculo errado, se, crendo-se prático e desabusado, não é, afinal, vítima do seu desejo inconsiderado de bem-estar, e não abusa, a falar a verdade, do direito que tem de esquecer, nas empresas práticas, as condições fundamentais da civilização.

Pode-se realmente saber que deperecimento não representará para o espírito, *na sua própria actividade prática,*

a compreensão a que ele é submetido nos regimes desprezadores da liberdade?

Pode-se calcular que tesouros de iniciativa mental, e, portanto, de faculdades inventivas, não são assim sacrificados, no futuro, a um desejo imediato de satisfações materiais?

Não se pensou talvez ainda suficientemente no que deve o progresso científico e industrial aos regimes liberais a que sucedeu; nem no que há de perigoso em separar o respeito pelos livres antagonismos da energia intelectual tão necessária às invenções científicas, como se um abafamento, uma opressão exercida em certos domínios do espírito se não viesse a reflectir, *à la longue,* em toda a actividade mental. Imagina-se imprudentemente que a inteligência pode sofrer tratos de polé no domínio político e social, ficando livre, apta, fecunda, criadora, esplendorosa, no da ciência prática e das aplicações industriais. Pois que as invenções científicas continuam, melhor ou pior, num ou noutro país submetido há meia dúzia de anos a um regime de opressão, conclui-se absurdamente que não há relação alguma entre as duas formas da actividade do espírito, como se a força intelectual que hoje se revela não fosse o efeito duma liberdade anterior, e os efeitos duma longa opressão tivessem de ser necessàriamente idênticos aos dum regime de liberdade (1).

Ora, tanto a história como a psicologia depõem contra esta pretensão. Diz-nos a segunda que não é possível violentar a inteligência num domínio, sem a deformar em todos os outros, e que a liberdade não só é necessária ao progredimento como à conservação da civilização material

---

(1) Outra ordem de considerações nos levaria a sustentar que a opressão produz, nas sociedades modernas, efeitos maléficos *imediatos* no domínio da finança e da economia. Veremos isso mais tarde.

já atingida, pois sabe-se que esta última exige quase tanta energia de espírito como a criação de novas riquezas. Diz-nos a primeira que todas as sociedades progressivas são sociedades de antagonismo, enquanto as que pretendem moldar todas as almas num molde comum são sociedades que, depois de atingido certo desenvolvimento (proveniente de qualquer diferencialismo anterior), se coalharam na imobilidade e na estagnação. Assim aconteceu à China, enquanto os Gregos, povo de Pensadores, e os Judeus, povo de Profetas, porque tiveram o respeito dessas diferenças, «foram os povos mais progressivos da antiguidade e os pontos de partida, as grandes influências motoras da cultura moderna» (1).

Mesmo para perpetuar o nosso domínio sobre a matéria, há, portanto, que respeitar o espírito. Assim falo, já se vê, aos infiéis — que aos outros diria simplesmente que merecia a pena prezar o espírito, embora toda a matéria, insubmissa, nos tivesse que fugir das mãos.

Nenhuma destas considerações abalou, porém, os realistas contemporâneos, que inumana e imprudentemente se vêm abismando no amor exclusivo da prosperidade material. O bom ocidental sustentara sempre que *primum vivere, deinde philosophare, sed vivere ad philosophare* (entendido *philosophare* no seu sentido mais compreensivo e universal). Enquanto o ocidental que perdeu o sentido *deinde vivere* — e que não há lugar, nem ocasião, nem motivo para *philosophare*.

Se por vezes se *filosofa* ainda, é curioso: não é para a vida, é para a morte; é quando o homem, diante da perspectiva dum destino ultra-terrestre, se penitencia de

---

(1) Stuart Mill, *Le Gouvernement représentatif*, trad. fr., 2.ª ed., pág. 51.

todos os realismos que o macularam — e que já lhe não servem no outro mundo.

Não deixaram alguns espíritos clarividentes do século anterior de ver o abismo para que nos arrastava assim o industrialismo moderno. Viu-o Renan, e disse-o, admiràvelmente, em muitas das suas obras. Viu-o Michelet: «Le progrès tourne contre nous... L'industrie, que nous avons créé hier, elle nous semble notre embarras, notre fatalité» (1). E no fim mesmo do século, dele fazia Renouvier este lúcido balanço: «Les questions de justice e de liberté, qui priment tout, et dont dépendent la possibilité d'un ordre social quelconque... s'effacent pour l'imagination devant le brutal concept de la production abondante et de tous les besoins satisfaits, de toutes les jouissances obtenues, au prix d'une quantité de travail toujours décroissante.» (*La Nouvelle Monadologie,* 1899, pág. 421). As sociedades modernas, ao invés da civilização helénica, «même alors qu'elles affirment une politique démocratique (2), se donnent le bonheur, les satisfactions matérielles pour fin». (Id., pág. 430). E à laia de sentença definitiva, de juízo final: «On meurt de cette civilisation-là». (*Ibid.*, pág. 432).

«*On meurt de cette civilisation-là*»; «l'industrie semble notre embarras, *notre fatalité*». Quando se faz no espírito dos pragmatistas e utilitários contemporâneos uma clareira de compreensão, não encontram afinal outras expressões, ao perguntarem a si mesmos, como Nietzsche, tomados duma súbita apreensão, se a *utilidade* que eles

---

(1) Michelet, *Histoire de France,* tomo III, pág. 2.

(2) A Renouvier não escapou a contradição, mas poderia muito bem ter profetizado que uma sociedade que assim tomava por fim «a felicidade e as satisfações materiais» não estava longe de renegar, pelo menos por algum tempo, os seus princípios democráticos.

pregam não será afinal *«aquela estupidez nefasta pela qual um dia viremos a perecer»* (2).

São, porém, raros estes movimentos nos intelectuais da segunda metade do século XIX.

E foi essa ainda a catástrofe mais lamentável.

Efectivamente, o mal ter-se-ia conjurado talvez, se uma direcção firmemente idealista do pensamento tivesse mantido com energia, e com a consciência de que salvava qualquer coisa de sagrado e de absoluto, a preeminência dos valores em que se escorava a nossa civilização. Infelizmente a filosofia fez *double emploi* com a direcção espontânea do movimento, pondo, com o romantismo, o sentimento acima da razão; recusando, com o positivismo, legitimidade a toda a metafísica; fazendo, com o utilitarismo, do útil o critério de toda a moral; reduzindo, com o pragmatismo, a verdade a uma função circunstancial e instrumental, pondo-a ao serviço das necessidades práticas; e, com o bergsonismo, fazendo do «único» e do «particular» os mais altos fins da filosofia, o que era dar larga margem, como escreve Maritain, a um «fenomenismo absoluto». Cada uma a seu modo, todas estas escolas trabalhavam para o triunfo do mundo prático, do *homo faber*, da doutrina do facto, da superioridade e hegemonia do «inferior», porque todas elas negavam, limitavam ou caluniavam a razão. A civilização achou-se assim ferida nos seus órgãos mais nobres e essenciais. O Sr. Benda tem razão: longe de apostolizarem os gentios, os apóstolos fizeram-se eles mesmos gentios e deram-lhes a segurança de que se convertiam ao realismo da sua religião.

Que admira, pois, que, nas discussões políticas, se tenha afirmado a tendência progressiva de fazer preva-

---

(2) Frase da *Gaya Scienza*, citada pelo Sr. Benda.

lecer as considerações económicas sobre as jurídicas e as espirituais — e se haja proclamado como regime superior não o que respeita melhor os direitos, ou eleve mais o espírito, mas o que parece, ilusòriamente aliás, garantir mais eficazmente a *prosperidade das nações?*

Realmente é da identificação sem reservas destes dois conceitos — *Prosperidade* e *Civilização* — e de uma análise incompleta das condições de toda a cultura, que decorre o movimento antidemocrático moderno.

Assim se explica a substituição da categoria do *facto* à do *ideal* e do *direito* — suprema subversão do ocidentalismo.

Assim se explica a substituição da *unidade a todo o custo* ao *respeito dos livres antagonismos*, que fora o timbre da nossa raça nas suas épocas mais gloriosas.

Daqui os apetites insofridos do imperialismo; e o desprezo da democracia; e o do ensino «humanístico» (1), criador de consciências preocupadas do humano e do espiritual; e os conceitos de massa e de quantidade sobrepondo-se sem reservas de espécie alguma aos de qualidade e de diferença; e a «sede de certeza» a que se refere o

---

(1) O Sr. Agostinho de Campos pode sugerir lamentáveis equívocos quando afirma, nos seus interessantes artigos, infelizmente tão tendenciosos e unilaterais, que a cultura humanista tem os seus piores inimigos nos homens do radicalismo. Esqueceu-se o ilustre publicista de elucidar que o combate a essa forma de cultura é de origem essencialmente reaccionária (De Maistre, Taine, Lemaître, Le Bon, etc., contra Renouvier, Fouillée, Anatole France, Benda, democratas). Pela nossa parte, cremos que não se deve, porém, identificar *humanismo* com *ensino das línguas clássicas*. O ensino secundário deve ser essencialmente *humanístico*, sem contudo se transformar no *ensino dessas línguas* (que só chegam a constituir-se em elementos superiores de cultura quando são estudadas profundamente, *como uma especialidade)*. Julgo que a minha ideia não se afasta muito da de António Sérgio. Quanto ao que pensam exactamente os radicais franceses, leia-se o livro de Borel, *Organiser* (1925).

Sr. Benda (de uma certeza mesmo irracional, e que poderemos olhar como um equivalente da «necessidade de conforto»); e o amor do «êxito», ao revés do ensino da maior parte dos letrados de todos os tempos, que sempre tinham posto a justiça de qualquer causa acima dos seus ocasionais triunfos, e um dos quais chegou mesmo a escrever, com exagero manifesto, «qu'on ne se trompe guère en étant toujours du côté du vaincu» (1); e já não o *facto* substituído ao direito, mas proclamado como tal — maquiavelismo sem rebuço e *optimismo da degradação* que, como bem viu o Sr. Benda, não conhecera precedentes em nenhuma época da história (2).

---

(1) Ver também em Vítor Hugo estas palavras dum verdadeiro *clerc:* «Le mal fait pour le bien reste le mal, et surtout quand il réussit, parce qu'alors il devient exemple... La question n'est jamais le succès, c'est toujours le droit.» (*Histoire d'un crime,* pág. 199 e 200). O *clerc* contemporâneo inverte a doutrina: «la question n'est jamais le droit, c'est toujours le succès». Eis a declaração expressa dum deles: «Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout.» (Jean Weber, cit. por Parodi, *La Philosophie contemporaine en France,* 3.ª ed., pág. 316). — Alguns hão-de sorrir, certamente, da citação que eu faço de Hugo, pois é hoje moda, sobretudo depois de Daudet, desdenhar do seu espírito. Não o fizeram, porém, os verdadeiros filósofos, como Guyau e Renouvier. «Il a fortement *senti* — diz este último — les problèmes supérieurs de la vie et de la destinée, c'est incontestable: fortement, et mieux, ou plus réellement, que tels philosophes qui se flattent de les avoir *compris* et résolus». (*Victor Hugo, philosophe,* 1900, pág. 120). Não se venha, a propósito destas palavras (que tanta honra fazem ao espírito de compreensão de Renouvier), falar no nosso Junqueiro. Junqueiro não tinha nenhuma espécie de profundidade.

(2) Estou certo que o Sr. Benda se teria sentido feliz em poder documentar a sua asserção com este pensamento de Voltaire: «Si Machiavel avait eu un prince pour disciple, la première chose qu'il lui eût recommandée aurait été d'écrire contre lui». Foi pena que ao nosso autor tivesse escapado um texto tão precioso para o confronto entre as duas formas de mentalidade.

Neste movimento duma sociedade em via de transformação ideológica, em via de realizar *a substituição dum conceito de civilização por outro conceito de civilização,* os intelectuais denominados «conservadores» (e que, se atendermos à tradição que mais importa, e ao profundo sentido da nossa civilização, mais pròpriamente designaríamos por «destrutores» enraivecidos) — esses e os chamados da vanguarda, do comunismo — não foram contidos, como disse no capítulo anterior, nem pelo sentimento das irredutibilidades lógicas, nem pela acção militante dos raros que permaneceram fiéis às mais altas leis morais da nossa raça — mas que perderam esse *élan* vital, essa «coragem de afirmar», essa atitude «guerreira», esse entusiasmo, enfim, essa força interior que, «em toda a parte onde aparece, põe um peso infinito na balança das coisas humanas» (1).

O sentimento das irredutibilidades lógicas levaria o escritor a sentir a incompatibilidade absoluta entre a dignidade da sua missão e as doutrinas que o degradavam em mero instrumento dos fins, das paixões, dos apetites, dos interesses, de todas as veleidades e opiniões precárias e contraditórias dos ministros do temporal. Ele fora até ali o sacerdote que alimentara o fogo sagrado do Pritaneu — e deixava-o extinguir, *pondo o espiritual ao serviço do temporal, em vez de o dirigir,* e fazendo, sem sombra de relutância, e com um orgulho paradoxal, a *humilhação do Espírito!*

E ainda o mais interessante — e o mais grave, porque impedia os rebates de consciência ou o repúdio dessas doutrinas por certas almas mais sérias e mais respeitosas de si mesmas —, é que muitos destes extremistas do realismo imoderado, por uns restos ainda consideráveis de

---

(1) A frase é de Michelet.

prestígio adstritos a essa palavra *idealismo* (que fora a senha pela qual se reconheciam todas as livres e probas inteligências na afirmação obstinada e compreensiva duma existência superior) se julgaram com direito a não renunciar a essa denominação de *idealistas*, só porque comungavam doutrinas que, embora inconsequentemente, os não enclausuravam no reduto do seu egoísmo, ou porque abusivamente significavam com essa palavra um vago sentimentalismo sem o menor conteúdo intelectivo, quando não puras efusões verbais, já fora de todo o sentimento, como de toda a qualificação intelectual.

Mas como responderam aos sofismas dos reaccionários e às suas tenebrosas confusões os homens da democracia?

Mirabile dictu! Perante a violência do ímpeto, os homens da democracia capitularam. E na verdade a resistência do espírito democrático acusa uma inflexão de declínio, que vai de Baudin, expondo-se (aliás, bastante inùtilmente), no alto da famosa barricada do *faubourg* Saint-Antoine, que vai de Hugo, de Favre, de Girardin, de Jules Simon, de Thiers, de Quinet, de Michelet, de Lamennais, de David d'Angers, resistindo, como grande parte dos «representantes» franceses, ao golpe-de-estado de Napoleão III, até os *apóstolos da democracia* da nossa época, mudos ou vergonhosamente titubiantes ante as opressões mais incomportáveis.

«La plupart des hommes médiocres — diz, mais uma vez, M.me de Staël — sont au service de l'événement et n'ont pas la force de penser plus haut qu'un fait.» A maior parte dos homens de hoje não sentiram em si a força suficiente para pensar mais alto do que os factos. E todavia o *clerc* de boa têmpera é aquele que fala tanto mais alto contra os factos, quanto mais alto os factos falam contra ele. Mesmo os mais firmes dos democratas desdenharam descer a terreno, compenetrados quase todos eles,

como o Sr. Benda, que a sua missão consistia em ficarem «sentados».

E assim às batalhas campais da reacção correspondeu, nas nossas fileiras, o simples desejo de doutrinações teóricas ou de meros combates de patrulhas.

É possível que alguns deles comecem agora a compreender o perigo que há em se ficar «sentado», quando com tão indómita fúria se erguem do outro lado da barricada os que ameaçam, com a própria causa da civilização, o foro íntimo das nossas consciências.

Toda a confrontação de ideias no campo político e social exige a acção.

(Na *Seara Nova* de 9 de Agosto de 1928)

VI. Os prognósticos

Se os prognósticos [1] do Sr. Benda são reservados, não excluem eles, como vimos, a possibilidade dum «renascimento». Ele evoca com efeito «une humanité qui, excédée de ses 'égoïsmes sacrés' et des entretueries auxquelles ils la condamnent, laisserait un jour tomber ses armes et reviendrait, comme elle y vient il y a deux mille ans, à l'embrassement d'un bien situé au delà d'elle-même, l'embrasserait même avec plus de force qu'alors, sachant de combien de larmes et de sang elle a payé de s'en détourner. Une fois de plus se vérifierait l'admirable parole de Vauvenargues: 'Les passions ont appris aux hommes la raison'».

Mas a este vago optimismo só tenho a objectar precisamente a sua inconsequência. De facto não parece que a tese em que o Sr. Benda se veio a fixar lhe permitisse qualquer espécie de restrições. Formulá-la é eliminar, *ipso facto*, toda a solução optimista. Pois não se obstina ele a

---

(1) Neste capítulo atendemos sobretudo aos prognósticos que se referem ao futuro do liberalismo e da democracia, na medida em que eles são a expressão dum modo idealista do espírito.

repetir, com a obsessão dum *leit-motiv,* que o realismo se lhe afigura consubstancial à nossa espécie, e que «as coisas humanas *lhe* não parecem poder adoptar as religiões do verdadeiro *clerc* senão sob pena de se tornarem divinas, isto é, de perecer como humanas»? Não começa por cavar, logo de entrada, um verdadeiro abismo entre o espiritual e o temporal? Sendo assim, a conversão da humanidade ao idealismo é evidentemente uma concepção contraditória com a simples noção da sua existência. Existir temporalmente, humanamente, *existir sobre a terra,* seria colocarmo-nos deliberada e tenazmente no real, afastando toda a preocupação idealista, que não poderia ser interpretada senão como uma intenção de destruição e de suicídio. Uma sociedade, para subsistir, deveria evitar a contaminação de todas as formas de idealismo, como todo o organismo que quer viver evita a absorção dum veneno mortal.

Como se explica então esta hipótese duma possibilidade inopinada, esta perspectiva imprevista duma humanidade que abraçaria «um bem situado para além dela mesma» — e isto precisamente (que é aqui o mais curioso) porque reconheceria enfim quantas lágrimas e quanto sangue lhe custara afastar-se de tal bem, como se afinal a felicidade terrena se pudesse encontrar na partilha dos bens espirituais? Uma humanidade que, por amor dela mesma, abraçaria com mais força ainda do que outrora um bem que a excede, que, para poupar as suas lágrimas e o seu sangue, se entregaria mais do que nunca ao culto dos valores espirituais — tal é a perspectiva admitida, pelo menos como lògicamente possível, por uma doutrina que põe esses valores fora da vida terrena e em oposição formal com os seus interesses. O Sr. Benda abre-nos uma porta (embora com mão vacilante, é certo) para um horizonte que nos fechara. É um desfalecimento da lógica, ou é uma reconsideração?

Ninguém mais do que nós tem em desafeição os optimismos que se fundam na simples incapacidade de uma adesão objectiva do pensamento à realidade e se formulam na medida em que a vida sentimental conspira para a alterar *in mente,* numa vontade insidiosa de transfiguração. Desfigurar o real para o suportar é uma tibieza de espírito que desonra o homem. Demais, a primeira condição para conseguirmos que as coisas sejam *o que devem ser* é que as vejamos *como elas são.*

Mas será de facto exacta a tese bendasiana? Será o realismo, em verdade, a lei da nossa espécie? Como explicar então essa ruptura com uma natureza amoral e surda, esse grito de amor e de apelo fraterno no meio do silêncio universal, esse esforço para criar uma ética, um direito, como que uma ordem no caos, os delineamentos, ao menos, dum reino de moralidade e de justiça, que caracteriza verdadeiramente a nossa espécie? A oposição levantada pelo Sr. Benda entre uma humanidade estruturalmente realista e um grupo de *monstros* que, por uma pregação obstinada, por uma espécie de hipnose ou sugestão em grande escala, conseguiram fazer-lhe esquecer por largo período a sua própria natureza (1), parece-me uma hipótese inteiramente gratuita e sem a mínima possibilidade real. Não posso efectivamente conceber acção alguma entre dois seres — acção duradoura, profunda, eficaz —, sem que entre eles exista qualquer coisa de comum. Um mínimo de consciência idealista no grosso da humanidade me parece necessário para que haja terreno propício a qualquer colheita espiritual. Se, pois, uma vez ao menos, a humanidade em globo se converteu, é porque há nela

---

(1) É, aliás, uma ideia que tem a sua origem em Carlysle, em Emerson, em Nietzsche, em Renan. «La civilisation est l'œuvre d'un tout petit nombre de nobles qui ont su charmer, entraîner, décevoir ou dompter le reste». (Renan, *Mélanges d'histoire et de voyages,* 1878, pág. 158).

qualquer coisa que aspira aos céus. Se a semente germinou, é porque a terra era fértil.

Não, não há assim essa queda de nível tão brusca, esse despenhadeiro tão incompreensível entre os luminosos cimos da nossa espécie e a massa obscura de que eles se elevam. Certamente o homem vulgar parece-nos por vezes uma fera, quando consideramos os anjos. Mas não nos parecerá um anjo quando consideramos as feras? Somos no mundo alguma coisa de muito grande em relação ao ponto de partida de que provimos, de muito pequeno em relação ao ideal que concebemos. Possuímos dentro de nós um sonho que nos excede. Mas a pequenez que nos atribuímos não será já um sinal da nossa grandeza, e não é nossa glória termos vindo de tão baixo para aspirarmos a subir tanto?

A verdade é que a natureza do homem é dupla — e daqui 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.

Não julguemos, pois, tão boa a humanidade que vejamos o reino da utopia ao alcance das suas mãos, nem tão má que a consideremos irrevogàvelmente condenada às gemonias. Sejamos moderados nos nossos descontentamentos, como nas nossas esperanças. Tanto um certo excesso de optimismo como um certo excesso de pessimismo me parecem postos em causa pela experiência. Demais, como disse há pouco Lassarre, um homem injuriar-se-ia a si mesmo se não concedesse um mínimo de confiança à natureza humana. Como a consciência dos melhores de entre nós só pode ser entendida como um desenvolvimento, e nunca como uma anomalia, o respeito que nos temos exige este acto de fé.

