"NOVA CULTURA"

RODRIGO SOARES

(Mário Lamberto)

POR UM NOVO HUMANISMO

ensaios

LIVRARIA PORTUGÁLIA
PORTO

POR UM NOVO HUMANISMO

Imprensa Portuguesa / Rua Formosa, 108-116 / PORTO

RODRIGO SOARES

POR UM NOVO HUMANISMO

ENSAIOS

LIVRARIA
PORTUGÁLIA
PORTO
1947

«Que devo pensar se, encontrando-me em face de um mundo dissolvido, quiser uma imagem da totalidade? [...] Se guardar apetite do ser, do conhecimento e do real? Será ainda possivel colocar em termos que não estejam depreciados o problema do ser humano?»

HENRI LEFÈBVRE.

«Ai da filosofia que não sabe satisfazer, ao mesmo tempo, a razão dos lógicos, a alma dos poetas e o coração dos fortes!»

ANTERO DE QUENTAL.

PREFÁCIO

O mundo moderno fez surgir um novo tipo de humanismo, que representa a única saída para problemas que se apresentam insolúveis e que é a concepção da vida que pode satisfazer o homem dos nossos dias — desde o trabalhador manual ao trabalhador intelectual, desde o habitante dos países «civilizados» ao nativo dos países coloniais e desde o jovem que deseja concretizar as suas energias ao homem feito que já tem razões de sobra para não acreditar em falsas soluções.

Este novo humanismo é a defesa e realização prática dos interesses reais, e não abstractos ou imaginários, do homem concreto e humano de todos os pontos da terra. Este humanismo consequente não pode contemporizar com a opressão racial, com o analfabetismo ou com a existência de escolas abandonadas e em ruínas. Condena a separação do pensamento e da acção, porque a «acção sem a bússola da teoria é cega e a teoria desligada da prática é um aborto».

O humanismo do nosso tempo é um novo estilo de vida, *que rompe com a solução clássica de muitos problemas. É o fermento de uma nova cultura, quer dizer, de uma nova maneira de viver, de pensar e de agir. Considerar os escritores como «engenheiros de almas», e desejar como coisa natural que um maquinista possa ler e comentar os grandes escritores; pensar que o público do escritor é o povo, para quem deve escrever dedicadamente, e admitir, como coisa corrente, que o intelectual aprenda com os seus leitores, com o próprio povo; amar a terra em que se nasceu e a língua que se aprendeu ainda no berço e não possuir espírito chauvinista; pôr mais alto a realização, embora deficiente, de uma ideia justa do que planos puramente teóricos que ninguém poderá executar; pugnar por uma cultura desmistificada e útil; querer o bem-estar para o maior número, a segurança do trabalho, a plenitude da vida juvenil, a alegria e a saúde das crianças, as bibliotecas e os parques de recreio para todos; defender firmemente a livre criação intelectual nos domínios da literatura, da arte e da ciência; — eis alguns traços mais do* novo humanismo, *que está saindo da gestação gigantesca que é o nosso tempo.*

Este novo humanismo não é apenas mais uma *concepção do homem, mais uma maneira de conceber o humano a juntar a tantas outras. É, antes, a teoria e a prática da criação do homem pelos seus*

próprios meios, da libertação da humanidade da «pré-história do homem humano».

É teoria e é prática: teoria, *enquanto desmascara as razões sociais da condição desumana dos homens, enquanto mostra a inanidade das salvações individualistas e interioristas, em que assenta o pseudo-humanismo dos que esperam da «perfeição dos espíritos» a melhoria do mundo;* prática, *enquanto liga as palavras e as acções, a profissão de fé humanista e as responsabilidades diárias dos que lutam pelo homem, enquanto se traduz num esforço quotidiano, em todos os terrenos, para vencer os obstáculos que se opõem ao livre desenvolvimento das possibilidades humanas.*

O segredo da força triunfadora do novo humanismo reside aí, precisamente, em ser uma teoria e uma prática, — uma técnica, *já experimentada, de transformação do homem, de libertação e aperfeiçoamento das possibilidades criadoras da humanidade.*

O novo humanismo não é uma bandeira doutrinal para substituir a outras, ao ritmo da moda. Não é um rótulo para classificar esquemàticamente novas posições teóricas mais ou menos desligadas da vida. É uma realidade do nosso tempo, que obriga a repensar de novo o destino do homem e a realizar colectivamente, na prática diária, tudo o que é indispensável para que a humanidade resolva os seus problemas.