Nem só, porém, considerações de ordem geral e filosófica nos podem abrir horizontes de esperança. O presente — apesar de todas as suas infidelidades às grandes leis morais do cristianismo e da democracia — não se nos afigura tão ensombrado como ao autor da *Trahison des clercs*. Julgo que a nossa época, longe de se caracterizar por tendências firmemente marcadas, acusa antes um carácter de contradição e de incerteza. Estamos num período singular, numa bifurcação misteriosa, num momento indeciso em que se joga talvez o maior drama da história. Nunca a humanidade se mostrou espiritualmente mais dividida, nem o futuro mais prenhe de possibilidades contraditórias. E ainda assim, se alguma das soluções apresenta um maior grau de probabilidades, é, segundo cremos, a solução optimista.

Na Inglaterra, na Áustria, na Grécia, e dum modo geral nos países germânicos e escandinavos, o socialismo liberal ergue-se como uma afirmação iniludível da consciência democrática e como um sério esforço para organizar a sociedade segundo normas de razão e de justiça.

Por outro lado, mesmo nas nações que vêm sofrendo dos assaltos contraditórios das hostes comunistas e reaccionárias, e mesmo no seio daqueles grupos que mais se distinguiam pelo seu hermetismo hostil e pelo seu culto da violência, temos visto ùltimamente sinais inequívocos de uma transformação da mentalidade (1). Assim sucede na

---

(1) Estranhar-se-á talvez que não faça também parte, neste movimento, à recente atitude da Santa Sé perante as doutrinas nacionalistas da *Action française*. Mas é permitido ver nessa atitude alguma coisa mais do que um aspecto especial, *francês*, da política oportunista e de adaptação, exercida com um sentido absolutamente realista pelas autoridades superiores da Igreja, e que tem levado esta a transigir em toda a parte com a ordem de coisas estabelecidas e a tornar-se na mais fiel aliada do temporal? Dir-se-ia realmente que importam hoje mais à Igreja as ques-

França, por exemplo, onde ainda há pouco a Confederação Geral do Trabalho condenava, pela voz do seu secretário geral, a concepção marxista da luta de classes, revolução da consciência de que não se pode encarecer demasiadamente a significação; e onde as camadas mais jovens da mocidade parecem encontrar-se num nítido estado de reacção contra os seus mestres da direita e voltar-se de novo para a liberdade com uma fé ao mesmo tempo mais compreensiva e mais ardente. O que se passou há alguns anos com o célebre caso Demartial, em que, tendo este imputado as maiores responsabilidades da grande guerra aos Russos e aos Franceses, foi apoiado na emergência por *metade dos alunos da Escola Normal Superior* (de onde sairá a *élite* dos mestres franceses de amanhã), representa uma tal denegação e repulsa dessa torpe mentalidade nacionalista que é o opróbrio da França intelectual e tantas simpatias lhe tem injustamente alienado, que não olharmos o futuro com um certo grau de confiança seria já ser pessimista contra os factos. Não temos de entrar aqui no fundo da questão, que julgamos bastante discutível, nem fazer discriminações que, aliás, nos pareceriam essenciais.

---

tões materiais, os foros, as regalias, as capacidades contratuais, do que o exercício da sua missão espiritual, como se herdar, adquirir, enriquecer, fossem para ela fins mais elevados do que moralizar e catequizar. De onde poder falar-se também de uma *traição do catolicismo*. Isto não quer dizer, porém, que a mentalidade que prevalece nas altas esferas eclesiásticas seja comum, hoje em dia, a todo o clero católico. Também aí se está esboçando, actualmente, um movimento bastante interessante, e talvez não erremos profetizando que não tardará o momento em que cristianismo e democracia, por tanto tempo desavindos, reconhecerão afinal a sua origem comum e a sua comum inspiração, trabalhando lealmente, de mãos juntas, para os mesmos grandes destinos. Ao contrário da maior parte dos nossos democratas, cremos que a Igreja tem ainda um grande papel a desempenhar no mundo. A atitude do jovem clero, na França, na Itália, mesmo na Espanha, é de molde a dar-nos razão.

O que importa para o caso, mais uma vez, é o estado de alma, a conversão de consciência de que esse movimento é revelador. Há aqui uma adesão desinteressada ao que se crê ser a verdade e a justiça e um triunfo sobre as paixões nacionalistas de que debalde se procurariam precedentes nestes últimos cem anos.

O mesmo dissídio, mas, no fundo, as mesmas fortes probabilidades dum renascimento no mundo dos escritores. De facto, se a literatura francesa dos últimos tempos, com quase contadas excepções, perdeu não só aquele alto interesse humano, mas aquele idealismo que fez da França como que o farol espiritual da humanidade, na Inglaterra, na Suécia, na Dinamarca, na Holanda, na Alemanha, a mentalidade culta é essencialmente democrática e liberal. Haja em vista, por exemplo, a propaganda anti-fascista feita pelos homens de letras desses países, e ainda não há muito a atitude da Sociedade dos Escritores desta última nação, que, numa questão de liberdade de imprensa suscitada entre os tribunais do Império e dois dos seus membros, se solidarizou com estes e reclamou enèrgicamente o respeito dos direitos individuais consignados na Constituição. É uma atitude que singularmente contrasta com a da sua congénere entre nós, que, tendo sido fundada para criar uma solidariedade entre os homens de letras e para defesa dos seus direitos comuns, não só os não soube defender, mesmo quando lho sugeriam e lho propunham, como nem sequer protestou contra as mais revoltantes calúnias com que homens sem consciência (entre os quais, precisamente, um dos seus promotores) tentaram infamar alguns dos seus camaradas. Revelaram-se assim, na conjuntura, e sob todos os pontos de vista, os mais traidores de todos os *clercs*.

Quanto aos pensadores, se é certo que grande número de filósofos do século XIX contribuíram, pelo seu ensino realista, pelo seu desprezo, tantas vezes manifestado, das

vãs ideologias, para o actual declínio das ideias democráticas em certos meios intelectuais, a verdade é que, com exclusão de dois ou três (entre os quais há que incluir necessàriamente o fundador do positivismo, com tanta justiça reclamado pelos reaccionários), todos eles se pronunciaram e continuam pronunciando no sentido do liberalismo. Efectivamente, se pusermos dum lado Brunetière, Maurras, Lemaître, Barrès, Paul Bourget, Papini, Maeztu, D'Annunzio, *homens de letras,* e do outro um Spencer, um Mill, um Fouillée, um Guyau, um Renouvier, um Brunswick, um René Berthelot, um Bouglé, um Lalande, um Ferrero, um Croce, digamos, um Benda, *pensadores* — não podemos deixar de sorrir. Mesmo Renan, mesmo Taine, tantas vezes citados como *contempteurs* da democracia e como mestres da contra-revolução (Taine foi-o, em verdade, mas só na medida em que foi professor de realismo político e social), nunca foram outra coisa, expressa e deliberadamente, senão liberais. Lassarre, que os reaccionários tinham erguido nos seus escudos, esse mesmo fez, há tempo, com certa solenidade, o seu «regresso ao liberalismo» (1). Assim, ao contrário do que sustentam os homens da direita, somos obrigados a reconhecer que o pensamento europeu manteve as suas tradições liberais — se tomamos, evidentemente, o cuidado de nos circunscrever àqueles em que esse pensamento atingiu uma mais perfeita consciência de si mesmo e que reflectem os seus movimentos mais profundos. A traição não foi, pois, tão grande como no-la apresenta o Sr. Benda. Há menos traidores sob o sol do que se afigura à sua feroz intransigência e ao seu pessimismo aristocrático.

Nos próprios países, porém, submetidos à reacção, o estado geral dos espíritos é hoje inteiramente diverso do

---

(1) *Nouvelles littéraires,* 8 Set. 1928.

que o que dominava há meia dúzia de anos. Na verdade, é forçoso reconhecer que poucos são capazes de gozar dum bem que não perderam. Saber ser agradecido a todos esses progressos limitados, a esse sistema de direitos e garantias que os nossos antepassados conseguiram erguer sobre a opressão e a injustiça primitivas, é um acto de veneração pouco praticado pelos homens. A maioria deles tem necessidade de sofrer o mal para poder apreciar o bem.

C'est dans la nuit qu'on aime à bênir le soleil !

Hoje, porém, as circunstâncias mudaram. Todos sabem agora o que perderam. O reaccionarismo fez as suas provas, mostrou a sua profunda incapacidade para organizar um estado social que não foi feito à sua medida e se funda em outros postulados. Para o seu êxito permanente seria preciso mais alguma coisa que mudar as formas de governo: seria necessário mudar as próprias almas, criar uma humanidade nova. A *doutrina do facto* esbarra assim contra os factos como contra uma muralha de granito. Chegará a reconhecer um dia que foi infiel a si mesma desprezando os factos da consciência?

A miragem desfez-se. Viu-se, em todos os campos e sob todas as formas, que a reacção prometera o que não podia dar. Supor que a tais evidências não virá a suceder um renascimento do liberalismo seria perder a confiança na razão humana — e não já na sua forma especulativa, mas na significação em que ela se confunde com o simples bom senso popular. Como é, particularmente, que escritores, artistas, poderiam persistir em admirar um regime que instaura o despotismo da uniformidade? Muitos foram apenas seduzidos pelo que a doutrina continha de *diferente*. Como seria possível, porém, continuar a aderir a um sistema cujo ideal é suprimir toda a diferença, e que sonha fazer uma humanidade em séries, etiquetada, numerada e militarizada? Não, não é crível que homens que se dizem

artistas persistam na sua vontade de instaurar na Terra o reino da universal monotonia.

Diga o que disser o Sr. Benda — e por mais inconsiderada que haja sido a exaltação da «política da matéria» a que o homem se entregou —, não vejo grande possibilidade de manter durante muito tempo o prestígio de doutrinas que tão expressamente renegam todos os conceitos de verdade e de justiça e com tanta resolução se colocam fora da moralidade. Uma doutrina que começa por declarar: o direito não existe, toda a lei está na força; que trata a justiça como uma desprezível velharia e não conhece injúrias suficientes com que anatemizar todas as verdades da consciência, pode deslumbrar durante algum tempo pela novidade, mas não tem probabilidades de durar. Impede-nos de acreditar no seu triunfo definitivo o tal mínimo de confiança na natureza humana que Lassarre pensa não podermos perder sem contradição.

Quer isto dizer que nos devemos abandonar a um «optimismo providencial»? Evidentemente que não. Compete ao intelectual exercer a sua acção directora, pois é na medida em que essa acção se exercer que a probabilidade se transformará em certeza. Compete-lhe, sobretudo, impedir um retorno ofensivo da barbárie, não deixar mais de ser o guarda supremo dos valores de civilização. Julgamos necessária neste momento uma defesa dos princípios liberais, e em todos os tempos indispensável que existam *clercs* que, dando-se a um apostolado idealista, lembrem constantemente aos homens a tabela de valores, sem a qual a vida humana perde o seu sentido, e proclamem incansàvelmente o primado do espiritual.

Dessa defesa e desse apostolado trataremos de mostrar mais largamente a necessidade, ao mesmo tempo que tentaremos definir os seus princípios essenciais.

(Na *Seara Nova* de 1 de Novembro de 1928)

VII. Da necessidade prévia de defender a Democracia das suas aberrações

Antes de mais nada, julgo ser preciso defender a Democracia de certas concepções que, autorizando-se dela, não fazem afinal mais do que perverter as suas ideias essenciais.

E começar por defini-la precisamente, não será já a melhor maneira de a defender? Assim, nada mais necessário do que definir o que é, para ela, a finalidade do Estado, porque um Estado que não conhece a sua finalidade desconhece os seus limites, e está, portanto, apto para exercer todas as formas de tirania.

Equivale isto a reconhecer que é preciso proclamar com toda a energia que nunca um verdadeiro democrata pode reconhecer ao Estado qualquer poder absoluto sobre o indivíduo. O que é o Estado para ele, efectivamente, senão um instrumento destinado a permitir ao indivíduo uma vida verdadeiramente livre e digna do homem? A Democracia visa a servir o indivíduo e não a oprimi-lo. Por

isso é legítimo dizer que ela mergulha as suas mais fortes raízes nas tendências espirituais e individualistas que caracterizam verdadeiramente o cristianismo. Se os seus partidários se não desinteressam da força do Estado, é porque um mínimo de força e de autoridade da sua parte lhes parece condição essencial para que cada homem reconheça a existência dum limite ao seu direito no direito dos outros e respeite as condições da reciprocidade.

É com efeito evidente que o estado de natureza não coincide com o estado de liberdade, pois que é necessàriamente o estado de violência, dominando nele a lei do mais forte. Não podemos, pois, deixar de reconhecer que a força posta ao serviço do direito é a única maneira eficaz de o garantir. Deixar de o admitir, é fazer abstracção do mundo real, e, em vez de trabalhar para a justiça, conspirar contra ela. Dum modo mais geral, podemos dizer que sempre que nos recusamos a aceitar as condições concretas dentro das quais tem de ser realizado qualquer ideal, não fazemos mais que diferir a sua realização, e atraiçoá-lo, a pretexto de o servir.

Seja, porém, como for, a primeira verdade a pôr em evidência é que 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 desde logo como igualitária. Não é para mim, nem para os do meu grupo, que eu exijo a liberdade; exijo-a, pelo contrário, para todos os homens, seja qual for a sua condição, grupo ou partido. É claro que um verdadeiro liberal se bateria mesmo pela liberdade dos seus adversários, e que nada o humilharia mais que o seu silêncio, nem nada o revoltaria tanto como uma luta de ideias que se não fundasse no rigoroso princípio da reciprocidade. Não exageremos dizendo que essa liber-

dade de privilégio ser-lhe-ia mais dura que a escravidão (1).

O que é que explica, porém, que a Democracia apareça como a expressão da vontade maioritária — e a tal ponto que este conceito haja chegado a substituir-se inteiramente ao conceito originário, à ideia central da democracia, e a fazer esquecer que esta reside essencialmente na liberdade?

A explicação está em que se toma a parte pelo todo, uma aplicação necessàriamente imperfeita pelo essencial princípio, reduzindo ao sufrágio, arbitràriamente, todo o mundo de relações jurídicas entre o indivíduo e o Estado. Na realidade tem-se tendência a ver apenas em exercício a democracia no momento da elaboração dessas regras jurídicas, e, portanto, a considerá-la exclusivamente como uma forma de elaboração dessas regras, quando na verdade a Democracia é o espírito vivo de todo o direito, a alma de todo o Estado. A Democracia é, com efeito, muito mais do que uma forma de sufrágio, uma maneira particularíssima de conceber as relações entre o indivíduo e a colectividade.

Pelo que diz respeito ao sufrágio, é evidente que a liberdade pura exigiria a unanimidade absoluta. Discutidas largamente as questões submetidas ao exame das assembleias legiferantes, postas em vivo confronto as mais diversas opiniões, só deveriam ser em princípio procla-

---

(1) Não rezam pela mesma cartilha os católicos, hoje inteiramente desmascarados: «Foi sempre, será sempre *intolerante* a Verdade em face do erro e da mentira... Nesta intolerância reside toda a razão de ser da vida social civilizada» (*Novidades*, 2 Abr. 1929). Simplesmente, isto será catolicismo, mas é a negação absoluta de todo o pensamento de Cristo e de toda a verdadeira inspiração cristã. Mais uma vez os católicos traem Cristo, jogam a sua túnica e cospem na sua face.

madas como leis as regras jurídicas sobre as quais se tivesse feito unânimemente o acordo. Seria o puro reino da persuasão: uma opinião opor-se-ia a outra opinião, nunca, porém, uma vontade a outra. Só assim de facto não haveria violência, porque só assim não seria exigido a ninguém que desse o seu assentimento a um Estado cujos fins não são integralmente os seus.

Simplesmente, se a unanimidade fosse condição imprescindível da criação do direito, estaríamos dentro da mais pura Democracia, mas estaríamos fora da vida. A existência do Estado (como de qualquer outra forma concebível de associação) seria impossível.

É do reconhecimento desta fatalidade que deriva a necessidade duma técnica que, permitindo a elaboração das normas jurídicas, satisfaça ao menos a esta condição essencial, sem a qual o igual valor, em conjunto, das pessoas humanas, que forma a base da Democracia, deixaria de ser reconhecido: que a parte de vontade com que cada um contribui para a formação da vontade geral não seja em caso algum considerada como *múltipla* da vontade dos outros. Ora o único método que satisfaz a esta condição é o método maioritário. Tal o fundamento teórico do princípio das maiorias.

Princípio derivado, pois, aplicação imperfeita, e não essência pura. A essência da Democracia, repito, está no respeito da pessoa humana, dos seus fins próprios, da sua liberdade espiritual. Se as necessidades imperiosas da vida social nos levam a infringi-lo no domínio das deliberações colectivas, não deixemos nunca de ter presente que é apenas na medida em que o exige a possibilidade de tais deliberações, como condição *sine qua non* da existência de qualquer sociedade. Nascida, como forma de criação do direito positivo, da impossibilidade prática duma vontade unânime, a vontade maioritária seria opressiva apli-

cada alhures, monstruosa se confundida com a *matéria* do próprio direito. Seria como que erigir uma limitação da doutrina na própria essência da doutrina. Numa palavra, não seria uma aplicação da Democracia, mas a sua aberração.

Daqui se conclui que nunca o verdadeiro democrata deve celebrar o seu triunfo sobre a vontade duma minoria, se essa vontade é moral e desinteressada; antes deve lamentar que a minoria seja obrigada, pela força das coisas, a respeitar normas jurídicas para cuja elaboração não contribuiu.

Daqui se conclui também que é preciso exaltar com um pouco menos de transporte essa vontade das maiorias, essa lei do número, tanto do agrado de certos demagogos. A lei do número, a vontade das maiorias não são os verdadeiros artigos de fé do nosso credo; porque nunca um verdadeiro democrata pode pôr a sua fé senão na liberdade.

Daqui se conclui ainda que o terreno das opiniões deve ficar inteiramente livre de qualquer intervenção da vontade maioritária. Pois esta só é legítima porque a vontade unânime é impossível, porque a liberdade absoluta das vontades impediria pràticamente qualquer deliberação colectiva, ao passo que a liberdade das opiniões não só não pode impossibilitar nenhum acto deliberativo, como é absolutamente necessária para que esses actos se realizem em todas as condições de seriedade e de legitimidade. Uma decisão colectiva que não foi tomada depois da mais larga e da mais livre controvérsia, é uma decisão cega, que não se rodeou de todas as condições de segurança e de objectividade.

Daqui se conclui, enfim, que o indivíduo tem o direito de se rebelar contra o número quando o número, menosprezando a autonomia das consciências, tenta violar os seus direitos essenciais. O que faz a legitimidade, em prin-

cípio, das revoluções é o direito, para a maioria, de fazer as leis, e para a minoria de as discutir [1].

A substituição da *vontade geral* à *liberdade individual* na definição, infelizmente corrente, mesmo entre os filósofos, da essência da Democracia, vem, doutrinàriamente, de Rousseau. Na verdade o autor do *Contrato social* está muito longe de ser esse apóstolo do individualismo que dele têm querido fazer, fiados em grosseiras aparências, a maior parte dos críticos de todas as cores. A tal ponto que, se caracterizarmos a Revolução pelo triunfo do individualismo, ninguém tem, porventura, mais direito do que Rousseau a chamar-se *mestre da contra-revolução*.

---

[1] Cf. Renouvier, *Science de la morale*, II, p. 242-245: «Le devoir d'obéissance à la loi est conditionné en principe par l'observation de la justice politique de l'État... Il n'est pas de majorité, non plus qu'il n'est de supériorité matérielle ou intellectuelle qui puisse justement s'arroger la faculté de passer outre au droit essentiel d'une seule personne. Le jeu des majorités et des minorités, la convention, la transaction dont j'ai parlé, tout ce droit des gens que j'ai défini, doivent porter exclusivement sur la matière de délibérations et décisions laissée libre par les obligations fondamentales communes et réciproques de tous les hommes».

É aqui ocasião de dizer ser para mim uma noção fundamental a da *hierarquia dos direitos*, pois julgo absurdo colocar no mesmo plano o direito que possuo de seguir por um lado da rua e o que tenho, ou devo ter, de defender os meus ideais. Um grau mais elevado, dentro dessa hierarquia, deve, pois, ser reconhecido desde logo aos direitos espirituais (religiosos, filosóficos, científicos, etc.), que importam infinitamente mais, tanto sob o ponto de vista da dignidade do homem como do valor social, que qualquer direito de natureza material. Ocupa ainda um grau superior nessa hierarquia o direito de falar e de escrever livremente sobre as coisas públicas. É um direito este que, se deixasse de ser exercido, viciaria mesmo o mecanismo da vida política, o funcionamento normal do Estado. É um direito que é, ao mesmo tempo, uma função. O mesmo não acontece, por exemplo, com o direito que tenho de fumar ou de beber; nenhuma função essencial da vida do Estado seria lesada ou impedida pela falta de exercício desse direito. É evidente que esta hierarquia dos direitos não coincide com a das associações comerciais — nem com a dos taberneiros.

Entendamo-nos, porém. Não é minha intenção — muito longe disso — pronunciar-me contra a ideia formal do *contrato*. Ela parece-me, pelo contrário, inteiramente fundada. Porque a verdade, ao invés do que tantas vezes se escreve (1), é que Rousseau não teve a pretensão de assinar às sociedades a sua origem empírica, o seu nascimento de facto, mas o seu simples fundamento racional. Ele não fez mais do que traduzir, por um mito històricamente falso, uma realidade do direito e da razão. A significação primeira da filosofia rousseauniana é, pois, esta: racionalmente, jurìdicamente, tudo se passa na vida do Estado como se um contrato social tivesse sido celebrado entre os homens. Rousseau não fez mais do que exprimir a natureza do corpo político, do que estabelecer as bases do único regime susceptível de dar um fundamento legítimo às obrigações sociais.

O erro de Rousseau não consistiu, pois, em fazer do contrato a ideia primária da sua filosofia, antes residiu, como veremos, em o ter despido, por assim dizer, na evolução subsequente das suas ideias, de toda a natureza contratual, dando-lhe um conteúdo que destrói a sua essência jurídica. Efectivamente, reduzindo todas as cláusulas desse contrato a uma única, a saber, «a *alienação total* de cada associado *com todos os seus direitos* a toda a comunidade», ele não fez mais do que substituir um acto bilateral por um dom incondicional e total, e negar o Estado de direito depois de lhe ter assentado as bases.

De onde deriva semelhante perversão da Democracia? No fundo, duma concepção absolutamente errónea do princípio maioritário: «Quand on présente une loi dans une

---

(1) Ainda recentemente reincidiram neste erro de interpretação os Srs. Brito Camacho e Agostinho de Campos. Isto depois da crítica de Kant, de Fouillée, de Renouvier, de tantos outros! Todavia o próprio texto de Rousseau é bem explícito (cf. *Contrat social*, liv. I, cap. 6.°).

assemblée du peuple — escreve Rousseau —, ce qu'on demande aux citoyens n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, *mais si elle est conforme ou non à la volonté générale*... Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, *cela ne prouve autre chose, sinon que je m'étais trompé et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas*».

Assim, para Rousseau, o que se consulta em qualquer sufrágio não é a minha *vontade individual*, mas o meu *juízo individual* sobre a *vontade geral*. Quando lanço a minha lista na urna, não exprimo de modo nenhum esta ideia: «Quero que assim seja», mas esta outra: «Julgo que é isto o que a vontade geral quer». Se a vontade geral (1) se revela diferente da que afirmei — conclui Rousseau — isso não pode significar outra coisa senão que me enganava.

Salto mortal de lógica, afinal. Porque se nenhum dos votantes exprime a sua própria vontade, mas o seu simples juízo sobre a vontade geral, como se pode concluir, duma maioria dos juízos, uma maioria das vontades? Se não é a vontade individual que se consulta, quem nos diz que a maioria dos votantes não votou contra o seu próprio querer, ou se não enganou sobre a ideia que fazia da vontade geral? De uma soma de juízos não há maneira de tirar uma vontade, mas um juízo; com mais forte razão, duma maioria de juízos não há maneira de tirar uma vontade total; a consequência não está, pois, contida nas premissas; conclui-se abusivamente que é essa a vontade geral porque a maioria dos votantes se pronunciou por

---

(1) Rousseau emprega sempre a expressão «vontade geral», porque supõe que ela contém a vontade real de todos os indivíduos, embora estes não tenham a consciência dela. Todavia não deixa de ser verdade que é pelo *juízo da maioria*, facto da consciência, que essa *vontade geral* pràticamente se define.

ela, esquecendo-se bem depressa que nenhum deles exprimiu pròpriamente uma vontade! De tudo isto se conclui que não há maneira de exprimir a vontade da maioria senão pela expressão de cada uma das vontades individuais. Quanto à pretensa *vontade geral* (que, aliás, repito, não coincide necessàriamente com o juízo que se possa fazer dessa vontade), como idêntica, no fundo, à de cada um dos indivíduos, é uma concepção mística que desconhece a contingência de toda a vontade e se revela apta a constituir-se em razão justificativa de toda a espécie de tirania.

Estamos, de facto, apenas aqui no pendor de aberrações mais graves. Porque esta abdicação pura e simples da vontade individual perante a vontade geral leva fàcilmente à abdicação da consciência individual perante a consciência numérica. É o que não deixa de fazer Rousseau ao afirmar que, «de même que la déclaration de la volonté générale se fait par la loi, la déclaration du jugement public se fait par la censure; l'opinion publique est l'espèce de loi dont le censeur est le ministre».

Podemos, portanto, dizer que, para Rousseau, como depois para Robespierre (proclamador da *infalibilidade do povo,* e que ele inspirou), o facto de se definir uma maioria é o sinal da manifestação duma consciência social superior, detentora duma verdade absoluta. Estamos, pois, infinitamente longe do individualismo. A maioria não tem apenas o direito de fazer valer a sua vontade; os seus próprios juízos, a sua concepção das coisas tomam um carácter obrigatório; o indivíduo não é autónomo, mesmo na sua consciência, por isso que há um sinal exterior, objectivo, infalível de uma consciência inteiramente adequada e verídica. Quando a maioria decide, quando a maioria pensa, decide e pensa qualquer coisa de absoluto: é como se o próprio Deus decidisse e pensasse por ela; *vox populi, vox Dei.*

Não admira, pois, que o Estado, assim concebido como uma expressão do absolutismo maioritário, se erga em frente do indivíduo para o introduzir violentamente dentro dos seus quadros e submetê-lo aos seus fins, que se erga a ditadura do número com todo o direito e todo o poder que lhe confere a consciência superior, mística, infalível da colectividade. Já nos não deve surpreender que Rousseau escreva que «o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus membros», que é «contra a natureza do corpo político que o soberano imponha a si próprio uma lei que ele não possa infringir», que é necessário «tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué» (1).

E é contra esse *tutilitarismo* que os críticos, os teoristas, os catedráticos da Reacção vêm esgrimindo há dezenas de anos, pensando atingir em Rousseau o verdadeiro profeta do Individualismo!

Se há, porém, alguém, no século XVIII que mereça justificadamente tal nome é Voltaire, esse «père de la liberté de penser», como lhe chamou um dos convencionais. Efec-

---

(1) *Du Contrat social*, liv. I, cap. 3.° e 7.°; II, 4.°; IV, 7.° e 8.° — Dir-nos-ão que Rousseau não deixa de encarecer frequentemente a liberdade, e que tem mesmo esta bela frase: «Renunciar à liberdade é renunciar ao que caracteriza o homem». Simplesmente a liberdade não é para ele senão a independência (aliás puramente hipotética) dos indivíduos em relação uns aos outros; o Estado é, por essência, absorvente e tirânico. O seu ideal seria que «cada cidadão estivesse numa perfeita independência de todos os outros e *numa excessiva dependência da Cidade*» (id., liv. I, cap. 12.°). Assim, «il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles... Sans pouvoir obliger personne à les croire, il faut bannir de l'État quiconque ne les croit pas» (liv. IV, cap. 8.°).

Para sermos inteiramente justos é preciso não esquecer que a forma de despotismo que os homens do século XVIII tinham diante dos olhos era o arbítrio governativo, e que era, portanto, esse arbítrio que eles com-

tivamente, Voltaire não perde nunca a ocasião de reclamar o direito de «parler à la nation par l'organe de sa plume..., le pouvoir de publier tout ce que vous pensez» (1).

E, na verdade, podemos dizer que, se o espírito voltaireano inspirou 89, foi o espírito rousseauniano quem triunfou em 93. 89 e 93 não representam assim dois momentos na evolução do mesmo pensamento político, mas dois pensamentos opostos e irredutíveis. Razão tinha, pois, Saint-René Taillandier quando chamava aos robespierranos os «renegados de 1789», embora o Sr. Aulard, obcecado por paixões de partido, se sinta autorizado a objectar, na sua *Histoire politique de la Révolution française,* que «foram precisamente esses renegados que aplicaram os princípios de 89». Mas como os aplicaram? Pregando, com Marat, a «democracia cesarista»? Decretando, com Robespierre, o «culto da razão»? Suprimindo, em nome duma liberdade puramente verbal, todas as liberdades individuais?

---

batiam, opondo-lhe o ideal do império soberano da Lei. Assim, a fórmula «que ninguém seja obrigado a fazer ou não fazer qualquer coisa senão em virtude da lei» satisfazia-lhes em geral inteiramente. As profundas exigências dum individualismo perfeitamente consciente de si mesmo — capaz de se erguer em face da própria lei, de *ditar a lei à lei,* poderíamos dizer — escapavam-lhes, pois, quase em absoluto. Todavia é preciso ressalvar sempre as diferenças entre o espírito dum Voltaire e o dum Rousseau. Voltaire está no nosso caminho e pressentiu a verdade. Estas considerações não são, pois, absolutórias, mas simples atenuantes do absolutismo democrático de Rousseau. Explicam-no em parte, sem contudo o justificarem.

(1) *Dictionnaire philosophique,* s. v.° *Gouvernement.* — «Nous ne sommes heureux en Angleterre — dizia um inglês pela sua pena — que depuis que chacun jouit librement du droit de dire son avis». Ao que um português, de nome Medroso, retorquia: «Nous sommes aussi fort tranquilles à Lisbonne, où personne ne peut dire le sien». Resposta do inglês: «Vous êtes tranquilles, mais vous n'êtes pas heureux; c'est la tranquillité des galériens qui rament en cadence et en silence». (Id., s. v.° *Liberté*).

Fazendo do assassínio uma instituição do Estado? Dir-se-ia que o próprio Sr. Aulard partilhava a opinião de Taillandier, pois que noutra parte escreve que Marat e Robespierre foram «des champions du passé, des *réactionnaires* autrement funestes à notre cause que les talons rouges de Coblentz et les hussards de Mirabeau-Tonneau» (1).

Este duelo, este conflito trágico entre o que poderemos chamar o espírito de Voltaire e o espírito de Rousseau, sobrevive até aos nossos dias. Se aquele dominou na Europa depois da Santa Aliança, o espírito de Rousseau traduz-se hoje, sob certo ponto de vista, no bolchevismo russo e no fascismo italiano. Os fins dos dois grandes movimentos podem divergir, mas repousam, no fundo, sobre a mesma concepção do Estado: essa concepção é, em grande parte, a do *Contrato social*. Em boa verdade, os *camisas negras* de 1919 parecem-me, em certos pontos, os legítimos descendentes dos *sans-culottes* de 93. É, em todos eles, a mesma doutrina do Estado absoluto, o mesmo culto da violência, a mesma pretensão de «tout ramener à l'unité politique», a mesma «excessiva dependência da Cidade», a mesma identificação da Nação com um partido, a mesma translação do Estado para fora de toda a lei moral e social obrigatória. Filosofias de *tutilitarismo* (ou de *integralismo*, como lhe queiram chamar), do absolutismo mais completo, mais voluntário, mais consciente, mais franco, tal é a rubrica geral com que poderemos designar essas doutrinas que absorvem o indivíduo no grande seio omnívoro do Estado e são a conspiração mais séria que ainda se tentou contra a alma humana e o primado dos valores espirituais.

---

(1) *Études et leçons sur la Révolution française*, 1.ª série, 1893, pág. 269.

Não faz mais do que reeditar Rousseau, o bolchevismo, quando sustenta que «o poder do Estado é um símbolo da violência», «um conjunto de regras obrigatórias para os governados, de modo nenhum para os governadores». Não faz mais do que reeditar Rousseau, o fascismo, quando define o seu ideal pela «supressão de toda a concorrência política e a realização do princípio exclusivista» (1).

Irão também os que se crêem democratas renegar a verdadeira Democracia, sacrificando a liberdade, por sua vez, ao despotismo multitudinário?

É esta calamidade que é preciso evitar a todo o transe.

Dizia em tempos o Sr. Clémenceau que a Revolução Francesa formava um bloco: singular abdicação da liberdade do exame perante a brutalidade dum facto! Esse bloco tem que desfazer-se ante toda a inteligência que tenha o amor das ideias claras e o desejo da mais absoluta sinceridade consigo mesma. Aos democratas de hoje impõe-se o dever de escolher: ou a democracia como expressão da liberdade individual, ou como expressão do direito absoluto do número; ou 89, ou Robespierre. Para que este dilema seja resolvido no bom sentido, é preciso mostrar que 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. Diremos que o despotismo é sagrado, só porque possui mil cabeças?

---

(1) V., num artigo do *Temps*, de 25 de Julho de 1928, como se traduz este exclusivismo no domínio da educação. O fascismo «tient surtout à donner à toute la jeunesse de la Péninsule une âme et une volonté commune... L'enfant appartient avant tout à l'Etat. Celui-ci seul a le droit d'assurer l'éducation totale des jeunes générations, de modeler selon ses vues la mentalité et le corps de l'adolescent... Ce système supprime toute influence diverse et opposée». Não seria difícil encontrar em tal ou tal sistema proposto pelos convencionais estes mesmos princípios «exclusivistas» da educação.

Incumbe, pois, aos intelectuais que não perderam o sentimento da verdadeira dignidade do espírito salvar o indivíduo da vaga «tutilitária», salvar a alma da grande onda brutal da Força e do Número. Nisto mais uma vez estarão com Cristo. Porque Cristo pediu aos que o seguiam que salvassem o Espírito.

Mas com isto não temos atingido todas as aberrações da Democracia. Há que opor-nos, além disso, a certas formas sofísticas do liberalismo, que não fazem de facto senão a defesa da liberdade do monopólio. O verdadeiro liberalismo, como disse, é de base igualitária, donde sairá fàcilmente a conclusão de que o verdadeiro respeito da liberdade *em todos os homens* exige a suspensão de certos abusos que se enfeitam com o nome de liberdades.

Creio que, entre os sofismas «liberais» do nosso tempo, há que atender sobretudo à chamada liberdade de ensino, à chamada liberdade de imprensa e à chamada liberdade económica.

Chama-se liberdade de ensino, hoje em dia, ao direito absoluto que têm os educadores de atentar contra a liberdade da criança, como se não admitisse discussão a faculdade de modelar o seu espírito segundo o tipo espiritual do pai ou do mestre. Contra essa pretensão devemos sustentar, nós, os verdadeiros liberais, que o ideal da educação deve ser criar homens livres, capazes de escolherem livremente o seu próprio tipo.

Chama-se liberdade de imprensa ao direito exclusivo que têm certos potentados ou certos malfeitores, graças à sua fortuna ou às suas *chantages,* de influir na opinião do país. O problema não está, evidentemente, em impedir a liberdade desses homens, mas em pôr a imprensa ao alcance de todos, de maneira que os argentários não continuem a possuir o monopólio da opinião.

Enfim, chama-se liberdade económica à liberdade que têm alguns indivíduos de se oporem, em nome dos interesses criados, à liberdade de todos os outros.

Tais os três tremendos sofismas que corrompem até à medula a Democracia contemporânea. O futuro da Democracia liberal depende, fundamentalmente, duma revolução nos sistemas do ensino, duma revolução no regime da imprensa, duma revolução nas formas da propriedade. A Democracia encontra-se viciada no seu próprio âmago enquanto não resolver estes três problemas capitais: liberdade de educação para todos, direito de imprensa para todos, independência económica para todos.

Não há nestes objectivos, ao contrário do que se pensa geralmente, a menor contradição com a democracia liberal, tal como ela se definiu nos princípios essenciais de 89. *O liberalismo económico não é uma consequência necessária do liberalismo democrático,* antes está em contradição com ele. Confunde-se em geral, neste ponto, o verdadeiro *espírito* de 89 e as consequências que nele estão lògicamente implícitas, com a maneira como, històricamente, ele se definiu em certos pontos das doutrinas dos homens de 89. Ao fazer esta afirmação: «Pour nous le socialisme est la conception d'une communauté organisée et organique tenant en main la puissance économique et matérielle de la société, de manière que l'individu puisse être libéré de l'oppression et jouir de la liberté de se développer» (1), o chefe do partido trabalhista inglês tem a consciência plena de não quebrar com os ideais da Democracia.

Não há, pois, para ser socialista liberal e parlamentar, como um Mac Donald, que enjeitar a Democracia, nem

---

(1) Discurso pronunciado em Paris pelo Sr. Mac Donald, em 9 de Dezembro de 1928.

sequer que conciliar democracia e socialismo. Não se concilia um teorema com o seu corolário [1].

Creio, pelo contrário, que cada dia se imporá com maior clareza que o liberalismo económico é uma das formas mais revoltantes do privilégio e do despotismo.

Além disso, 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.

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 é uma questão moral — na medida em que o planeta se puder vir a converter numa mansão inteiramente habitável para os que têm sede de bondade e de beleza.

(Na *Seara Nova* de 25 de Abril de 1929)

---

[1] Não se infira daqui que concebo a evolução da consciência social segundo o tipo mateseológico. A minha ideia é que as doutrinas, pelo simples facto de serem pensadas, contêm em si uma impulsão lógica que se exprime pela tendência a desdobrarem-se nas suas consequências. Para mim o pensamento não é um epifenómeno.

VIII. Da defesa da Democracia

(1.ª Parte)

Ao meu querido amigo Hipólito Raposo, autor do recente livro Dois nacionalismos.

É em nome dos factos que os reaccionários pretendem fazer o processo da Democracia. Enquanto nós, os democratas, vogaríamos nas nuvens, pisariam eles o terreno sólido das realidades.

Tomemos, por exemplo, essa fantástica Igualdade que tanto nos transporta. Não é preciso sermos cegos para nos obstinarmos num contra-senso tão palpável? «La nature — escreve Bourget — a l'horreur de l'égalité». Não há duas folhas iguais, os dedos das nossas próprias mãos são desiguais [1]. Sendo assim, que loucura pode levar o homem a instaurar a Igualdade num mundo cuja forma de existência é a refutação permanente da Igualdade? Eis, pois, a empresa trágico-cómica em que se debate a Democracia: dum lado, o democrata, que afirma a Igualdade; do outro, a natureza, que a refuta; dum lado, o utopista, que teima absolutamente em a realizar; do outro, a força das coisas, conspirando a cada momento contra ela. *Porque conspirar contra a Igualdade, é isto mesmo que se chama existir*

---

[1] Teixeira de Pascoais.

Não há aí qualquer coisa como o suplício legendário de Sisifo — ou a empresa de Josué, querendo deter o Sol nas alturas? E ainda é pálida aqui a analogia, porque se concebe que o Sol possa parar — mas o que não parará nunca é o movimento segundo o qual as coisas duram, eternamente, e outras diferentemente.

Ser-nos-á, porém, permitido objectar que em dois erros, pelo menos, incorre a crítica reaccionária? Um é o desconhecimento da tese em discussão, o que os lógicos chamam *ignoratio elenchi*. De facto, nunca os democratas afirmaram que os homens sejam ou devam ser todos iguais no mesmo grau em que o seriam dois dedos ou duas folhas. Trata-se dum sentido da palavra igualdade que não tem aplicação no domínio das coisas materiais — o que devia interdizer, desde logo, o recurso à analogia. O facto de todas as folhas serem diferentes tão-pouco constitui um argumento contra a Democracia, como não constituiria um argumento a favor dela o facto de serem todas iguais. Não será a igualdade ou a desigualdade de duas folhas que obrigará um ser razoável a querer ou não a igualdade nas relações sociais.

O reaccionarismo cinge melhor o problema quando afirma que os conceitos sobre os quais a Democracia se funda — os fins verídicos a que ela visa —, são desmentidos pela natureza. E é verdade. De facto, a natureza é essencialmente anti-igualitária (mesmo no sentido precioso que a igualdade tem em linguagem social), porque indiferente à moral, ao direito, à justiça. Mas que pode isto provar senão que a natureza está para além do bem e do mal?

Não nos escapa a realidade desse facto. Quem aqui nos parece desprezar um *facto* eminentíssimo — e o que importa mais ao homem não esquecer — é justamente o crítico da Democracia. Ele procede efectivamente como se ignorasse a *especificidade do fenómeno humano*, a sua significação original em face da Criação. O *facto da cons-*

ciência — instaurando a ética, criando o mundo dos Fins, o critério do bem e do mal: novo universo, realidade irredutível! O destino do homem, tal como lhe é dado na própria consciência, é conceber, querer *o que não está na natureza*. Luta eterna, constante, contra a natureza — mito de Heracles, não de Sisifo —, eis toda a história humana. Luta, e ao mesmo tempo obediência; tentação do Empírio, e do Abismo. Luta em que o homem se debate entre as forças do Apetite e as da Consciência.

Assim, o que o homem vê na natureza é a desigualdade das condições — e *quer* a igualdade; a luta — e *quer* a paz; o triunfo do mais forte — e *quer* a justiça. Não há dúvida alguma que assim contradiz a natureza. Mas toda a glória da espécie humana está nesta contradição.

E ainda não compreenderíamos nìtidamente as coisas se ficássemos apenas por aqui. Na realidade o homem não está inteiramente fora da natureza. Essa é mesmo a tragédia. Também em nós o mundo dos Apetites está para além do bem e do mal. Mesmo assim, dentro de nós, toda a Consciência é Esforço. Se a Igualdade, não estando nas coisas, estivesse, sem nenhum esforço, em nós mesmos —, se, para que ela fosse, não tivéssemos mais que existir, e abandonarmo-nos —, então não teríamos necessidade alguma de ser igualitários. A Igualdade seria *per se*, ou far-se-ia *per se*. Mas não: uma vez instaurada a Igualdade, a Desigualdade não tardaria a reconstituir-se, se a força das coisas não fosse contrariada pela força do Direito. «C'est précisément — dizia Rousseau — parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir» (1).

---

(1) Quantas vezes este mesmo pensamento não tem sido reeditado! «As leis sociais — escreve, por exemplo, Huxley — são precisamente feitas para contrariar as leis naturais». (*Evolution and Ethics*, pág. 31).

Que concluir? Que o homem tende à igualdade, mas que não pode dormir. A justiça é laboriosa.

O igualitarismo não tem assim nada de absurdo, porque não é absurdo exigir à *ordem humana* que se sobreponha à *ordem natural*. O absurdo consiste antes em recusar admitir que o homem introduz na natureza alguma coisa de novo.

Que pretende, no fim de contas, o igualitarismo? Isto apenas, e é muito em realidade: que os homens sejam tratados como iguais, pelo que neles há de igual; como diferentes, pelo que neles há de diferente. Penso que tal doutrina se pode reduzir à expressão das seguintes asserções de facto e de direito:

Primeira, *todo o homem é homem* — quer dizer, todo o homem, no uso pleno das suas faculdades, possui um certo número de atributos que exigem (afirmação de direito) que seja tratado como homem, e não como coisa. Sejam quais forem as diferenças entre os humanos, alguma coisa há neles de comum que impõe o respeito; alguma coisa que nos faz dizer, no íntimo da consciência: um homem não pode ser o simples instrumento de outro. Esse alguma coisa de comum deve inspirar, pois, necessàriamente, um *ideal da humanidade*. É mister que, na medida do possível, cada humano o realize em si. Daqui o direito que cada um deve ter de usufruir dum mínimo de garantias, viver em segurança, expor livremente as suas opiniões, votar, exercer o seu *contrôle* sobre os administradores e os governantes, receber, enfim, o grau de educação que o exercício destas funções comuns exige, e sem o qual ele não seria um homem — mas um instrumento do homem, uma coisa;

Segunda, *os homens são mental e moralmente diferentes* — e, por isso (afirmação de direito), cada um, fora das funções gerais e comuns que a todos cabem, deve exercer a função especial para que o fadaram seus gostos

e capacidades próprias, e não o nascimento ou a fortuna. Daqui todo o socialismo, quer dizer, uma organização da sociedade, uma Ordem em que a distribuição das funções seja fundada na justiça, e não no privilégio.