A metafísica e o idealismo, em qualquer das suas

modalidades, não podem conduzir a uma concepção humana *do homem, nem a uma concepção* humanista *da cultura. O método metafísico e a teoria idealista dos fenómenos da natureza e da sociedade levam à concepção do homem abstracto e à concepção da cultura abstracta. O resultado da posição metafísico-idealista é um conceito do homem como pura interioridade desligada da vida concreta, da produção material da sociedade, e um conceito da cultura como mera ginástica mental, independente de uma efectiva apreensão da realidade.*

Os conceitos metafísicos e idealistas do homem e da cultura têm gravada a fogo a marca da sociedade em que emergiram. Na concepção abstracta do homem como ser dotado de uma humanidade genérica está mistificado o homem real, o homem vítima das barreiras sociais e da cisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual. Como o idealismo é uma teoria que legisla *para a realidade, tentando vestir-lhe uma camisa de forças em vez de partir dela para a transformar, — os idealistas não vêem o homem concreto de hoje, reduzido à situação de estranho a si mesmo.*

Assiste-se pelo mundo a um renascimento do materialismo. Não do materialismo grosseiro, mecanista, mas de um materialismo esclarecido, que é a síntese fecunda da economia clássica inglesa, do pensamento social francês e da filosofia clássica alemã. O novo materialismo é uma força de combate. Por isso Friedmann disse que «tudo nele é

tensão». Desde a teoria do conhecimento até aos problemas da cultura, o racionalismo moderno — *como lhe chamou Langevin — faz passar um sopro fecundo de humanismo, que integra os homens na sua consciência verdadeira e lhes dá a energia e as directrizes necessárias para uma acção transformadora. Por isso o novo humanismo aí está, finda a guerra, ilustrado pelos mais vibrantes exemplos de heroísmo e gravado no coração e na inteligência de novos milhões de homens.*

O trabalho assegurado, o lar higiénico, os filhos alegres e felizes, o desporto e a cultura, a vida sem acidentes e uma participação efectiva na vida colectiva — constituem um ideal, *não uma realidade, para a maioria. Daí que a maioria trabalhe para a realização desse ideal, que não é utópico. Esse é o ideal do novo humanismo, o ideal de uma vida mais humana.*

Reúnem-se no presente volume, a par de algumas páginas inéditas, críticas, artigos e comentários que o autor publicou em revistas e jornais, anònimamente e com diversos pseudónimos, de 1938 a 1947.

Os escritos aqui coligidos, dispostos por assuntos em duas secções e ordenados cronològicamente dentro de cada secção, reflectem as condições particulares que lhes deram origem: quase todos redigidos apressadamente, não são trabalhos concebidos no isolamento deformante da «torre de marfim»,

nem produtos de um diletantismo puramente especulativo e «lúdico». São escritos de combate, cuja justificação reside apenas na função prática que pretenderam ter. Isto os tornará certamente abomináveis para alguns e, talvez, dignos de apreço para muitos.

Ao reler agora as páginas do volume, o autor encontra-se perante um livro fragmentário, com deficiências e lacunas. E, a despeito de mesmo assim o publicar, considera seu dever dar aos leitores alguns esclarecimentos.

Por volta de 1937, o sector mais progressivo da cultura dominante no nosso país apresentava, entre outras, as seguintes características: em filosofia, idealismo, nas modalidades racionalistas e intuicionistas; em literatura, doutrina da «arte pela arte», romance introspectivo, poesia subjectivista e completa ignorância da realidade social como alimento indispensável de toda a arte viva e actuante; em economia, uma interpretação idealista do problema da técnica ou o puro desconhecimento das relações entre a técnica e a economia. De um modo sumário pode dizer-se que predominava a concepção do intelectual como um clerc, como um doutrinador au dessus de la mêlée, supostamente acima das «paixões» políticas e dos conflitos de interesses, actuando sobre a praça pública através da persuasão junto das élites. As tendências de maior projecção eram representadas por figuras de prestígio cultural, entre

as quais se destacavam algumas personalidades de excepcional envergadura.

Dois anos depois, por volta de 1939, surge na cultura portuguesa a vanguarda de uma nova geração de intelectuais, com nova mentalidade e uma nova atitude perante a vida. O efeito da campanha de esclarecimento então empreendida, e que teve o seu auge nos anos de 39 e 40, fez-se sentir nos anos posteriores. Num rápido trabalho de renovação, os jovens de 1939, quase todos estudantes ainda, lançaram-se a escrever para revistas e jornais. Os críticos literários, defendendo o neo-realismo, abriram o caminho para a literatura nova, de cujas realizações (no romance, no conto e na poesia) já ninguém hoje duvida. Esta é talvez a maior influência que a geração de 39 exerceu: ter lançado a semente ideológica, e criado as condições de ambiente, indispensáveis a uma séria renovação da nossa literatura.

Mas não pode esquecer-se o muito que se fez no domínio da divulgação científica, filosófica e económico-social, assim como no campo da crítica das ideologias e no combate pela democratização da cultura. Também aqui a geração de 39 produziu trabalho digno de atenção. No campo especial da ciência, onde os frutos são mais lentos, conta-se já um esforço considerável, de que os anos mostrarão os verdadeiros resultados.