O que há de comum entre os homens, o que há entre eles de diferente, eis, pois, os fundamentos de facto do Igualitarismo. Enquanto os reaccionários nos parecem proceder como se não houvesse nada de comum entre a grande massa dos homens — e também nada de diferente, quando, pelos acasos da fortuna, fazem parte da mesma classe.

Dir-se-ia, pois, que os partidários do Facto somos nós, porque respeitamos as igualdades de facto e as diferenças de facto. Não nos equivoquemos, porém. A identidade dos homens sob certo ponto de vista, a desigualdade entre eles sob outro, é um facto da ordem de qualquer facto natural, objectivo, observável; mas que os homens devam ser tratados idênticamente pelo que têm de idêntico, diferentemente pelo que têm de diferente — sem consideração por Origens, Castas, Fortunas —, é um facto de ordem inteiramente diversa, porque subjectivo, porque ditame da consciência. Ora os factos perante os quais os reaccionários se inclinam não são os factos da consciência: são os factos brutos, a realidade feita, os dados que eles chamam irredutíveis da própria natureza social, quer dizer, em espécie, o conjunto de igualdades e desigualdades que, embora não fundadas em justiça, são sancionadas pela longa duração dos séculos. «Un esprit vraiment scientifique — declara Bourget — n'éprouve pas le besoin de justifier un privilège qui apparait comme une donnée élémentaire et irréductible de la nature sociale». Toda a sua filosofia tende, pois, a afirmar que *o que é*, na realidade objectiva, tem o direito eminente de *continuar a ser* — e mesmo de *continuar a ser o mais eminentemente possível*. E assim, por exemplo, se os mortos mandam (verdade de facto), é

necessário que esta verdade de facto se institua numa verdade de direito, e que *os mortos devam mandar*. Raciocínio que é tão impecável como este: se a difteria mata, é preciso que ela mate — e o mais possível.

Será preciso, depois de tantos outros, denunciar a confusão que encerra uma pretensão desta natureza, que tenderia a fazer da realidade a pauta, sobre a qual se têm de inscrever passivamente os nossos deveres, e equivaleria à negação de todo o Direito?

Não há um *facto*, fora da consciência íntima — um único —, que contenha em si o simples começo duma obrigação moral; que se imponha como mandamento; que tenha poder bastante para dizer: *tu deves*.

Tu podes — ou *tu não podes* —, eis tudo o que podemos pedir aos factos. Sabermos se os fins que concebemos são possíveis [nada nos prova *a priori*, a possibilidade dum ideal, mesmo quando universalmente desejado e infinitamente desejável (1)], em que condições são possíveis, por que meios são possíveis — tais os ensinamentos que podemos tirar dos factos. Agora exigir que não só forneçam os meios, mas os fins, que a Realidade se instaure em Tábua da Lei, que o *ser*, fora da nossa consciência, tenha em si o *dever de ser* — creio que esta é que é a verdadeira Quimera, a verídica *Nuée* (2).

Demais a rede dos Factos tem as suas malhas divergentes e contraditórias; eles cruzam-se, emaranham-se em todas as direcções. Se queremos seguir fielmente o fio

---

(1) O ideal de só termos alma, de não nos alimentarmos, de apenas nos entregarmos à leitura dos Poetas e dos Filósofos, à música, à dança, às viagens, seria de todo o ponto desejável; é impossível.

(2) A pretensão de querer fundar o direito na experiência foi assim julgada por Kant nos *Princípios metafísicos do direito:* «A ciência puramente empírica do direito é, como a cabeça das fábulas de Fedro, uma cabeça que pode ser bela; só tem um defeito: é não ter miolos».

dum facto, não tenhamos dúvida que a maior parte das vezes teremos que cortar o fio de outros, de muitos outros. Qual é então o critério que nos obriga a escolher? Quem jura a si mesmo ser sempre fiel aos factos, condena-se à absoluta inacção. A não ser que essa pretensa fidelidade seja apenas uma máscara, e a doutrina do facto não obrigue os seus doutrinários a fazer a maior negação de factos que a história das doutrinas políticas ainda conheceu.

A contradição essencial da doutrina do Facto está, porém, ainda mais na origem. Na verdade, ela pressupõe que tudo se passa no mundo político e social como se não houvesse factos de consciência. Ora não se pode conceber maior negação dos factos. A primeira realidade da psicologia humana é, efectivamente, a necessidade de tudo justificar, de tudo examinar em boa consciência, de não aceitar qualquer coisa só porque é, mas porque se julga que deve ser, de fundar as empresas humanas em razão e em justiça. É este, realmente (resposta a Bourget), o verdadeiro *privilégio* humano que por si mesmo se justifica, o *dado elementar e irredutível da nossa natureza.* O que levou Pascal a escrever: «Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes». Que dizer, pois, dum realismo que começa por ignorar as realidades mais essenciais?

Repare-se que não exijo aos teóricos do Facto que se inclinem ante os factos de consciência, *pelo simples motivo de que são factos de consciência;* isso não os toca. Não; aqui não me afasto um ápice dos princípios essenciais da sua própria doutrina; exijo-lhes, pelo contrário, que sejam coerentes, inclinando-se ante o *facto* bruto, objectivo, observável, irredutível, que *os homens fundam em geral os seus ideais políticos em juízos de apreciação, em factos de consciência.* Este facto, repito, é, em si, um facto sensível, observável, de experiência externa (não, em si, uma

quimera! uma *nuée!*), da mesma ordem que qualquer outro facto natural. Idealista ou realista, todo o homem razoável deveria, pois, aceitar os valores da democracia — num caso por uma adesão interior da própria consciência, no outro pela constatação objectiva dum facto irredutível da nossa humana natureza. O que se acha cabalmente expresso nestas palavras do professor Moncada, em resposta a António Sérgio: «Bastaria assim verificar *pela observação* que sempre o homem em sociedade foi determinado *num certo sentido moral* por um pequeno número de *sentimentos fundamentais, mas vivazes e eternos como a consciência (exemplos, a liberdade, a solidariedade social)*, para que ao *político cientista, mesmo sem ser idealista, se lhe impusesse desde logo continuar e prolongar a curva da parábola traçada já por essas determinantes*». Isto é assim mesmo, embora seja lamentável poder haver homens que adiram à justiça — só porque os outros a querem.

Tudo o que deixamos dito nos leva, pois, à convicção que a Doutrina do Facto — e sobretudo na medida em que se apresenta como antidemocrática — é uma doutrina que não pode formular-se, que não pode mesmo pensar-se sem contradição.

Do que atrás precede se conclui ainda que uma demonstração do infundado das teses igualitárias não pode basear-se, para ter uma aparência, ao menos formal, de validade, em qualquer juízo de existência. Não é o Facto que se impõe ao Direito, é o Direito que se impõe ao Facto. Há que levar, pois, recurso para os juízos de possibilidade, ou de apreciação. É necessário demonstrar — não que a igualdade *não é* (pois nada nos diz que o que não é não possa nem deva ser), mas que *não pode ser*, que *não deve ser*.

Ora a *impossibilidade* da igualdade social, tal como a definimos anteriormente, poderá fundar-se, ou numa análise psicológica dos elementos irredutíveis da natureza humana, ou nos ensinamentos da história. Simplesmente, tanto a psicologia como a experiência histórica demonstram, pelo contrário, a *possibilidade* do igualitarismo — e mais do que a possibilidade, a sua *realidade* como *fieri*, como progresso, como ideal, realizando-se.

A sua *realidade*, sim. Se não opusemos desde logo aos argumentos de inexistência dos reaccionários uma negação pura e simples, foi apenas por uma questão de método, para mostrar que eles submetiam o diferendo a uma jurisdição incompetente. Mas se os argumentos de realidade não têm valor normativo, têm-no, evidentemente (se a existência do objecto é afirmada), como prova absoluta de possibilidade, pois não há maior prova da possibilidade duma coisa que a sua realidade. Assim, se vamos demonstrar que a igualdade, sob certo ponto de vista, *é*, ou *se faz*, de facto este argumento não tem aqui a significação e o valor que lhe poderiam e deveriam dar, para ser consequentes, os doutrinários do Facto (como uma realidade que, só porque é, deve ser), mas o valor duma demonstração, no limite, da possibilidade desse ideal. Uma coisa que é mostra, pela sua realidade, não a sua excelência, mas simplesmente que é possível; se além disso, por outra via, for demonstrado que deve ser, reconhecer-se-á que estamos na presença dum ideal razoável e sólido, e não duma utopia excelente, mas gratuita, ou duma realidade flagrante, mas ominosa.

Vejamos agora como a psicologia e a história depõem a favor dessa possibilidade e dessa realidade.

A psicologia prova que a Igualdade não encontra obstáculos irredutíveis da parte do homem, por isso que ela é a forma mesma da razão nas relações sociais, e a condição, por assim dizer, *a priori*, de ela pensar essas rela-

ções. O homem aspira à igualdade, à justiça, por uma necessidade da sua consciência (o que não quer dizer, é evidente, que veja sempre onde elas estão). Uma prova indirecta é que a própria violência se não sente segura do seu triunfo enquanto não toma a aparência da justiça. «É só em nome da força que governo»: eis uma franqueza que não escapou ainda a nenhum governo. Pelo contrário, o primeiro cuidado de todo o governo de força é obter a consagração do direito. Todos eles sentem que a vitória é incompleta quando não têm, ao lado dum Nun'Álvares, um João das Regras. *Fac — sed excusa.* A injustiça é inconfessável.

Quanto à experiência histórica, toda ela nos leva a afirmar a possibilidade eminente do Igualitarismo, quer dizer, a sua realidade, desde que, repetimos, o concebemos em *fieri,* em progresso, em ideal realizando-se (única maneira legítima de o conceber, porque nem se poderá nunca marcar à justiça um limite absoluto, nem a realizar independentemente das condições materiais). Basta, para isso, comparar a condição social do homem de hoje com a que lhe era feita no século XVII, no XV, no XIII, no X, nos primeiros tempos da história (em que a igualdade social deveria ser, ao contrário do que se diz muitas vezes, a menor possível, pela primazia máxima da força sobre o direito). Assim, a escravatura, como as castas, desapareceram; os cargos públicos tornaram-se largamente acessíveis, sendo derrogadas a venalidade e a hereditariedade das funções; a morte dum nobre paga-se pelo mesmo preço que a dum vilão; a igualdade civil, a igualdade política são mais do que simples concepções do espírito. O direito moderno ignora, por consequência, distinções em que o direito antigo era profuso. *A Igualdade é, porque se faz.*

Muitas dessas lentas aquisições estão hoje tão incorporadas à nossa existência, constituem uma tão natural

cristalização social da nossa razão, que nos parecem congénitas de toda a sociedade humana. E, todavia, foram grandes novidades noutros tempos, taxadas de quimeras por muitos conservadores de antanho. A obra da Razão é segura, mas lenta. Em primeiro lugar, os seus corolários em matéria social não aparecem logo de chofre, como ao espírito de ninguém apareceu feita logo toda a Geometria, embora toda ela estivesse contida nos seus primeiros teoremas; o edifício da Razão, na vida social, formou-se como se formam as grutas de estalactites, cristalização após cristalização. E depois, tantos obstáculos a vencer! A matéria, meio rebelde, conjura enorme de resistências — é sobre ela que a vontade se tem de exercer, mesmo a mais pura... Não há, por isso, triunfo do direito sobre a força, da justiça sobre o privilégio, que não tenha sido considerado como utopia, e não haja custado um esforço enorme de civilização. Quem nos diz, pois, que o Igualitarismo esgotou todas as suas possibilidades — que a Razão não continuará a desdobrar-se nos seus corolários —, que se não fará também a igualdade económica, pondo termo a esse privilégio verdadeiramente real que é o privilégio do nascimento? Está hoje em moda meter-se a ridículo a crença no progresso, que os nossos avós, pelo menos desde Lessing, punham tão alto. Por mim, creio na força impulsora e cristalizadora da Razão — creio no fluido que cai, gota a gota, carregado de justiça... Sim, creio no progresso — contanto que o homem não durma. A razão humana é insaciável.

Não desesperem, pois, os igualitários; nem aqueles a quem um vivo sentimento da justiça, puro de todo o sofisma, se alia ao amor da ordem e duma certa estabilidade social, se atemorizem dos contínuos solavancos a que os parece condenar uma razão que já alguém definiu como «une étrangère sans mémoire et sans héritage qui

voudrait toujours que tout recommençât» [1]. Descansem estes: a memória é uma usurária; não perdoa. Lembramo-nos sempre demasiado... Os mortos mandam sempre nos vivos; o ser tem tendência a persistir no seu próprio ser: dura lei da inércia. Só depois de nos enchermos de razão, pomos assim um pouco de razão no mundo. Só depois de uma inundação logramos uma gota de água.

Aos primeiros digamos por seu turno que não vejam nisto motivo para desesperar. Antes para perseverar. «O longínquo vale mais do que o impossível»: eis a lição do Esforço, eis as palavras que ele diz ao ouvido de todo o combatente. E sobretudo que os nossos camaradas de crença não caiam no erro fácil de subestimar o já alcançado, que é imenso. Chasqueiam imprudentemente das liberdades políticas, mas foram elas que lhes abriram os olhos. Estes seres revoltados não se lembram de que já foram muito menos: seres submissos; escravos que nem chegavam a ter consciência da sua escravidão. É assim tão pouca coisa, no homem, a dignidade e a consciência? É assim tão pouco saber-se que se tem direitos?

Demonstrando assim que a Igualdade pode ser — que é, porque lentamente se vai fazendo — só resta aos reaccionários um recurso: provar que ela *não deve ser*. E então, ei-los caídos no mesmo vício que eles próprios nos imputam: a preocupação dos fins, dos ideais, dos conceitos normativos, dos planos ideológicos, a razão a não contentar-se com a existência dos factos e com a possibilidade dos factos, a pedir aos factos as suas razões, a não se resignar a prolongar parábolas... Se a Igualdade *não deve ser*, é porque se assentou num critério de civilização, com o qual ela é incompatível; num critério de civilização, quer dizer, numa Ética social, numa Teoria

---

(1) Jean Guéhenno, *Caliban*.

dos valores e dos Fins do homem. Por isso, Maurras exclama: «L'égalité — c'est la mort!» Ansioso grito! grito traidor! A catástrofe está então, precisamente, em que a Igualdade possa ser; se ela não pudesse ser, se fosse (como diz alhures o mesmo Maurras) uma *nuée,* uma quimera, essa é que seria a salvação. Mas infelizmente, a Igualdade pode ser — e há que esmagar o monstro em gérmen.

O critério da civilização, para Maurras e os doutrinários da sua escola, é a *organização,* sem a qual se não pode conceber qualquer espécie de vida, quanto mais a espécie mais complexa de vida que se conhece, a vida social. Mas quem diz organização diz hierarquia, quem diz hierarquia diz diferença. Ora a Igualdade é, por definição, a supressão de toda a diferença — e, portanto, de toda a hierarquia, de toda a organização, de toda a vida social. *Logo a Igualdade é a morte.* (Quod Erat Demonstrandum).

Mas não se vê ainda aqui, bem claro, o *ignoratio elenchi?* O igualitarismo nunca pretendeu a supressão de toda a diferença, antes pelo contrário, o respeito de todas as identidades reais e de todas as diferenças reais; nunca defendeu a eliminação da hierarquia, mas o estabelecimento duma hierarquia de valores fundada numa distribuição das diversas funções em harmonia com as aptidões individuais, e só com elas; nunca tentou a supressão de toda a organização social, mas sim a criação duma *Ordem* humana que, sendo mais justa sob o ponto de vista do direito, é mais conveniente, por produzir um maior ajustamento dos indivíduos às funções. É, pelo contrário, a sociedade actual, com as suas distinções factícias ainda sobreviventes, que se opõe à verdadeira organização. O que os conservadores denominam *Ordem* (defesa dos seus direitos adquiridos, das injustiças sociais), eis, realmente, o fermento de anarquia, de desordem, de desorganização, de caos que a sociedade moderna ainda contém.

E ainda, na defesa da Ordem reaccionária, os políticos da *Action française* e seus sequazes não exprimem inteiramente as suas verdadeiras convicções. *Politique d'abord;* portanto, nada de ofender excessivamente certas irredutibilidades democráticas das sociedades contemporâneas, que eles não confessam, mas pressentem. Quando, porém, um Nietzsche, um Louis Rougier, que não opõem a *politique d'abord,* combatem a democracia, a verdade aparece em toda a sua crueza; dir-se-á então, sem ambages, que a condição essencial de toda a Cultura é a existência de duas classes—a dos Senhores e a dos Escravos—, daqueles a quem o ócio permite o cultivo das letras, das ciências e das artes, e dos que moirejam ao sol e à chuva para alimentar essa sociedade brilhante e ociosa. Querer infringir esta lei, é querer tornar toda a gente ociosa, ou reduzir toda a gente à escravatura. Qualquer dos termos do dilema levaria ao suicídio a mais resistente sociedade.

Mas haveria, em primeiro lugar, a demonstrar que a diferenciação de funções que exige o progresso da cultura leva necessàriamente à *diferenciação em classes;* quando na verdade é o sistema das classes que impede uma rigorosa selecção dos valores.

Em segundo lugar, há um ideal, pelo menos, tão alto como o progresso da Cultura: é que todos os homens participem dela. O problema verdadeiramente humano não consiste apenas em dar um alimento suficiente a toda a gente, mas, precisamente, um ócio suficiente a toda a gente, e um mínimo de supérfluo, para que todos se elevem à dignidade, à nobreza, à plenitude da vida espiritual. O ócio bem entendido é o verdadeiro fim da vida humana.

Em nome de que diabólica concepção poderemos, pois, negar esse ócio, esse supérfluo, aos que possuem alma como nós, e têm direito também a realizar, tanto quanto possível, em si mesmos, o ideal de humanidade? Toda a doutrina social é indefensável quando desconhece a lei

da reciprocidade, lei que Confúcio, os Estóicos e Jesus Cristo exprimiam assim: «Procede para com os outros como tu quererias que procedessem para contigo», e Kant definia deste modo: «Procede segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei geral».

Dir-me-ão que o direito ao ócio é impossível: as leis modernas da limitação do horário de trabalho, do descanso semanal, o regime cada vez mais generalizado das férias, a frequência crescente das universidades populares, a generalização da cultura, são a prova do contrário. Demais, os progressos do Maquinismo (bem-vindos, três vezes bem-vindos quando ajudam a libertar o homem), a possibilidade, mesmo longínqua, da síntese alimentar, quantos outros progressos possíveis, abrem diante de nós perspectivas quase ilimitadas. Não me parece, pois, impossível que todo o homem venha a ter um supérfluo e um ócio suficientes para se poder entregar às chamadas actividades de luxo, que são ainda as mais necessárias a uma vida inteiramente humana. Antes o que me parece impossível é que haja homens que venham a resignar-se à escravatura. Sob a aparência de realismo, a pretensão de Nietzsche e de Rougier não passa duma feíssima quimera.

Qualquer doutrina política, pois, que dê a primazia a uma minoria sobre a humanidade em globo — como as que dêem a primazia às *coisas sobre as pessoas* — à multiplicação dos objectos úteis sobre a dignidade de cada homem —, deverão ser repelidas como contraditórias do ideal de humanidade. É necessário compreender claramente que todo o progresso social é ilusório quando, concorrendo para o aperfeiçoamento e multiplicação das coisas, produz inevitàvelmente a degradação das pessoas. A Máquina, a Indústria têm de submeter-se a esta prova; só serão úteis deixando-se governar, e não governando.

«O fim do Estado — dizia Espinoza — não é fazer passar os homens da condição de seres de razão à de bestas de

carga ou de autómatos» [1]. O grau em que cada regime contribuir para realizar em todo o homem o ideal de humanidade será portanto a exacta medida do seu valor. Não viemos ao mundo para comer, mas para viver em espírito. O que é meio de vida não pode ser o fim da vida.

Pôr o critério da civilização fora das pessoas — de *todas* as pessoas —, do que há de mais elevado, de mais nobre em *todas* as pessoas — é pôr como base da especulação política um erro inicial. Nenhum homem verdadeiramente digno deste nome se dispõe a vender a própria alma por um prato de lentilhas.

(Na *Seara Nova* de 10 de Outubro de 1929)

---

(1) *Tratado teológico-político*, cap. XX.

IX. Da defesa da Democracia

(2.ª Parte)

Ao meu bom amigo Reinaldo dos Santos

A *tradição,* as *irredutibilidades nacionais* — eis dois *factos* sobre que insistem sobretudo os reaccionários. «On met de désordre dans un pays — no dizer de Barrès — par des importations de vérités exotiques, quand il n'y a pas pour nous de vérités utiles que tirées de notre fonds» (1). As únicas instituições benéficas à França — pretende outro nacionalista — são as que a longa sucessão dos tempos tornou verdadeiras, veneráveis na França. A estas «verdades» de facto junta-se uma *verdade de coração,* um amor: o amor da Pátria considerado como um absoluto, um patriotismo que não sente a necessidade ridícula de se justificar ante qualquer conceito primitivo da consciência. A pátria, «eut-telle tout, il faut lui donner raison».

Todo o credo nacionalista se afirma assim, conjuntamente, como uma doutrina política e uma moral particular, ambas penetradas de irracionalismo. Tal é o duplo carácter que o nacionalismo nos apresenta, pelo menos,

---

(1) *Les Déracinès,* p. 33.

em todas as situações de facto; embora não seja mister um grande esforço de reflexão para compreender que esta conjunção não é meramente acidental.

Até que ponto é, porém, verdadeiro o facto das irredutibilidades nacionais? Até que ponto é legítimo o patriotismo fanático dos nacionalistas? Até que ponto é com eles contraditória a Democracia? Eis o que procuraremos averiguar.

Segundo os seus críticos, a Democracia seria a negação pura e simples daquelas «verdades» essenciais:

Primeiro, porque se afirma como um regime válido para todos os povos, pelo menos para aqueles que atingiram um certo nível de civilização (2);

Segundo, porque coloca acima do patriotismo o amor da humanidade e da justiça.

Examinemos a primeira acusação. Mas antes de mais, fechemos desde já a porta a um grosseiríssimo sofisma, qual seria o de confundir *irredutibilidades nacionais* com *particularidades nacionais*. A Democracia nega as primeiras, mas reconhece as segundas. Ela não tem efectivamente a pretensão de se obstinar ante a evidência dum truísmo: um português não é um inglês, estamos de acordo. Nenhum de nós concebe o universalismo à maneira duma indescernibilidade, como se os povos se não distinguissem senão pelos lugares diferentes que ocupam à superfície do globo. Mas isso não nos impede de reconhecer que Franceses como Alemães, Portugueses como Ingleses, todos têm isto ao menos de comum: o terem atingido um certo

---

(2) Esta restrição, que é de rigor, fizeram-na todos os teóricos da Democracia, desde Rousseau e Montesquieu até Stuart Mill e James Bryce. Uma coisa é a Democracia como aspiração e outra a Democracia como facto, quer dizer, uma coisa o ideal que temos em vista e outra a medida em que as condições de facto permitem a sua realização.

nível de civilização. *Nem tudo diferente, pois, nem tudo igual:* eis a posição de «bom senso» da Democracia. Em que medida o que há de diferente exige instituições diferentes? Em que medida o que há de comum exige instituições comuns? Seria assim que se poria o problema, se à hipótese absurda, e nunca formulada, das indiscernibilidades nacionais se não opusesse a hipótese não menos absurda, e essa mil vezes formulada, das irredutibilidades nacionais.

O problema poderia pôr-se ainda nestes termos:

Primeiro, atingiram ou não certos povos um certo grau comum de consciência, medida da sua comum civilização, e que se traduz pela vontade de serem tratados como homens, e não como instrumentos de outros homens, e por um mínimo de capacidade mental e de *self-contrôle?*

Segundo, qual a forma de governo, a orgânica geral das instituições requerida por aquela consciência, tornada possível por aquela capacidade e aquele poder de *contrôle?*

Enquanto os críticos dos regimes democráticos não demonstrarem que à primeira pergunta só é possível responder por uma negativa, ou que a Democracia não realiza as condições expressas pela segunda, não terão beliscado sequer a Democracia — e isto não já como ideal, pois como tal ela resistiria à prova da primeira asserção (do facto de um povo não ter ainda atingido essa consciência e essa capacidade não se conclui que não houvesse tudo a tentar para que ele as atingisse), mas como regime actualmente possível em grande parte dos povos europeus. Não se dão a esta tarefa os reaccionários, porque o facto de um regime convir a uma determinada nação é para eles a prova crucial de que não convém às outras; enquanto para nós o facto de um quadro, de uma pauta geral de instituições não convir igualmente a dois povos, é a prova suficiente de que não fazem parte da mesma civilização. Fazer parte da mesma civilização é, se bem pensamos, ter certas

necessidades, certas tendências, formar certas noções que não podem deixar de se traduzir no quadro geral das instituições políticas.

Que é aliás difícil não admitir tal comunidade, encarregam-se de no-lo provar os próprios reaccionários quando fazem a apologia em abstracto, *sub specie eternitatis,* da Monarquia. Quem se lembra então das «experiências históricas», das «criações de génio particular de cada nação», de «ses assises terriennes et géniales», na frase de Barrès? A Democracia é então um absurdo universal e intemporal, a Monarquia uma verdade incondicional, eterna, absoluta — para cá e para lá dos Pirinéus, de aquém e de além-Mancha, de todos os tempos, de todas as latitudes, de todos os climas. A este calor de entusiasmo, todas as irredutibilidades se fundem. Eles são então tanto ou mais universalistas, combatendo a Democracia, que nós defendendo-a. Colocam-se assim no plano do universal; e a comunidade humana é afirmada na universalidade das suas proposições.

Quanto ao nacionalismo como moral, é mister também reconhecer que há entre ele e a Democracia, se não uma oposição de facto (todos nós conhecemos democratas que se dizem nacionalistas), pelo menos uma oposição de direito. Com efeito não é impossível que determinado indivíduo apenas reconheça os direitos políticos dos seus concidadãos por uma adesão de facto à democracia, e se não sinta por isso obrigado a fazer a extensão de tais princípios para além das próprias fronteiras. Não assim, porém, se é no conceito da igual dignidade de todos os seres de razão que ele filia tal atitude — conceito que, pela sua natureza essencialmente racional, postula a humanidade, e transcende por isso, como escreve Ruyssen, «les frontières de la Cité» (1).

---

(1) *De la Guerre au Droit,* 1920, p. 55-56.

Isso não impede naturalmente os democratas de princípios de serem patriotas, e quase sempre mesmo mais patriotas que os reaccionários (nem foi por acaso que se chamou *patriotas* aos revolucionários de 89). Prontos a sacrificar-se pela Pátria em todas as circunstâncias, não lhe farão, porém, nunca o sacrifício da própria consciência, na medida em que esta se identifica com a razão universal. Todos os suicídios, menos o suicídio moral; todos os sacrifícios, menos o de lhe dizer que ela tem razão, quando a não tem.

Já anteriormente nos referimos com assás desenvolvimento a este assunto, para que tenhamos de voltar a acentuar a superioridade do ideal universalista sobre o seu contrário. Aqui não faremos mais que assinalar algumas novas contradições dos nacionalistas. Como conseguem eles conciliar a sua vontade de particularismo com o cristianismo, de que se dizem justamente os mais estrénuos defensores? Quem se diz cristão, e sabe o que diz, ama em Cristo a humanidade inteira. «No Cristo não há bárbaro, nem Scytha, nem escravo, nem homem livre».

A esta doutrina, que é a do Cristo e dos seus Apóstolos, respondem os nacionalistas: «A humanidade não nos interessa, porque os nossos corações não têm capacidade suficiente para se enternecer com os 4 800 milhões de habitantes que existem à superfície do globo» (1). Assim fala o sr. Brodero, ministro do Estado italiano, como bom e lógico nacionalista. Muito bem; é assim mesmo; mas porquê então cristãos?

«Le peu que nos livres puissent montrer d'esprit égalitaire ou libéral — diz por seu lado o sr. Maurras — s'explique... par la lecture et l'étude que firent sans cesse nos clercs de l'un et de l'autre Testament». *Anarquismo evangélico e profético,* é assim que os maurrassianos deno-

(1) *Le Temps,* 25 de Julho de 1928.

minam a democracia. Muito bem; perfeito; mas porquê então cristãos?

Para estes homens a quadratura do círculo não oferece dificuldades; de outra forma, teriam a coragem de confessar que, no processo por eles instaurado contra o Igualitarismo, contra o Liberalismo, contra o Universalismo, mais um grande criminoso tinha que ser chamado à barra, e que, pelo espírito liberal, igualitário, universalista, que introduziu no mundo, haveria novamente que crucificar: Jesus.

Vai porém ainda mais longe a sua incoerência. De facto, se não temos coração para os 4 800 milhões de habitantes que vivem à superfície do globo, para que pregar o nacionalismo como panaceia universal? Como pode interessar aos nacionalistas a salvação duma humanidade que lhes não interessa? Ora a cada momento nos oferecem hoje esse espectáculo; não os vemos senão exultarem com o triunfo de todos os nacionalismos — aclamar Mussolini, mesmo em Portugal, mesmo em França e noutros países que não são poupados, já nas suas arengas, já pela sua política militar e colonial. Para que isto seja possível, é porque há então alguma coisa acima da Pátria. E todavia, a crer nas suas palavras, só o amor exclusivo que cada um destes homens jurou à sua própria Pátria inspiraria o seu amor recíproco. É curioso ver tanto egoísmo desentranhar-se em tanta amizade. Estranho internacionalismo, o de todos estes nacionalistas!

Assim, os reaccionários ergueram hoje o nacionalismo à altura duma religião universal, embora ninguém se lembre de lhes perguntar em nome de que amor fazem eles essa pregação.

E nós, à primeira vista, não compreendemos. Parece-nos, em primeiro lugar, que o nacionalismo se nega na medida em que se universaliza. Exultar com a prosperidade nacional dos outros, é já admitir (pelo menos), ao

lado do amor da Pátria, o amor dos outros. Estou em jurar que eles se caluniam, quando negam os estos do seu coração.

E depois, mais pràticamente, afigura-se-nos que a mais elementar coerência exigiria que o nacionalismo conservasse secretas as suas receitas de fortificação nacional. O nacionalismo consequente é esotérico. Comunicar os métodos nacionalistas é como comunicar um plano de batalha: crime de alta traição!

Por todos estes motivos, universalizar o nacionalismo é deixar de crer nele. Não será mesmo mais alguma coisa: deixar de crer no próprio patriotismo? A suspeita é sobretudo procedente para os nacionalistas das pequenas potências. Pregando no modo universal as soluções nacionalistas, o estado de espírito nacionalista, não se esforçam eles, por um lado, pela fortificação militar das grandes potências, e por outro pelo desprezo, da parte delas, do Direito e da Justiça? Que as grandes nações tenham o maior culto da força e nenhum respeito pelo direito — tal doutrina não lhes parece incompatível com os sentimentos patrióticos. Estes nacionalistas dos pequenos povos lembram-me cordeiros que pregassem a moral dos lobos.

As contradições parecem-me, portanto, evidentes entre o particularismo dos reaccionários e o seu universalismo, entre o seu anti-cristianismo e o seu catolicismo, entre o seu nacionalismo e o seu internacionalismo.

É verdade que todo o pensamento um pouco complexo se nos afigura contraditório, quando nos não damos ao trabalho de resolver as aparentes contradições (que mais não representam que a complexidade das próprias coisas) numa síntese mais profunda. Mas contradições desta natureza é que eu não vejo maneira de resolver por qualquer espécie de síntese.

Como explicar com efeito essas demonstrações *sub specie universalitatis* da excelência da Monarquia — em escritores que não cessam de nos objectar a legitimidade do recurso que fazemos a essa espécie de argumentos? E essa pretensão de fidelidade inteira ao catolicismo de homens que não são cristãos? E essa universalização do nacionalismo que implica a sua simples negação?

Nenhuma síntese pode resolver estas antinomias. O que não impede que tudo, afinal, se possa compreender.

Efectivamente, se se afirma a excelência universal da Monarquia, é porque se julga assim dar-lhe um carácter de mais irrefragável necessidade, firmá-la em alguma coisa de mais inabalável que as modalidades nacionais.

Se se fazem profissões de fé católica, não nos iludamos, elas têm tanto que ver com o cristianismo como com a religião de Mitra ou o culto do boi Apis. Uma disciplina exterior — eis o que se pede ao catolicismo: um açaimo, não uma asa; uma prisão, não uma claridade. Só há um estorvo, um óbice: o ensino de Cristo, tal como ele está contido nos Evangelhos. Foi realmente um grande desastre que o catolicismo se tivesse enxertado no cristianismo, uma disciplina numa doutrina de liberdade. Seria preciso expurgar a fé católica dos Evangelhos, pô-los no *Index librorum expurgatorum,* excomungar Cristo. Um catolicismo sem cristianismo — eis o ideal dos nacionalistas.

Finalmente, o que eles põem em evidência quando exultam com o triunfo dos partidos nacionalistas de além-fronteiras, é mais uma vez, e tão sòmente, a sua vontade de domínio. O que os transporta é a supressão de todo o *contrôle,* o exercício ilimitado do poder nas mãos duma facção. Esses exemplos, essas sugestões alheias, fortificam-nos nas suas paixões, constituem tipos, modelos, aureolados pelo triunfo, que apresentam à imitação dos seus compatriotas. E contra os que entre estes são democratas

erguem a Maçonaria, a conspiração internacional da Reacção.

Em nada disto nos aparece um resquício só de patriotismo.

Pelo contrário.

«Aux temps modernes — afirma Faguet — le libéralisme et le patriotisme se confondent» (1). Estas palavras encerram uma grande parte de verdade. Quer dizer, não pode haver patriotismo, nos tempos de hoje (a não ser que se conceba a Pátria como uma simples entidade metafísica inteiramente independente dos indivíduos que actualmente a constituem) se não se respeita a vontade de cada cidadão de ser tratado como homem, e não como coisa; se não se lhe reconhecem os direitos de cidadania; se se lhe pretende enfim impor a opinião dum partido, monopolizador de toda a consciência e de toda a vontade nacional. Ser patriota é, antes de mais nada, reconhecer a cada um dos seus concidadãos o direito de defender os seus princípios, viver a sua fé, orar ao seu Deus. Sem o que a Pátria seria mãe para uns, e para os outros madrasta.

Em estado de guerra: Mussolini aceita o julgamento: «Eu considero a Nação Italiana em estado de guerra permanente». É o grito de alma de todo o nacionalismo. Sentimos, ao ouvi-lo, que alguma coisa brame, como na floresta.

Tratando-se de doutrinas formuladas por escritores que fazem consistir toda a sua glória em ser os fiéis respeitadores dos factos, não é inútil investigar até que ponto estes favorecem, ou antes, contrariam as instituições e os sentimentos nacionalistas.

---

(1) *Le Libéralisme,* 1903, p. 281-282.

Atentemos primeiro na alta Política, tal como ela se traduz na orientação dos gabinetes e dos partidos dominantes. Logo notaremos duas «vertentes» do Facto; dum lado, um sincero desejo de paz e duma ordem jurídica internacional: Sociedade das Nações, pacto Kellogg, federação europeia; do outro, um nacionalismo exasperado e enfatuado, como mal se vira ainda: fascismo italiano, Hugenberg e o seu Consórcio, Capacetes de Aço, *Deutschland über alles;* «a guerra de amanhã, hipótese sempre presente ao espírito» (Mussolini).

Se de aí passarmos às massas, forçoso é reconhecer que nelas tem ainda o nacionalismo sentimental profundas raízes. Para se avaliar como este sentimento continua vivaz, basta observar o entusiasmo das multidões que se comprimem em frente dos *placards,* ao ser-lhes comunicado que um compatriota venceu um estrangeiro por dois pontapés numa bola ou por dois socos. Há hoje um Nacionalismo Desportivo, como há um Nacionalismo Biológico e um Nacionalismo de Cultura, e mesmo um Nacionalismo Geográfico (este muito menos bélico e muito menos perigoso para a paz).

E isto tem importância, maior do que parece à primeira vista. Imaginemos, por um momento, essa massa, assim cultivada no fanatismo nacional, recebendo de chofre a notícia dum desacato, dum acidente minúsculo de fronteiras — simples boato talvez. O que não se pode esperar da sensibilidade exasperada dum tal povo, cujos instintos particularistas não só não foram morigerados, como são lisonjeados a cada momento pelos mestres e cultores do Orgulho nacional? Ninguém quer a guerra — e é a guerra.

Ninguém quer a guerra — esta é a primeira verdade. Ninguém quer esses milhões de mortos, de vidas despedaçadas, esses tanques, esses gases, essa barbaridade horrível. Ninguém quer a guerra; mas toda a gente se entrega a

esses primeiros movimentos que a tornarão um dia inevitável. Ninguém quer a guerra; e, neste momento, todos nós esboçamos já o gesto da guerra.

E, todavia, nunca foi maior, *em consciência,* o desejo da paz. «É preciso que os civis nunca dêem pela guerra»: esta recomendação de Frederico II aos seus generais teria hoje alguma dificuldade em ser satisfeita. Todos os civis deram hoje pela guerra, e o desejo da paz é quase universal. Simplesmente ainda se não compreendeu que para evitar a guerra é mister combater tudo o que dentro de nós seja palavra de guerra, incitação à guerra, primeiro anel da cadeia das causas e dos efeitos que levarão um dia inevitàvelmente à guerra; numa palavra, que é preciso combater os sentimentos nacionalistas.

Quanto aos factos da Economia e da Cultura, se eles falam alguma linguagem, é a do universalismo e da paz. Ainda não há duzentos anos, cada povo formava uma unidade à parte e bastava-se a si próprio. Hoje, o progresso incessante das comunicações — o caminho-de-ferro, o vapor, a navegação aérea, o telégrafo eléctrico, a radiotelefonia, aproximaram ìntimamente os povos, deram-lhes costumes idênticos, mentalidades afins, uma cultura geral uniforme, gostos comuns, necessidades similares. Cada comboio que desliza nos trilhos, cada telegrama que sulca o espaço, cada discurso que é transmitido a todos os pontos do globo no momento mesmo em que é pronunciado, desmente o particularismo dos costumes e das instituições nacionais. Cada vez o homem é assim, pela força das coisas, mais cidadão do universo.

Por outro lado, as necessidades da vida tornam hoje todas as nações da terra econòmicamente interdependentes e solidárias. Se, no século XVI ou XVII, «a Inglaterra tivesse sido completamente isolada de todos os outros países, se todos os países tivessem de repente deixado de existir, tivessem sido inteiramente despovoados ou sepa-

rados da Inglaterra, o povo inglês teria continuado a comer, a beber, a trabalhar, a divertir-se, abrigando-se e vestindo-se como de costume, com ínfimas modificações... Hoje, pelo contrário, grande parte do que comemos e bebemos provém-nos de países de além-fronteiras. Certos produtos vêm do fim do mundo. Modificámos o nosso modo de vida e habituámo-nos a uma maior variedade de alimentos. A nossa população aumentou de maneira a exceder a nossa capacidade de produção nacional alimentar. Será preciso dar-vos uma lista das coisas familiares, se tudo o que devemos à importação viesse a faltar-nos? Chá, café, chocolate, laranjas, limões, bananas, a maior parte do nosso pão e da nossa carne, e assim por diante. O mesmo sucederia ao nosso vestuário... O automóvel ficaria imobilizado na garagem por falta de essência e o nosso telefone inutilizável por falta de cobre extraído dos minerais importados. Nenhum esforço para restabelecer as coisas e fazer com que o nosso povo de quarenta e tantos milhões de almas se bastasse a si mesmo nos poderia salvar. As culturas dos nossos campos morreriam por falta de adubos importados. As sete oitavas partes das nossas indústrias suspender-se-iam por falta de tal ou tal ingrediente necessário, metal, corpo gordo, essência, que sei eu? E isso lançaria a maioria da nossa população no desemprego (1). Que pode isto significar? Que ao antigo regime de nações económicas independentes se substituiu uma Comunidade Económica mundial de que todos fazemos parte. E que assim toda a guerra redunda em prejuízo de todos os povos do planeta. A Paz é necessitada não já só, pois, por um ideal moral, como pelo simples instinto da conservação.

---

(1) Wells, *La Paix du monde,* in *Notre Temps,* 1.° A8. 1929. *Cf.* também, do mesmo, *Le Bon sens et la paix mondiale,* in *Revue Européenne,* 1.° Set. 1929.

Sabe-se como o sr. Wells tem sido um dos mais ardentes propagandistas desta ideia. Não é necessário, porém, procurar os seus adeptos nos meios mais ou menos socializantes Encontramo-los nos mais conservadores, onde o caso dum Lucien Romier (2) não é único a citar. Por toda a parte se vai reconhecendo assim que, se não um universo solidário e permanente pacificado, pelo menos uma Europa unificada e pacificada é a condição imprescritível duma economia sã, de maneira a pôr cobro à desordem da produção, à vida cara, ao desemprego, à anarquia. Sob este ponto de vista, os factos conspiram para aquela velha profecia de Bonaparte: «Mais tarde ou mais cedo — dizia ele — a federação europeia há-de fazer-se pela força das circunstâncias». E já no leito da morte, reconhecia, como lição suprema duma vida tão cheia de batalhas como não houvera outra, que essa Federação só o Espírito, e não a Espada, a podia fundar.

Admirável como solução económica, os Estados Unidos da Europa não parecem conter, porém, a fórmula duma paz definitiva. Não se formaria assim apenas um nacionalismo mais poderoso, e não se viriam a acastelar no horizonte as nuvens precursoras daquela guerra de continentes que previa Nietzsche? Essa fórmula definitiva só pode encontrar-se numa *Weltpolitik*, na criação dum Estado universal, duma Cosmópolis, duma República do Mundo. E esta só é concebível pelo sacrifício, na ordem jurídica internacional, das várias soberanias nacionais a uma Autoridade supranacional reguladora de todos os conflitos.

Tem o sr. Wells insistido nesta condição essencial, até ao ponto de declarar que o patriotismo (porque não o nacionalismo?) se tornou o inimigo da Civilização. Não se suponha, porém — e com isto em nada quero diminuir

---

(2) *Nation et civilization*, 1927.

o alcance da sua obra de catequese — que o sr. Wells propôs, a este respeito, qualquer coisa de novo e original. Pelo contrário: o primeiro pensador que, no século XVII, pôs o problema da paz permanente, pô-lo logo como hoje o põe o célebre escritor inglês.

Já no século XVIII Espinoza estabelecia implìcitamente nas linhas seguintes do seu *Tratado teológico-político* as condições duma paz perpétua: «Mesmo quando dois Estados independentes se comprometem por tratados a não se hostilizar recìprocamente, mesmo então se esforçam, o mais que podem, por impedir que o outro adquira maior potência, e não dão execução ao compromisso tomado, a não ser que claramente reconheçam a razão de ser e a utilidade mútua do tratado. Por outros termos, temem a fraude, e não sem razão, pois *quem confiaria nas palavras e promessas de outro, se este conserva a sua soberania plena e o direito de fazer o que muito bem lhe apraz, e a sua lei suprema é a salvação e a utilidade do Estado a que preside?*» (1).

No passo transcrito, Espinoza põe apenas implìcitamente as condições duma paz perpétua. Kant, que defrontou o problema com a intenção de o resolver teòricamente, pô-las, porém, explìcitamente: «Todos os homens que influem uns sobre os outros — escreve — devem ter uma constituição civil. Ora toda a constituição legítima, considerada quanto às pessoas que dela são objecto, é conforme: primeiro, ou ao *direito civil*, e restringe-se a um povo *(jus civitatis)*; segundo, ou ao *direito das gentes*, e regula as relações jurídicas dos povos *(jus gentium)*; terceiro, ou ao *direito cosmopolítico*, em que se consideram os homens dos diferentes Estados como influindo uns sobre os outros na qualidade de membros constitutivos dum

---

(1) *Tract. theot.*, cap. XVI.

grande Estado do género humano *(jus cosmopoliticum)*. Esta divisão não é arbitrária, antes a necessita a ideia duma paz perpétua. Porque, supondo que dois Estados estejam no estado de natureza sob qualquer destas relações, e numa influência física recíproca, logo renasceria o estado de guerra, de que se trata de nos libertarmos» (1).

Infelizmente, continua Kant, «cada Estado faz consistir a sua majestade precisamente em não depender da acção de nenhuma legislação exterior». Mas, «se um Estado diz: — Não deve haver guerra entre nós e outros Estados, embora eu não reconheça poder supremo que garanta os nossos deveres recíprocos —, sobre que pode fundar então ele essa confiança nos seus direitos?... *No tribunal da razão, só há um meio de tirar os Estados desta situação turbulenta: é renunciarem, como os particulares, à liberdade anárquica dos selvagens, para se submeterem a leis coercitivas, e formarem assim um Estado de nações que abranja todos os povos da terra*».

Na *Análise dos Princípios metafísicos do Direito e do Projecto da Paz perpétua,* Kant volta a insistir: «É absolutamente impossível compreender sobre que fundamento um Estado deve apoiar a confiança que tem no seu direito, a não ser sobre a guerra, se não existe um liame federativo». Por isso os Estados, para que se ponha fim às guerras, devem formar «um único Estado de Povos, uma República do Mundo».

Como Wells, como todos os que se não recusam a reflectir um momento sobre o assunto, também o filósofo entende que algo faz a natureza «em favor da intenção moral do homem». «A ordem física do mundo» leva, no dizer de Kant, a realizar «a *ideia do dever da Paz per-*

---

(1) *Zum ewigen Frieden,* secção II, nota.

pétua», «embora a segurança que ela nos dá — apressa-se a acrescentar — não baste para a profetizarmos teòricamente». Todavia, diz ainda, «ela impede-nos de a considerar, pelo menos, como um fim quimérico, e impõe-nos, por isso mesmo, o dever de concorrer para ela».

Em resumo: ao invés do que pretendem os reaccionários, cujas doutrinas implicam a convicção que o mundo continua a existir e a desenvolver-se segundo o plano medieval, *as ideias universalistas recebem hoje uma formidável confirmação pelos factos.* O mundo aparece-nos agora como o teatro duma Humanidade de facto e duma Comunidade Económica universal. «A noção duma humanidade única e solidária é doravante mais que uma palavra; é uma ideia rica de sentido; mais ainda, é um facto. Eis porque uma política «nacional», ou mesmo «continental» é hoje totalmente excedida pelas exigências mais compreensivas da vida colectiva da humanidade inteira. Toda a concepção particular, se ela pretende ser adequada às exigências do presente, deve alargar-se doravante até os extremos confins da terra habitada» (1). Assim, o particularismo dos modernos mestres reaccionários não deriva duma adaptação às realidades, como pretendem, mas duma oposição a elas. É, neles, uma espécie de ideal. São, verdadeiramente, os *saudosistas* das distinções nacionais.

Além disso, o ideal de paz imposto pelas consciências tornou-se também, até certo ponto, uma lei de necessidade. Abstraindo, pois, dos sentimentos, dos instintos, do que os mortos mandam em nós, do que no presente é simples prolongamento dum passado que nem corresponde aos ditames da razão nem às condições de facto do presente, para só atender a estas condições de facto e às reacções e objectivos que elas determinariam num ser

(1) Th. Ruyssen, *De la Guerre au Droit*, 1920.

guiado ùnicamente pela razão, há que reconhecer que essas condições conspiram para uma universal comunhão humana e uma vasta organização jurídica do mundo.

Todavia, como o que sobretudo influi na evolução social não é o *facto* em si, mas a *ideia* que formamos do facto, e as intenções que nos norteiam, várias condições são indispensáveis para realizar o ideal cosmopolítico da Paz.

A primeira é uma sistemática, voluntária, profunda obra de educação universalista. Até aqui todo o ensino se tem dirigido à cultura exasperada do Orgulho nacional. Há que educar os jovens na morigeração do nacionalismo, na dominação desses primeiros movimentos que, repercutindo a ambiência social ou prolongando em nós os impulsos do passado, esboçam já os gestos da guerra, são já os primeiros anéis da cadeia que tem a guerra como termo final. O tipo desta educação *humanista* ainda o não encontramos em parte alguma; em compensação, o tipo exactamente oposto vêmo-lo realizado pela Itália: o jovem Balila, o *Camisa-Negra*, eis o tipo do jovem europeu *tal como ele não deve ser* (2).

---

(2) O fascismo disse efectivamente a última palavra sobre esta cultura do Orgulho nacional. Se o ideal da humanidade é o seu próprio suicídio, a Itália do sr. Mussolini é o modelo a imitar. — Para que se aprecie até que extremos vai a cultura desse orgulho, recomendamos a leitura dum artigo publicado na *Biblos* por um escritor italiano — no qual se declara que «Il Portogallo é ancora una terra artisticamente inesplorata, che riserba chissà quali sorprese ad un investigatore intelligente», e não se têm palavras assás depreciativas para os críticos e historiadores de arte portugueses. Pelos processos expeditivos da crítica, pelo nacionalismo exaltado, pela grosseria, que nem ao menos contém uma natural atenção pelo país que hospeda o escritor sem o submeter aos contínuos vexames a que condena os estrangeiros o actual regime da sua pátria — esse artigo é um documento precioso da mentalidade fascista, tal como a fizeram o sr. Mussolini e os seus sequazes, para maior ridículo e fealdade do planeta que habitamos.

A segunda condição é convencer os povos que a paz e a boa ordem do mundo só são possíveis mediante um liame federativo e a aceitação duma força coercitiva supranacional (uma Justiça internacional, um Exército internacional), à qual há que fazer o parcial sacrifício, para um fim infinitamente superior, ainda que com objectivos perfeitamente delimitados, das nossas anárquicas, irrequietas soberanias nacionais.

Os factos obrigam a isto, dissemos. Não esqueçamos, porém, nunca que só metafòricamente se pode dizer que os factos obrigam a qualquer coisa. Em última análise, são sempre razões de ordem moral ou utilitária que nos obrigam; os factos não fazem mais que impor-nos certas atitudes ou procedimentos particulares *para que* tais ou tais fins, tais ou tais necessidades que os excedem, sejam satisfeitas. Mas se o homem persiste em ser insensato, se o fedor da carnificina não lhe acordou até às últimas fibras a consciência, os factos não lhe traçam nenhuma linha de conduta. Também o facto de as paredes serem duras não impede que o louco atire a cabeça contra elas. Seremos pacifistas, cosmopolitas, na medida em que sejamos razoáveis. Mas contra a insensatez social só há um remédio: a Psiquiatria social. «Mudai as ideias — escreve Wells — e tereis mudado o mundo. Não fareis dar um passo à humanidade se não mudardes as ideias... No fundo, essencialmente, a paz do mundo é uma batalha pedagógica».

Em tal batalha, a vitória não é certa; mas a dúvida não nos desobriga do dever de a travar. O progresso moral é obra voluntária.

Até aqui não falámos ainda expressamente da *tradição,* o outro grande pilar do pensamento nacionalista. Sabe-se como os «nacionalistas integrais» fazem a apologia incondicional de todas as tradições. «Bons ou mauvais —

diz Maurras —, nos goûts sont nôtres, et il nous est toujours loisible de nous prendre pour les seuls juges et modéles de notre vie». «C'est le rôle du maître — afirma por seu lado Barrès — de justifier les habitudes et préjugés qui sont ceux de la France, de manière a préparer pour le mieux nos enfants à prendre leur rang dans la procession nationale».

Requer-se antes de mais nada uma observação: e é que os nacionalistas têm tendência a dar à palavra *tradição* uma extensão que ela não comporta considerando como tradicional tudo quanto é histórico — e tanto mais tradicional quanto mais histórico.

O nosso conceito de tradição é diferente. Tradição — e é esta a significação etimológica, fecunda, *histórica* da palavra — não é o que é passado, mas o que, sendo presente, tem as suas raízes no passado. Assim, o feudalismo, a organização em castas, a monarquia absoluta, a autoridade à antiga, as regalias da nobreza — por isso que, embora tivessem sido longa, duradouramente no passado, não correspondem a realidade alguma, nem material nem mental, do presente —, já não constituem tradições. Deixaram de ser tradições, para ser história apenas.

Ora, neste sentido, pode-se dizer que a verdadeira tradição, hoje em dia, forte e vivaz, é a tradição democrática. Uma linha de continuidade histórica, embora com soluções, nos liga ao passado histórico de 89; e é a essa linha real, resistente como todas as coisas reais, que o integralismo quer substituir uma simples recordação histórica — e isto não em nome dum ideal, mas justamente da tradição! Em vez, pois, de visarem ao «tradicionalismo integral», afigura-se-nos que eles sonham substituir uma verdadeira tradição pelo que já não é uma tradição —, que visam a uma ruptura na linha tradicional, a um salto mortal na história, numa palavra, a uma simples *reprise* do

medievalismo. Não poderão evitar esta crítica senão sustentando que as sociedades modernas não diferem essencialmente das sociedades medievais. E por que não dizer que é realmente esta concepção absurda que está no fundo das suas doutrinas? Tudo o que se passou depois do século XVII pretendem eles riscá-lo dum traço: evolução económica, progresso das comunicações, disseminação da cultura, transformação das consciências, interpretação dos povos. Para eles, o caminho-de-ferro não girou nos trilhos, o aeroplano não sulcou os ares, o telégrafo não teceu a sua teia metálica sobre o solo das nações, o operariado não se organizou, a instrução elementar não foi ministrada, as universidades populares não existem. Todos esses *factos*, ricos de novas determinações sociais, são como inexistentes. Dir-se-ia que, para comunicar com Nova Iorque, teríamos ainda de nos servir de um barco à vela. Para eles, desde o século XVII, *não se passou nada.*

Estes escritores dão-me a ideia de homens que tivessem adormecido nesse século, e que tivessem acordado agora mesmo. Estremunhados, pediriam as suas liteiras, os seus calções de seda, as suas cabeleiras empoadas... E não se cansariam de excomungar a humanidade por, durante todo esse tempo, não ter dormido também.

Mas até aqui delimitámos o conceito, não lhe determinámos o valor. Em que medida se impõem realmente ao respeito as verdadeiras tradições nacionais — isto é, as que são o passado prolongado no presente?

Tradições, no nosso país, são o empenho, a falta de iniciativa, de solidariedade, de coragem moral, o egoísmo dos homens de fortuna (que se sentem socialmente desobrigados quando deixam seus bens intactos ou acrescidos), o direito que cada um se reconhece, que lhe reconhecem os tribunais, de desatar aos tiros à autoridade legítima,

porque não concorda com a maneira como ela decretou, por exemplo, sobre o aguilhão dos bois... Devemos amar, respeitar, consagrar, perpetuar essas tradições (que o são inegàvelmente), só porque são tradições? O dever do mestre não consistiria — ao contrário do que pretende Barrès — em mostrar a sua fealdade, o seu dano, a sua ilegitimidade? Poderemos ter algum prazer ou alguma glória em continuar a ver desenrolar-se a «procissão nacional» dos subservientes, dos apáticos, dos pusilânimes, dos egoístas, dos inadaptados a toda a ordem social? *Bons ou maus, os nossos gostos são nossos* — prega Maurras. Que se diria, porém, dum pai que desejasse conservar os vícios de seus filhos pelo fútil motivo de que são deles, e não doutros? Decerto que a hipótese da loucura nos acudiria ao espírito. Contrariar os vícios nacionais — pode lá haver programa mais sensato, mais útil, mais benemerente de educação nacional?

Quanto à legislação e à política, a tradição viciosa tem que ser encarada sob um duplo aspecto: como uma realidade a combater, e uma resistência a vencer e ao mesmo tempo a tomar em conta. Assim, o dever do político é contrariar, como o mestre, as viciosas tradições nacionais, sem que todavia a consciência desse dever justifique a crença errónea que possa formar de que nada mais fácil que vencê-las abruptamente, e sobretudo a pretensão de legislar para um estado social negado por essas tradições. Assim, uma lei cujos benefícios estivessem dependentes do auxílio que lhes pudesse dispensar a iniciativa particular seria, entre nós, letra morta. Não existindo no nosso país a verdadeira filantropia, não estando nos nossos costumes, não fazendo parte da nossa consciência social, o abandono, pelo Estado, de certas ingerências seria uma pura insensatez.

Isto no que se refere às más tradições. Quanto às boas, está aqui o espírito geométrico a fazer-me dizer que toda

a bondade das tradições reside nas suas virtudes; e ficaria por aqui, se o espírito de finura não me dissesse, de lado, que elas são boas porque são boas, e ainda porque são tradições. Como me força a confessar que as tradições são más porque são más, e ainda porque são tradições. Quer dizer: o facto de uma virtude ou de um vício nacional ser uma tradição encarece o valor dessa virtude ou agrava o dano desse vício. Eu peço desculpa aos meus leitores de enunciar verdades tão elementares, mas contra atentados ao bom senso, como os das frases de Barrès e de Maurras, não há outro remédio senão exprimir verdades de simples senso comum.

Eis a súmula do que tínhamos a dizer sobre a tradição, de que os nacionalistas fazem um dos esteios da sua doutrina. A pretensão que ostentam de que há a respeitar *todas* as tradições (coisa que, como vimos, eles não fazem pràticamente) pelo motivo de que, sendo uma estratificação de hábitos úteis, uma «riqueza sàbiamente acumulada no decurso da evolução», como que uma espécie de súmula da sabedoria espontânea das nações, sabem assim muito mais que a nossa pobre inteligência, essa coisa insubsistente «formada à superfície do nosso ser», e são mais seguro guia da nossa acção que toda a casta de raciocínios, esta pretensão não resiste à mais sumária análise. O mecanismo das heranças e das sobrevivências — consolidação da verdade como do erro, da virtude como do vício — não é essa fatalidade eminentemente razoável e incondicionalmente digna de adoração que pretendem os nacionalistas. Também por instinto a borboleta procura a chama que a consome. O mecanismo comporta reacções tradicionais que nem a utilidade nem a moralidade justificam. Não lhe ergamos, pois, altares; julguêmo-lo.

«Quantas vezes — escreve Locke — os interesses particulares conservam os costumes e os privilégios, quando as razões que os tinham criado deixaram de existir!...

É difícil avaliar a magnitude dos absurdos que resultaria da observância rigorosa de costumes que já não podem ser explicados pelas razões que os introduziram.» (1).

Na pátria de Locke, estas ideias já são hoje acolhidas nas esferas mais altas. «Não estou disposto a aceitar senão as tradições superiores». Não é Mac Donald, nem Snowden que assim falam; é o príncipe que será amanhã o Chefe de Estado da Grã-Bretanha.

(Na *Seara Nova* de 19 de Dezembro de 1929)

---

(1) *Op. cit., cap. XII, 9.*

X. Da defesa da Democracia

(3.ª Parte)

Ao Sr. Agostinho de Campos

Pode parecer que também a Democracia se funda afinal numa realidade histórica ou afirmada como tal — o *contrato social* imaginado por Hobbes, desenvolvido, em direcções divergentes, por Espinoza e Locke, vulgarizado por Rousseau. Estou, porém, em crer que a maioria destes pensadores nunca conceberam como real esse contrato, e que não tiveram outra intenção senão traduzir por um símbolo, ou se quiserem, por uma fábula mitológica, uma simples concepção jurídica. Artifício, no fim de contas, lamentável, porque essa transposição no plano da experiência dum conceito puramente racional, impertinente para lhe constituir um fundamento histórico plausível — sendo fácil provar, como logo fez Hume contra Locke, que as sociedades de cuja origem temos conhecimento não nasceram de tal contrato —, se colocou, além disso, coisa curiosa, em contradição com o único fundamento que tal conceito podia legìtimamente reclamar.

Com efeito, o *histórico*, longe de poder traduzir adequadamente a concepção jurídica de que ele representa, por assim dizer, o «rebatimento», é radicalmente incompetente para fundar aqui qualquer coisa; se algo pode fazer, é confundir e falsear. Afirmar, por um lado, que a Sociedade se funda num contrato — e, por outro, que esse contrato foi celebrado explìcitamente em tal ou tal tempo —, é copular duas proposições contraditórias, pois que, sendo a Sociedade permanente e a cada momento diversa na sua composição, e não se concebendo nenhum contrato sem o mútuo consenso dos contratantes, ou ela se não funda num contrato, ou, se se funda, esse contrato tem que ser permanente, implícito, tácito, afirmado em consciência, e não atribuído a determinado momento do tempo. Por mim, não concebo maior negação do espírito jurídico do que afirmar que um contrato celebrado por uma geração se impõe a todas as gerações futuras, sem que com isso perca a sua natureza de contrato. Assim, toda a doutrina contratual da sociedade que tenha a pretensão de fundar-se em história, desdiz, por isso mesmo, o que se esforça por demonstrar, quer dizer, a essência contratual da sociedade. Não há maneira nenhuma de justificar o menor direito ou a menor obrigação social, a partir de semelhante monstruosidade jurídica. Tudo, pois, o que seja atribuir o contrato social a um acto de vontade preciso e determinado, tudo o que seja situá-lo no espaço e no tempo, colocá-lo na história, é recusar à Sociedade o carácter jurídico que ilusòriamente, por essa grosseira ficção, se pretende estabelecer.

A verdade, porém, é que não temos, para isso, que especular sobre as origens da sociedade, que podemos considerar mesmo, em última análise, como um facto natural, da mesma ordem que qualquer outro facto natural, devido a forças cegas e surdas, isto é, como um facto instintivo e involuntário. Neste ponto podemos dar des-

pacho favorável às pretensões dos reaccionários e do desabusado materialismo histórico. *A Sociedade é* [1], eis tudo— como um facto bruto, material, primitivo, anterior a toda a concepção jurídica, a todo o desígnio consciente, a toda a lei moral. Sim, *a Sociedade é* co-eterna talvez com o homem; simplesmente, a Consciência, essa desmancha-prazeres do naturalismo (e que ele pretende relegar à função dum epifenómeno), a Consciência, teimosa racionalizadora de tudo o que é espontâneo ou instintivo, criadora de fins, demiurgo, autora reflectida e voluntária duma nova criação, a *Consciência também é*. E é do encontro, da concomitância destas duas realidades, a Sociedade e a Consciência, o facto de os indivíduos se terem associado naturalmente e de os indivíduos pensarem e proporem-se fins (fins que, por não terem dado origem à sociedade como estabelecimento empírico, nada impede a que se ponham na sociedade, uma vez criada), é desta concomitância que resulta, como expressão necessária da razão ordenadora e finalista do homem e da lei moral, um *contrato tácito* que, para ser reduzido ao mínimo de matéria possível, e pelo que às relações entre o Indivíduo e o Poder importa, pode desdobrar-se nas seguintes cláusulas:

Os detentores do Poder devem governar para o bem comum, e não no seu próprio interesse; todo o Poder público supõe deveres desse poder para com os governados, como dos governados para com o poder público.

Eis a doutrina do Contrato, pura de todo o mito e de toda a metáfora, concebida como uma reafirmação permanente e universal, de todo o momento, de toda a consciência. O Contrato social é obrigatório porque é racional,

---

(1) Digo como um facto, e não como um ser dotado de existência objectiva, o que equivaleria a incorrer nesse sociologismo substancialista que é a forma social do realismo ontológico ou metafísico.

e não porque é histórico. Estamos assim de acordo com Bonald, quando este «mestre da contra-revolução» se referia a uma «constituição eterna», da qual, segundo ele, «as nossas constituições promulgadas não devem ser mais que uma aplicação». «Nós não criamos essa constituição — acrescentava De Bonald —, reconhecêmo-la». Pois é precisamente a essa constituição primitiva, eterna, incondicional, que não criamos, porque está implícita em toda a consciência, que damos o nome de Contrato Social.

Desde já ficamos, pois, sabendo que a legitimidade da Democracia não pode ficar suspensa da historicidade dum contrato que em tudo poderá fundar o seu poder obrigatório, menos na sua historicidade. Libertemo-nos assim nesta matéria da obsessão das origens. Para o caso importa-nos tão-pouco a origem da primeira sociedade como a origem da primeira estrela. A Democracia, para se fundar, dispensa as certidões de nascimento.

Se não reconhecemos a verdade desta doutrina contratual, não temos outro recurso senão o de optar entre a doutrina do direito divino do Príncipe e a dum fim transcendente da sociedade. Os poderes teriam a sua razão de existência, não no interesse comum dos associados, mas no bem exclusivo do Príncipe, ou no cumprimento de qualquer missão providencial, independente da felicidade e da dignidade dos membros da comunidade, como, por exemplo, para Nietzsche, a criação do Super-homem. No primeiro caso, a Sociedade não existiria para os indivíduos, mas para o Príncipe; no segundo, ela não existiria nem para os indivíduos, nem para o príncipe, mas para a execução dum plano transcendente, duma tarefa cósmica, em relação à qual indivíduos, Príncipes e Sociedades não seriam mais do que instrumentos. Obrigar os reaccionários a tal opção seria já circunscrever a extensão dos seus malefícios e limitar o número dos seus aderentes. De facto, toda a ideo-

logia política que não reconheça o bem comum como fundamento das instituições sociais colocar-se-ia, por isso mesmo, numa situação de inferioridade prática em relação às outras doutrinas, deixando de contar como qualidade para se inserir nos quadros da política militante, a única que nos preocupa aqui, pois trata-se, no momento, da defesa da Democracia dos perigos que realmente a enfrentam, e não de teorias sem possibilidade séria de ressonância social.

Pràticamente, porém, nenhuma escola política funda hoje as suas doutrinas noutro princípio que não seja o interesse geral da colectividade. Esse acordo cessa, está bem de ver, quando se trata de definir ou de garantir esse interesse, mas se tal ou tal doutrina se pretende superior a tal ou tal outra, não tenhamos dúvidas que só no bem geral ela fundará tal pretensão. Nem nos deve preocupar, neste instante, o averiguar até que ponto os reaccionários aceitam hoje postulados de pura essência democrática e que só nos quadros da democracia podem aspirar à sua integral satisfação. O que nos interessa neste lugar reconhecer é que a doutrina do bem comum é de tal maneira racional que ela constitui hoje o fundo do pensamento de todas as ideologias políticas. Por outros termos: *a ideia do Estado é hoje, para todas elas, uma concepção essencialmente contratual.*

Não teríamos mais que analisar a obra de qualquer neo-reaccionário para o reconhecer. E particularmente uma obra recente que, pelo seu valor como documento e pelo prestígio científico do autor, merece nesta altura algumas palavras de comentário. Que o leitor nos releve por isso as delongas dum parêntese.

A obra em questão é *La Mystique démocratique*, de Louis Rougier, que há alguns anos já nos tinha dado um grosso volume sobre *Les Parologismes du rationalisme.*

Esta sua obra de agora está, aliás, eivada dos mais grosseiros paralogismos. Surgem eles logo de entrada, ao tratar-se da definição do conceito que inspirou o título do seu livro. Segundo Rougier, em que medida se pode dizer que a democracia é uma mística? Na medida em que ela se não funda em razão e em experiência, ou por outra, em que ela assenta no conceito da igualdade. E vá logo de confundir o conceito da igualdade, tal como ele se define em democracia, com a igualdade real dos indivíduos em capacidades e virtudes. Todavia eis como reza o texto da declaração dos Direitos de 1789: «Tous les citoyens, *étant égaux à ses yeux* (c.-à-d., de la loi), sont également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, *selon leur capacité et sans autre distinction que leurs vertus et leurs talents*». O igualitarismo democrático não afirma, pois, a igualdade dos talentos e das virtudes, visto que o próprio texto que constitui, no mundo moderno, uma das suas primeiras expressões, supõe, pelo contrário, bem expressamente, a distinção das capacidades e *visa fundamentalmente ao respeito dessa distinção*. O que o igualitarismo democrático afirma é que todas as distinções sociais se devem fundar nas distinções dos talentos e das virtudes, e não nas de classe ou de casta, que são precisamente as que pretendem organizar a sociedade em igualdades maciças e desigualdades maciças, igualdades e desigualdades históricas, fundadas em tradição, não em razão, em privilégio, não em justiça, e independentes do valor moral e intelectual dos indivíduos que a constituem. Assim, também nós cremos, com o Sr. Rougier, na verdade desta fórmula de Aristóteles, que «não há pior injustiça que tratar igualmente coisas desiguais». Simplesmente nós estamos convencidos que o igualitarismo democrático não veio ao mundo senão para impedir o prosseguimento dessa forma de injustiça, pois que pretende, no fundo, que, sem atenção alguma aos factos do

nascimento, ou da classe, ou da casta, se tratem igualmente seres iguais, e desigualmente seres desiguais: a fórmula aristotélica é assim a fórmula mesma do igualitarismo democrático. Para justificar as sociedades aristocráticas ou burguesas e as suas distinções injustas e maciças, os sábios que criticam os «paralogismos» da democracia têm, pois, que inventar outras formas de sofisma.

Outro conceito democrático que o Sr. Rougler combate é o do *direito natural,* considerado como anterior ao estado social. A expressão de direito natural é realmente infeliz; não há direito natural, no sentido dum direito anterior à sociedade, pois que só em sociedade a consciência individual se objectiva sob a forma de direitos. Robinson Crusoé não conhece nem direitos, nem obrigações: vivendo sobre si, pode viver ainda dentro da moral (pelo respeito que o indivíduo deve a si próprio e ao que há de melhor em si próprio); vive, porém, fora do direito. Toda a concepção jurídica é vazia de sentido se não existem, pelo menos, dois indivíduos associados. Mas isto é um autêntico truísmo, e não é crível que tantos pensadores, e dos mais clarividentes, se tenham por tanto tempo encarniçado no desconhecimento dum truísmo. O dever de objectividade levaria o Sr. Rougier a procurar penetrar, para além da imperfeição das fórmulas e da impropriedade das palavras, o sentido profundo que elas encerram. E assim, se só em sociedade *se põe* o direito, e só a sociedade o garante, não é a sociedade que o *põe,* não é ela que o cria: é a consciência individual, a razão reagindo especìficamente em face do facto social. Donde a legitimidade e a necessidade de se conceber um direito, não anterior à sociedade sob o ponto de vista do tempo, mas que a consciência impõe à sociedade e por isso anterior a ela sob o ponto de vista do espírito ou, por outros termos, embora impróprios, um *direito natural.*

Aliás, o rigor científico, a lógica, a seriedade de espírito do Sr. Louis Rougier levam-no, em matéria política, a afirmações como esta: «L'échec de la Révolution russe montre qu'une société juste, entendue dans le sens d'une société égalitaire où seraient abolies la distinction des classes sociales et la propriété, est inviable». Como se uma experiência isolada permitisse o estabelecimento de qualquer lei social, e o crítico do Igualitarismo nos tivesse provado que a Rússia dos Sovietes é realmente uma sociedade justa e que o fracasso dessa experiência social se deve ao igualitarismo que ela tenha por acaso realizado, e não à forma antiliberal e opressiva que revestiu e às circunstâncias mundiais em que se realizou. É espantosa a facilidade com que certos sábios esquecem os mais elementares preceitos da investigação científica quando transcendem os limites da sua especialidade.

Mas este estranho paladino da lógica e audaz denunciador dos paralogismos da democracia não recua ante nenhuma espécie de inconsequência, antes se compraz em invocar, no combate ao que ele chama a mística democrática, os princípios mais incongruentes e mais opostos. E assim, depois de se ter feito o advogado da citada fórmula aristotélica, não lhe repugna aderir à mais audaciosa fórmula nietzscheana, pondo em causa a validade da própria concepção da justiça, depois de haver combatido a ideia de igualdade por contrária a essa concepção! «La société étant un phénomène naturel, ne serait-elle pas, d'aventure, située par delà le bien et le mal, la nature étant d'une amoralité transcendante?» Como se do facto de a sociedade ser um fenómeno natural se devesse concluir necessàriamente que o homem não a pode nem a deve ordenar em relação aos fins morais que concebe, dando assim o espectáculo da mais estupenda capitulação. Quando se chega a estas alturas já não há discussão possível. Apraz-nos, contudo, citar aqui esta frase de Renan,

escritor tanto do apreço do nosso autor e que ele tão frequentemente transcreve: «Il est d'un petit esprit, me disais-je, de moraliser la nature et de lui imposer nos jugements. Mais maintenant je vois que j'eus tort...; car la mission de l'homme dans la nature c'est de réformer le laid et l'immoral» (1).

O Sr. Rougier não tarda todavia a esquecer, mais uma vez, o seu amoralismo, para exclamar: «Peut-être la réalisation de la justice intégrale au terme de l'évolution humaine équivaudrait-elle à la plus grande des iniquités, *capable de desqualifier moralement le Cosmos*, car le privilège du dernier venu aurait par effet d'aggraver, par contraste, l'injustice criante du sort fait à ses ancêtres, qui furent les artisans de son égoïste bonheur».

Quantas monstruosidades em tão poucas linhas! Em primeiro lugar estranha-se que este sábio tenha a alma tão sensível para as desigualdades da sorte de duas gerações, separadas, porventura, por milénios e que as inferiores, já mortas, não podem sentir, e não se comova perante as desigualdades a que estão sujeitos os homens da mesma geração. Dir-se-ia que uma espécie de igualitarismo levado ao paroxismo e à insensatez lhe ditara aquelas palavras. Depois, há aqui uma confusão grosseiríssima entre a realização da justiça e a conquista dum privilégio, como se aquela residisse na consecução duma «egoísta felicidade». Quando o que o revolta não é que as sociedades não sejam todas felizes, mas todas injustas. Em seguida, pressupõe-se aí uma responsabilidade retrospectiva, como se nos devêssemos considerar responsáveis pelas injustiças das gerações que nos precederam. Mas, por este raciocínio, deveríamos renunciar a toda a sorte de progressos e regressar, muito simplesmente, ao estado selva-

---

(1) *Avenir de la Science*, nota 182.

gem. O vapor, o aeroplano ofenderiam os que, antes de nós, só viajavam em cavalgadura ou de liteira; a luz eléctrica, os nossos avós, que se alumiavam com meios tão imperfeitos, o azeite, o óleo de baleia; a vacina anti-diftérica, que hoje salva tantos milhares de bebés, seria um revoltante agravo às crianças que da difteria foram vítimas no passado. Toda a nossa civilização seria assim um monstruoso privilégio. E pergunta-se se valeria a pena a qualquer escritor tentar corrigir o mundo, curando-o dos seus paralogismos...

Isto já sem falar na contradição em que incorre um publicista que pode julgar uma doutrina *capaz de desqualificar moralmente o Cosmos* depois de ter manifestado a dúvida se a lei moral poderia ser aplicada ao Cosmos, se o Cosmos não estaria para além do bem e do mal.

E todavia o seu querido mestre, Renan, ainda lhe poderia dar aqui a lição do bem senso: «Nos pères ont souffert, et nous héritons du fruit de leurs souffrances. Nous souffrons, l'avenir en profitera. Qui sait si un jour on ne dira pas: «En ce temps-là, on devait croire ainsi, car l'humanité fondait alors par ses souffrances l'état meilleur dont nous jouissons. Sans cela nos pères n'eussent point eu le courage de supporter la chaleur du jour. Mais maintenant nous avons la clef de l'énigme, et Dieu est justifié, par le plus grand bien de l'espèce» (1).

Assim, o que justifica Deus aos olhos de Renan é o que o desonraria aos do Sr. Rougier; Renan mudou muito no fim da vida, mas creio que teria subscrito sempre aquelas palavras: nunca ele teria confundido, como o seu discípulo, a moral com a *envidia*.

Como se vê, não faltam nesta obra do autor dos *Paralogismos do racionalismo*, nem as contradições mais fla-

---

(1) *Ob. cit.*, nota 162.

grantes, nem os mais belos paralogismos. Mas o que nos interessa agora, sobretudo nesta obra reaccionária, é o apoio que, nas linhas adiante transcritas, ela vem dar à nossa tese: «L'idéologie démocratique, telle qu'on la trouve formulée, dans la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen...*, invoque trois principes fondamentaux. Le premier, inspiré de Bentham, est celui de l'utilité générale comme unique fondement de toutes les distinctions sociales. *Ce principe n'est pas spécifiquement démocratique. Il peut légitimer, suivant les cas, toutes les formes possibles de gouvernement.* Toutefois, assimilant les institutions sociales à des services publics, il les dépouille de leur caractère absolu et divin. Il les subordonne, par voie de conséquence, au contrôle des usagers, *pour le bien commun desquels elles ont été établies,* ce qui entraîne logiquement la responsabilité de l'État et de ses commettants... *Le principe de l'utilité commune est un principe positif, parfaitement justifiable en expérience et en raison*» (1).

Sem nos determos em relevar dois novos equívocos do Sr. Louis Rougier — um dos quais é de que o princípio da utilidade comum se pode fundar em experiência, e outro que todo o governo, qualquer que ele seja, se pode submeter ao *controle* dos governados (o que implicaria que o absolutismo não é o absolutismo e o cesarismo não é o cesarismo), diremos que o texto citado confirma o que atrás sustentámos, que todas as escolas políticas da actualidade julgam o princípio da utilidade comum o único susceptível de servir de justificação a qualquer forma de governo. Se não é essa a sua convicção íntima, é a sua convicção expressa e a sua arma de guerra. Sinal de que outro critério de filosofia política lhes parece hoje inconfessável. Se a Democracia não logrou convencer toda a

---

(1) *La Mystique démocratique,* 1929, págs. 47-49.

gente da verdade das suas conclusões, conseguiu-o, porém, quanto aos seus postulados. É em função dos próprios postulados que erigiu, dados como indiscutíveis, que ela hoje é julgada. Aceitam-se-lhe as premissas, para lhe rejeitar as conclusões. Mas já neste facto de lhe aceitar as premissas está o sinal de que se operou uma revolução. Sob este ponto de vista, somos todos hoje correligionários.

O interesse geral é o objectivo de todo o Poder — eis, portanto, uma doutrina, hoje reconhecida, pelo menos em princípio, por todas as escolas políticas. Em que consiste precisamente esse interesse, e qual a maneira de o garantir, nisto apenas está o pomo da discórdia.

A crer os reaccionários, o interesse dos governados seria, por assim dizer, o de serem governados o mais possível. O Rei hereditário possuiria, por uma espécie de *virtude de posição* (e porque não por um estado de graça?), não só o privilégio de conhecer as necessidades do país a que preside como o de não poder deixar de servir os interesses nacionais. O Rei seria, numa palavra, o indivíduo, o único indivíduo da Nação, em que o *interesse geral e o interesse individal coincidem,* «le gérant compétent et héréditaire dont l'égoïsme même sera intéressé à servir le bien général». Ora se existe um ser tão singular que goza da propriedade de servir o bem comum quando mais não faz que procurar o seu próprio bem, nada parece mais razoável do que confiar-lhe cegamente os nossos interesses, sem limitação e sem *contrôle.* Dando-lhe carta branca, teremos feito um bom negócio.

A tese é admiràvelmente simples. Quem se pensa, porém, iludir com ela? Sem querermos abonar-nos numa frase de Rousseau (1) que poderia parecer exagerada, não

---

(1) *Contrat Social,* III, 6.

se pode, contudo, recusar a legitimidade desta observação, que, desde que há homens que governam e outros que são governados, é duma necessidade inelutável que os primeiros criem interesses não só diferentes, como opostos aos dos segundos. Não há assim, na qualidade de soberano, como aliás na de todo o governante, uma *virtude de posição,* mas um *vício de posição.* A sua situação é tal que a sua perspectiva não pode deixar de ser falseada, e pelo simples facto de exercer o poder, de abusar do poder. É exactamente, pois, a contrapartida da tese maurrassiana, que aparece desta maneira como a suprema expressão da ingenuidade psicológica e da ininteligência política. Em todo o poder absoluto e incontrastado há um pecado original, um vício de natureza.

É precisamente o que sustentam os escritores da escola democrático-liberal, um Locke, um Hume, um Mill, um Spencer (1). Os *Eléments d'une politique radicale* de Alain (1925) não giram em torno doutro *leit-motiv.* Todos os homens têm paixões, postula ele; o que faz com que não possam deixar de abusar dos seus poderes, mesmo legítimos. É, pois, inevitável que os cidadãos sejam governados mais do que é necessário, e que «la puissance des gouvernements soit démesurée». Mas confiar o poder descricionário a um Super-homem, a um Santo, não seria a salvação? Ilusão perigosa, adverte Alain. «Qu'une fonction change aussitôt l'homme, et lui montre un autre univers, j'en ai eu des preuves étonnantes. Au reste, je ne vois ni ne soupçonne, en ces changements, aucune espèce de ruse; l'homme est de bonne foi et ingénu toujours; naïf comme un héros d'Homère. Semblable aux enfants, et ingénu moi-même en cela, je voudrais mettre en prison tous les méchants, et les bons sur le trône. Mais à peine aura-t-il la perruque et le manteau royal, qu'il sera

(1) *V.*, por exemplo, Hume, *Moral and political Essays,* VIII.

Louis XIV, c'est-à-dire infatuation et sottise sans mesure. C'est pourquoi je veux le contrarier; il faut que je le contrarie, si je ne veux point le haïr. Oui, mon cher ambitieux, vous serez roi, et vous ne serez point sot, pourvu que nous soyons vigilants.» E não se pense que nos devemos apenas arrecear da pessoa do Príncipe. Não: «le pouvoir attire tout ce qui est corrompu aussi sûrement que l'aimant attire le fer. Si donc vous laissez cette poussière d'hommes s'arranger en tourbillon, les pires viendront au centre et feront la loi. Contre ces forces animales des passions, il nous faut la volonté vigilante et éclaircie et obstinée de chacun. Si nous cédons, si nous lâchons pied, nous tomberons dans un mal plus grand jusqu'à ne plus nous sentir malades...»

E o pior é que, uma vez postos no declive do arbítrio e do despotismo, os governos não conhecem mais limites às suas prepotências e malefícios. Basta dizer, para o reconhecer, que «les pouvoirs livrés à eux-mêmes ont inventé la torture comme moyen d'instruction. On ne réfléchira jamais sur ce fait tout simple et tout nu, qui est comme la fleur da la civilisation oligarchique. Les pouvoirs, les magestés, les infaillibilités, ont inventé cette solution atroce, et on l'a jugée raisonnable, parce qu'elle simplifiait leur fonction et fortifiait leur privilège. Après cela tout est dit. Toutes les fois que nous donnons un blanc seing aux pouvoirs nous retournons là. Voilà où en arrivent des hommes qui ne sont ni plus méchants ni plus aveugles que vous ou moi, dès qu'on leur permet de s'enfermer dans leur fonction propre comme dans une citadelle».

Nada, porém, mais errado do que pensar que o regime republicano democrático, supondo necessàriamente o *contrôle,* exclui, *ipso facto,* os abusos do poder. É uma confusão perigosa entre o facto e o direito. Porque a República democrática supõe, sim, o *direito* de *contrôle,* não o exercício do *contrôle.* Assim, se um povo está no pleno

gozo dos seus direitos, mas não usa deles, se se desinteressa da marcha dos negócios públicos, não vigia constantemente os homens da governação, estes encontrarão de necessidade na falta de *contrôle* efectivo motivo suficiente para praticar todos os abusos do poder. Foi o que compreendeu Alain ao escrever que «un peuple qui s'endort en liberté se réveille en servitude». A verdade é que «dans toute société s'exerce par le jeu des passions une espèce de concentration du pouvoir en lui-même qui conduit naturellement à la tyrannie. Car il est impossible que les puissants n'aient pas de passions et n'aiment pas passionnément leur propre puissance... Tout pouvoir est absolu. Il n'est point d'homme au monde qui pouvant tout et sans contrôle ne sacrifie la justice à ses passions... Tout ministre est Saint-Louis sous le chêne pour commencer, et Louis XIV dès qu'il le peut... En peu de mots, la République a ses propres pouvoirs contre elle; voilà pourquoi elle peut être dite moins naturelle en effet que le cyclone, le choléra ou la tyrannie» (1).

Não se veja nestas linhas do pensador francês uma *boutade,* um formidável exagero. Todos quantos, inteligentemente, fizeram psicologia política, chegaram exactamente às mesmas conclusões. Já no século XVII La Bruyère, esse agudo prescrutador da alma humana, tivera ocasião de mostrar que «la plus grande passion de ceux qui ont les premières places dans un Etat populaire n'est pas le désir du gain ou de l'accroissement de leurs revenus, mais une impatience de s'agrandir et de se fonder, s'il se pouvait, une souveraine puissance sur celle du peuple» (1). No século seguinte Hume, não menos penetrante, sentia-se autorizado a declarar que «ninguém

---

(1) Todos os passos transcritos são do livro de Alain, *Éléments d'une politique radicale,* passim.

(1) *Les Caractères.*

pode duvidar de que o poder despótico viria a introduzir-se subreptìciamente na Inglaterra, se os ingleses não estivessem contìnuamente vigilantes e sempre atentos a todos os movimentos do Poder» (1). Doutrina a que traz confirmação, no século XIX, Émile Faguet: «Ils ont toujours la même idée: ils veulent avoir tout le pouvoir possible... Il est impossible à un gouvernement, quel qu'il soit, de ne pas croire qu'il est infaillible. Il n'y a pas de gouvernement libéral. On s'y trompe quelquefois... C'est une erreur. Dans ce cas, ce n'est pas que le gouvernement soit libéral, c'est que les citoyens ne lui permettent pas d'être autoritaire. Le gouvernement tourne alors à sa gloire ce qui n'est que son impuissance, et de nécessité fait vertu» (2).

Assim, psicólogos dos séculos XVII, XVIII, XIX, e XX, estão de acordo: não há governos democráticos, há regimes democráticos, o que é diferente. Todo o governo é autocrático, tanto quanto pode sê-lo.

Se Maurras é refutado por tudo quanto em psicologia política é finura e inteligência, não nos desmentirá, porém, a história? Assim seria, a crer os mestres reaccionários, para quem a felicidade dos povos teria sido invariàvelmente obra do poder pessoal (3). Mas já Locke lhes respondera antecipadamente ao escrever que, «se alguém imagina que o poder absoluto purifica o sangue dos homens e eleva a natureza humana, não tem mais do que ler a

---

(1) *Ob. cit.*, II.

(2) *Le Libéralisme*, p. 40-43.

(3) Desta tese se fez eco, há tempo, entre nós o Sr. Bourbon e Meneses. Segundo este jornalista, todas as reformas de algum valor no nosso país realizadas, teriam que ser inscritas no activo do poder pessoal: tais como, por exemplo, a criação da Escola do Exército e a reforma da Escola Médica. Quanto ao regime parlamentar, não teria criado nem reformado coisa alguma, nem mesmo os serviços que constituem a razão de ser oficial do Sr. Bourbon. E é curioso que, depois disto, este homem

história deste século ou de qualquer outro para se convencer do contrário» (1).

Falar, nesta altura, da história das ofensas à liberdade e à dignidade das pessoas, cometidas pelo poder autoritário, seria aqui tarefa baldada, pois seria começar por dar como universalmente admitidos valores que, pelo menos teòricamente, os reaccionários põem em discussão. É conveniente não perder de vista que estamos num tempo em que um recém-convertido à democracia não hesita em declarar que «si la liberté est en opposition avec la prospérité, les peuples sont tentés de préférer la seconde à la première (2). Embora pessoalmente eu prefira a liberdade a todas as prosperidades imagináveis e, uma vez escravo, estivesse, como tantos outros antes de mim, disposto a pagar bem caro a minha carta de alforria, não deixo de reconhecer que a minha argumentação será, neste caso, tanto mais forte quanto mais baixo descer na escala dos valores e mais transigir, momentâneamente, com a filosofia prática do *business man*.

Ora as acusações dos reaccionários à Democracia, nestes últimos trinta anos, têm incidido sobretudo sobre a incapacidade que teriam os regimes democráticos de fazer a gestão financeira dos Estados: a administração das finanças nas democracias caracterizar-se-ia necessàriamente pelo desperdício e o esbanjamento. Conhecem-se as múltiplas alegações do Sr. Maurras neste sentido. Nada,

---

se julgue ainda no direito de continuar a dizer-se democrata e republicano! É verdade que ele afirma que a fidelidade a certos princípios (mas quais?) o não obriga (e por isso só temos razão para o felicitar) a incendiar-se em certos ardores. Realmente nada mais cómodo que a fidelidade aos princípios quando eles nos obrigam apenas... a negá-los. Simplesmente, quem pretende este *bom republicano* convencer que fazer a apologia do poder pessoal é ficar fiel aos princípios?

(1) *Essays*, VI, 17.

(2) Georges Valois, *Finances italiennes*, 1930, p. VIII.

pois, se nos afigura de maior utilidade, para avaliar das suas razões, do que recorrer à história financeira dos regimes de autocracia. Ora essa história, tanto antiga como contemporânea, chega a conclusões diametralmente opostas às dos críticos da Democracia. Em toda a parte o cúmulo da desordem financeira coincidiu com o ápice do absolutismo: na Inglaterra com Jorge III, em Portugal com João V, em França com Luís XIV e Luís XV. Neste último país, a bancarrota, a suspensão de pagamentos, o repúdio periódico das dívidas do Estado (só nos reinados de Luís XIV e Luís XV se deram sete dessas grandes bancarrotas), as quebras de moeda, os desastres financeiros de toda a ordem, faziam parte integrante da vida normal desse regime. «L'abus des pensions, toujours grandissant — escreve um autor insuspeito —, ne cessa d'aggraver, pendant le cours de l'ancien régime, le déficit des budgets. Les prédecesseurs de Necker appliquèrent à ce mal le seul remède alors connu: la faillite. A des intervalles périodiques, un préambule d'édit, rappelant pompeusement l'excès des bontés du roi et la nécessité des économies, concluait à une réduction des arriérages. Cette opération... faisait partie de la répudiation, périodique aussi, de la dette publique» (1). «Une succession non interrompue de banqueroutes, depuis Law, et l'on pourrait même dire depuis Sully jusqu'à l'abbé Terray — escreve outro financista —, avait deshonoré l'État et discrédité ses engagements. Le mot même de banqueroute avait presque cessé d'être un terme de blâme, et l'on en était venu vers la fin du règne de Louis XV à considérer comme une des ressources ordinaires du gouvernement ces manques de foi...» (2). Por fim, caiu-se na abjecção de os reis criarem

---

(1) René Stourm, *Les Finances de l'ancien régime e de la Révolution*, 1885, volume III, p. 125.

(2) J. Bresson, *Histoire financière de la France*, 1840, t. II, p. 67.

lugares só para os vender; e chegou mesmo a haver «jurés goutteurs de beurre» e «contrôleurs de perruques». «Souvent on supprimait des offices dont on ne remboursait point le propriétaire; puis on recréait et revendait les mêmes charges sous une nouvelle dénomination» (1). O que fazia dizer ao superintendente das finanças Pontchartrain, em amável confidência a Luís XIV: «Todas as vezes que V. M. cria um novo emprego, cria Deus um tolo para o comprar».

Enquanto o tesouro assim oscilava entre a praga do imposto e a da bancarrota fraudulenta, e o povo era esmagado por verdadeiras contribuições de guerra, acumulavam fortunas prodigiosas os ministros das finanças, os Marigny, os La Guette, os Pierre Remy, os Montaigu, os Des Essars, os d'O, os Perticelli, os Fouquet, os Dumants, os Terray, isto sem falar nos cortesãos e nos validos, nas favoritas e nos primeiros-ministros, como o célebre Mazarino, que chegou a possuir o episcopado de Metz, 29 abadias (entre elas a de Cluny) e uma fortuna que foi avaliada em 160 milhões. Os financeiros, dizia d'Aguesseau, arruinavam o povo com as suas receitas e os grandes do Estado com as suas despesas. Enfim, ao expirar o reinado do Grande Rei, glória da monarquia francesa, padrão e tipo, segundo o Sr. Maurras, da governação atilada e benemerente, «le discrédit était universel, le commerce anéanti, la consommation affaiblie de moitié, la culture des terres négligée; le peuple était désolé, le paysan mal nourri et mal habillé. Point de confiance, point d'espérance de pouvoir se débrouiller de ce chaos» (2).

Tais eram as perfeições do antigo regime, cujas chagas, no próprio dizer de Luís XIV, eram absolutamente

---

(1) id., ibid.

(2) Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, 1735. V. também abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques* (1715) e outros preciosos testemunhos em Stourm, *ob. cit.*, t. I., p. 13-14.

incuráveis; assim o bem geral e o bem individual se identificavam na pessoa do monarca absoluto. E todavia ainda há gente apostada em restaurar tais situações e em fazer reeditar experiências que já fizeram, secularmente, as suas provas, e para pôr termo a cujos abusos foi precisamente instaurado o regime constitucional e parlamentar. Depois de lições tão eloquentes, ainda há quem veja no poder incontrastado dum Rei, dum chefe ou duma Oligarquia a fórmula política salvadora. Há ainda quem sustente que «experience has shown that democratic government is generally much more expensive than government by the few» (1). E o Sr. Maurras sente-se autorizado a sustentar que só o Rei pode fazer obra útil em matéria financeira, porque «on sait (?) qu'il n'avancera que jusqu'à telle on telle limite qu'il s'est marquée». Quando se dá tais provas de probidade mental tem-se bem o direito de ser o mestre duma geração. Este escritor, de tão rude pessimismo, é, diante das testas coroadas, dum optimismo absoluto: para ele basta dar a um homem todos os poderes para que ele tenha todas as capacidades e todas as virtudes; e desmente a psicologia, e falsifica a história. E o pior é que a humanidade sofre hoje duma enorme estupidez política e duma amnésia fundamental. A humanidade esqueceu a história. E precisa de subir, nação após nação, o calvário dos martírios, para aprender à própria custa o preço por que lhe fica o luxo do absolutismo.

Não prosseguirei sem acrescentar que há quem, como um Renan, veja nos abusos do absolutismo de Luís XIV a condição de existência dum Molière, dum Corneille, dum Racine; «de sorte que si vous récusez les abus, récusez aussi l'édifice». Há aqui uma aceitação radical da história, de inspiração hegeliana, que não tenho a coragem de par-

---

(1) Aldous Huxley, *Proper studies*, 1929, p. 155.

tilhar. Isto de afirmar, sem demonstração, que determinado facto isolado não seria chamado à existência se todos os seus antecedentes e concomitantes se não tivessem realizado, *que a parte não seria se o todo não fosse,* parece-me uma errada aplicação do determinismo científico. Ao contrário dum Hegel, dum Renan, dum Croce, não me sinto com disposição para cair de cócoras diante da história. Ao contrário dos que sustentam que tudo vai sempre pelo melhor, dos que estão sempre dispostos a abençoar e justificar tudo o que foi, julgo que raras vezes a humanidade cumpriu todas as possibilidades do seu destino. E que Luís XIV e os seus abusos não eram essenciais para a arte dum Molière ou dum Racine, diz-nos o século XIX, onde, em França, o génio dum Hugo, dum Vigny, dum Musset, dum Lamartine, dum Comte, dum Renan, dum Balzac, dum Stendhal, dum Flaubert, dum Taine — para não falar no dum Berthelot ou dum Pasteur —, não exigiu o absolutismo de Luís XIV para magnìficamente se exercer. Mesmo em pintura, em que é que o século XIX foi inferior ao Grande Século?

Todavia já estamos aqui longe dos interesses materiais e da prosperidade. E, como dissemos, colocámo-nos provisòriamente no ponto de vista... da Associação Comercial de Lisboa. Para invalidar a tese reaccionária não tivemos que fazer valer o conceito abstracto do direito, nem que apelar para a dignidade eminente da pessoa humana. Os senhores da Associação Comercial poderiam ter visto que não se fez aqui referência à *liberdade como para aí se entende,* e sobre a qual, a crer um mestre destes tempos, coisa alguma se poderá fundar. «Oui, Messieurs, c'est la prudence la plus ordinaire, la sagesse la plus triviale, c'est votre intérêt le plus grossier que j'invoque» (1).

---

(1) De um discurso de Mirabeau.

Sei bem, houve os Reis gloriosos, os grandes Chefes, os génios da Acção. Simplesmente ainda se não demonstrou que entre a glória e o valor pessoal dos Reis, por um lado, e o interesse bem entendido dos povos, por outro, houvesse uma identificação necessária. Para a formação deste conceito — a glória — o bem-estar e a dignidade dos povos não entram com parcela alguma. A glória é coisa de teatro, não é coisa de utilidade. Ela está para além do bem e do mal. Napoleão foi grande e glorioso, e está dito tudo.

Devo mesmo dizer que grande número de malefícios, e não dos menores, me parecem inseparáveis de todo o génio da Acção, se esse génio se aplica à política e se não submete, pela força das circunstâncias, ao *contrôle* dos governados. *Exercer sobre os governados, e, se possível, sobre o resto do mundo, a vontade de Poder,* nisto consiste a grandeza do Chefe, César ou Luís XIV, Napoleão ou Mussolini. Fizesse-se por isso o balanço, sem concessão alguma à grandeza macroscópica dos efeitos, aos valores de Quantidade, do que a cada um desses génios da Acção deve o género humano, e acabar-se-ia por pouco mais encontrar no seu activo do que miséria, despotismo e guerra. Assim, tão sobre-humana energia foi quase sempre consumida em pura perda.

Que todo o governo exista, *de direito,* para servir o interesse geral, que todo ele tenda, *de facto,* a governar no seu próprio interesse, há aqui uma antinomia entre o facto e o direito que exige um remédio. Esse remédio não pode ser outro senão o *Contrôle* (1).

Viram-no, evidentemente, todos os teóricos da Democracia (Rousseau à parte). Conhece-se o liberalismo mode-

---

(1) Ou, em português castiço, *contraste.*

rado de Hume; pois esse mesmo escreve: «É-nos necessário um meio cómodo de tocar a rebate e de dar o alarme a ambas as extremidades do reino. O espírito do povo tem que ser de quando em quando excitado contra as vistas ambiciosas da Corte, e a ambição refreada pelo receio de descontentar a Nação... Quando os Ingleses se desleixarem sobre este ponto, fiquemos certos que o seu Estado republicano (1) não tardará a expirar e a ser levado de vencida pelo poder monárquico». E mais adiante: «Se a liberdade do povo não pusesse um freio à autoridade dos chefes, uma República seria seguramente a coisa mais absurda deste mundo».

«N'oubliez jamais — diz por seu lado Alain — que les pouvoirs seront modérés, prudents, préservés à jamais de l'infatuation, raisonnables enfin et ménageurs de vos biens et de vos vies, si seulement vous vous privez de battre les mains... Je connais un penseur original qui se déclare partisan de la «Révolution diffuse et permanente»; cette formule nuageuse enferme une grande vérité. L'important est de construire chaque jour une petite barricade; ou, si l'on veut, de traduire tous les jours quelque roi devant le tribunal populaire. Disons encore qu'en empêchant chaque jour d'ajouter une pierre à la Bastille, on s'épargne la peine de la démolir». É o *contrôle* «qui fait la pensée juste et équilibrée; tout pouvoir sans contrôle rend fou».

No fundo, só secundàriamente importa, pois, que governe Pedro ou Paulo; o que interessa, acima de tudo, é que quem governa não exerça um poder absoluto.

E só secundàriamente importa, outrossim, a forma de eleição. Quando o Sr. Rougier escreve, a pág. 37 do seu

---

(1) Hume dava ao regime da Inglaterra o nome de República, porque, ao contrário do Sr. Bourbon e Meneses, conhecia perfeitamente o sentido profundo dessa palavra.

livro: «Si la *lex regia* ne reconnaissait aucune limite à la puissance effective du prince, c'est qu'on n'en reconnaissait aucune à la souveraineté théorique du peuple dont il était le représentant», não distingue suficientemente entre a delegação do poder e a abdicação do poder. O que o leva a perguntar, com uma inocência encantadora — a mesma inocência que o induz a supor que as monarquias constitucionais não são democracias (pág. 48) — por que é que não seria legítimo delegar o poder popular «à la dictature d'un parti, comme le parti fasciste ou le parti ouvrier, à la seule condition, *d'ailleurs purement théorique* (!), de stipuler que la classe dirigeante tient son pouvoir d'une obligation expresse de la volonté nationale et de la confirmer, au besoin, par le recours au plébiscite». Confundir as razões em que se funda a Democracia com aquelas em que se pretende fundar o regime plebiscitário, o regime em que o povo escolhe os seus delegados (revogáveis a cada momento) e aquele em que escolhe os seus tiranos, não é das confusões menos escandalosas em que pode incorrer um publicista.

A verdade é que o autócrata consentido ou eleito não vale mais que o autócrata imposto. O que é preciso é que não haja autocracia, nem aceite nem imposta, que os poderes se não subtraiam ao *contrôle* dos governados. Suprimi o *contrôle* (1), e então é que me sinto à mercê de

---

(1) René Stourm atribui a melhoria das finanças francesas sob Luís XVI ao *contrôle* exercido pela opinião pública, que fez sentir mesmo a sua acção (*ob. cit.*, p. 26) sobre homens que, como Calonne e Brienne, mais hostis se mostraram às tentativas de regeneração. Os abusos financeiros da monarquia, escreve por seu lado Bresson, apenas cessaram quando «les élus des départements ont été appelés à discuter les comptes de l'État, et le budget a été livré aux regards et à l'examen du public.» *(Histoire Financière de la France)*, t. I, p. 13. Eis as vantagens enormes do que há pouco, num livro imbecil sobre Portugal, o Sr. Claude Farrère chama, depois de tantos outros, «le bavardage parlementaire».

todas as violências e de todos os perigos. A suprema ameaça para a nossa vida, a nossa honra e a nossa fazenda, é que uns certos sujeitos administrem o país em *petit comité*, com contas secretas, vontades secretas, resoluções secretas. Não, ninguém é digno do poder absoluto. Porque não é o mau rei que torna mau o poder absoluto, mas o poder absoluto que torna mau todo e qualquer rei. Um bandido sujeito à lei e ao *contrôle* pode ser menos prejudicial que um santo a quem nos confiemos de mãos atadas e de olhos vendados.

Onde os regimes de poder pessoal põem um amortecedor, põe a Democracia um ressoador e um sinal de alarme. Que todo o abuso do poder tenda, em democracia, a transformar-se em escândalo, não é esta, de certo, uma das suas menores virtudes. Pobre do Cidadão, se o condenamos a dormir sem despertador à cabeceira! Dormindo a sono solto, tem a cada momento arriscada a vida, a honra e a fazenda.

Sim, *o absolutismo é um mal em si mesmo* (1). É uma praga, uma grande praga, a pior praga.

Três observações são necessárias.

A primeira é que não se deve ver aqui essa oposição absoluta, essa antítese entre o Indivíduo e o Estado que tão cara foi aos economistas ortodoxos, a um Fourier, a um Proudhon, a um Spencer. Tão fundado em razão (e desta vez também em experiência) me parece o individualismo que vê na sociedade a condição de desenvolvimento do indivíduo e a quer para esse desenvolvimento, como absurda (e desmentida pela experiência) a pretensão de que o indivíduo só poderia atingir todo o desenvolvimento de que é susceptível libertando-se dos entraves

---

(1) Comigo está de acordo neste ponto o escritor peninsular Gonçalo de Reparaz, quando escreve: «El poder, el mando absoluto, es por si solo una enfermidad». (*Demolición y reconstrución*, 1930, p. 37).

sociais. Os que sustentam que a sociedade destrói a «liberdade natural» do homem esquecem que essa liberdade é a de vencer, se se é mais forte, e de ser vencido, se mais fraco. Se o anarquismo é, como ideal, a máxima liberdade para o indivíduo, e, como modo de realização, a supressão do Estado, creio que há contradição inevitável entre o ideal e o método imaginado para o realizar. Declarar isto é afirmar que não concebo vida em comum e obra em comum senão com o respeito da disciplina e a obediência aos poderes. Quando pretendo, pois, que o poder se não subtraia ao *contrôle* dos governados, muito longe do meu pensamento está a intenção de subtrair os governados à acção do poder. Todo o bom-senso em política está num justo equilíbrio entre a Autoridade e a Liberdade (que não só não são incompatíveis, como, realmente, a condição uma da outra), entre a obediência aos poderes e o *contrôle* dos poderes; sem esse justo equilíbrio não há nação que não oscile constantemente entre o Despotismo e a Anarquia, quando não tem a desdita de conhecer os dois males ao mesmo tempo. Assim me parecem 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 mussolínica: «Tudo no Estado, nada fora do Estado, nada contra o Estado».

A segunda observação é que por *abuso do poder* se não deve entender apenas o despotismo, mas tudo o que constitui aproveitamento dos meios do poder para exclusiva vantagem dos governantes. Ora, se é certo que todo o poder tem tendência a tornar-se autócrata, não é menos certo que por vezes, e excepcionalmente, ele se encontra nas mãos de homens de tão escasso valor humano que outros interesses, que não sejam os mais grosseiros e mais egoístas, lhes são inteiramente desconhecidos. Nesses não impera a Vontade de Poder, mas os Apetites elementares. Esses não amam o Poder por si mesmo, mas como meio

de satisfazer as apetições grosseiras. Não conhecendo os instintos anti-sociais de luxo, não amando o poder desinteressadamente, sendo apenas movidos pelo móbil da Pecúnia, neles tudo se perde: o respeito de si próprios, o sentimento da autoridade, a dignidade do poder. Ficamos, assim, por culpa deles, à mercê do primeiro aventureiro. Não temos necessidade de fazer grandes esforços de memória para nos lembrarmos de tais tempos e de tais homens, que nenhuma consideração egoísta, nenhuma paixão de partido ou nenhum exílio, por mais duro ou mais longo, me faria enaltecer.

A terceira observação é que todas as nossas anteriores considerações estão até agora suspensas desta noção psicológica fundamental, que *o abuso do poder resulta naturalmente do simples exercício ilimitado do poder.*

Pergunto, porém, a mim mesmo se a verdade desta proposição é essencial para que se nos imponha a necessidade dum regime de *contrôle,* e se tal necessidade não subsistiria, mesmo na hipótese, puramente verbal, de só excepcionalmente os governos terem tendência a abusar do poder. Ora, mesmo neste caso extremo, não deixaria de ser uma verdade de senso comum que *o Poder é susceptível de abuso.* Pode haver um abuso do Poder: eis a hipótese mínima. Dito isto, é possível declarar *a priori* que tal ou tal governo não incorreria em tal ou tal abuso? É evidente que não existe critério de infalibilidade, e que só o poderíamos reconhecer em qualquer governo quando a verificação já não contivesse senão um simples interesse histórico.

Isto equivale a concluir que todo o governo, mesmo na hipótese mais optimista (e mais falsa) tem que ser julgado e contrastado. Assim como se não põe um pára-raios num prédio, porque fatalmente a descarga eléctrica haja de cair sobre ele, assim como se não legisla sobre o latrocínio porque todos os homens sejam ladrões, assim nos

deve bastar a simples possibilidade dum abuso do poder para encontrar um meio de o prevenir.

E já não falo na necessidade de impedir os erros administrativos de boa intenção, tanto mais susceptíveis de serem praticados hoje em dia quanto é certo que mais complexa é a organização da sociedade contemporânea, mais ingentes as dificuldades, mais numerosas as incidências, mais diversos os interesses. Como não falei nas necessidades da criação duma clientela voraz (a clientela dos piores) e nas enormes despesas da polícia, segurança e espionagem que trazem os regimes autoritários nas sociedades contemporâneas (visto o estado de consciência que as caracteriza, consciência que pode adormecer, mas que não morre), tornando-se assim esses regimes em regimes de sobrecarga financeira e de «organização da imoralidade».

Fica assim demonstrada a indefensibilidade de todo o poder incontrastado, do Cesarismo e da Monarquia Absoluta. Mesmo dado por concedido (o que é falso) que seja possível a um César ou a um monarca absoluto não praticar um só abuso do poder, mesmo então é óbvio que se não poderia fundar sobre tal pretensão a benemerência do Cesarismo e do Absolutismo. A excepção dum Homem não pode servir de justificação a um Regime. Nenhum regime pode ter como ponto de partida a possibilidade dum acidente feliz. Todos eles se têm de fundar sobre defeitos médios e qualidades médias. Mal de um povo se escolhe um regime que lhe será vantajoso, com a condição *sine qua non* de lhe sair a sorte grande!

Quando se diz, pois, como no *Essay on Man Book*, ou se comete um truísmo ou uma barbaridade. Um truísmo se apenas com isso se pretende que a melhor forma de

> The forms of government let sooti's contest,
> What'er is best administr'd is best

governo é a que garante aos povos uma melhor administração. Uma barbaridade se se quer significar que os regimes valem apenas o que valem os seus homens. A primeira verdade da psicologia política, e *let sooti's contest*, é, pelo contrário, que os regimes têm virtudes próprias e defeitos próprios, independentemente do valor dos seus homens. As questões de regime são muito importantes, com a condição, é evidente, que os regimes sejam uma realidade, e não um bocado de papel. Uma das virtudes que pode ter um regime político, já o frisámos, é o *Contrôle*.

Mas, quem exercerá o *Contrôle*?

Como se exercerá o *Contrôle*?

Quais são as condições de todo o *Contrôle* eficaz?

É este o problema.

Na indagação que vamos empreender teremos ocasião de verificar que a doutrina da independência absoluta dos poderes, defendida por Montesquieu, é falsa, e que todo o *contrôle* é falível, ou insuficiente, ou ilusório se o poder executivo se não subordina ao poder parlamentar.

(Na *Seara Nova* de 6 de Novembro de 1930)

Composto e Impresso na
Sociedade Comercial de Papelarias Rabelo
da Beira Douro, Limitada
Estrada dos Arneiros, Lote 207—Lisboa