Está longe do pensamento do autor subestimar a força que ainda hoje têm as ideologias que dominavam em 1937. No entanto, a história da cultura

portuguesa está a processar-se aos nossos olhos e não pode pretender-se que as concepções progressivas largamente disseminadas entre nós a partir de 1939 tenham deixado de ganhar terreno. Não se pode fazer girar ao contrário a roda da história. E a inteligência, quando assume plenamente a posição de vanguarda ideológica de novos rumos do pensamento e da cultura, não pára mais. A própria acção quotidiana, integrada no desenvolvimento histórico, encarrega-se de a caldear, dando-lhe maior força e melhor têmpera.

A participação do autor destas linhas na campanha de renovação cultural de 39-40 está, no essencial, reunida neste volume. Mas há no livro outros escritos posteriores, que respondem a circunstâncias por vários motivos diferentes.

Neste sentido, o livro documenta uma evolução: os primeiros escritos correspondem aos contactos iniciais do autor com uma nova concepção da vida e caracterizam-se por um vivo entusiasmo pela clarividência conquistada; os seguintes revelam a consolidação de certos pontos de vista teóricos, com base numa reflexão mais madura; os últimos por fim, deixam transparecer o início de uma nova fase, que ainda não dá os seus frutos nesta obra, e que é de abandono de certa propensão anterior para considerar os assuntos em termos excessivamente abstractos.

Como testemunho de uma evolução intelectual — das primeiras reflexões teóricas sobre o novo

humanismo para uma concepção mais concreta e prática dos problemas — o livro assume um significado típico, como exemplo da evolução de uma geração. Possam os intelectuais mais jovens recolher o ensinamento que desta evolução se extrai.

A paixão da literatura e o prazer da crítica literária, a atracção pela filosofia e o gosto do enciclopedismo cultural, a preocupação teórica com os grandes problemas contemporâneos, arrastam muitos jovens para falsos caminhos de impenitente abstracção e anquilozante esterilidade. A cultura idealista e metafísica constitui muitas vezes um peso morto na escolha do caminho a seguir. Por isso, o esclarecimento no domínio da cultura tem uma função a desempenhar. Eis o que explica a publicação deste livro.

Divide-se o volume em duas secções: As ideias e a vida e Literatura e arte.

Na primeira secção, agruparam-se os escritos que, embora versando assuntos diversos, de algum modo gravitam em torno do debate essencial entre idealismo e materialismo, *entendendo as expressões no seu exacto sentido filosófico. Desde o problema do humanismo até às condições de solução do problema da cultura popular, passando por alguns tópicos de economia, filosofia e história, é sempre a questão das* relações entre as ideias e a vida *que constitui o verdadeiro tema fundamental.*

Na secção de Literatura e arte, *não são tratados problemas «literários» ou «artísticos» no sentido*

técnico que correntemente se atribui à expressão. O ponto de vista sob que o autor encara a literatura e a arte nem é o do historiador, nem o do crítico. Não vai além de comentador dos aspectos em que a literatura se prende mais intimamente com a vida.

Como se disse, o livro compõe-se de escritos dispersos, de datas que abrangem um período de oito anos. Não há inteira homogeneidade nos assuntos abordados. A unidade do volume está principalmente na vincada intenção transformadora.

Junho, 1947.

I

AS IDEIAS E A VIDA

NARCISISMO E HUMANISMO

A introversão, o narcisismo é a típica atitude de espírito, de uma parte da juventude de hoje. Fazer belos versos «inúteis», contemplar conceitos «puros» como ideias essencialíssimas; encarar todas as coisas como simples pretexto de reflexões transcendentes, ou viver para a realização de uma obra *exclusivamente* literária, subordinando tudo a essa preocupação, — eis alguns aspectos do narcisismo característico de alguns jovens de reais qualidades. Tudo neles é envolverem-se em si próprios e repercutirem-se em si mesmos. Além do que chamam enfàticamente «o seu drama», a sua «inquietação», nada mais conhecem. Uma consequência fatal do narcisismo, uma vez posto em contraste com as realidades, é o pessimismo desumano. A vida nada vale — dizem; o homem é um ser desprezível — a «besta» sôfrega e repugnante; a história é um encadeamento de factos desanimadores e repulsivos. Eis em que consiste o narcisismo.

Vejamos agora o seu oposto — o humanismo. Que entender por humanismo? A corrente que, de Demócrito, Epicuro e Lucrécio, passando pelos materialistas mecanistas franceses do século XVIII, culmina nos materialistas de orientação dialéctica do século XIX. O humanismo caracteriza-se, assim, pela compreensão do homem como «animal político», na sua materialidade histórica concreta.

O homem é animalidade e é inteligência: é a matéria evoluída superiormente, com a propriedade de tomar consciência de si mesma. Ora, a simples consideração de que o homem é um ser que vive em sociedade basta para condenar toda a atitude narcísica, porque a sociedade implica inter-acções, auxílios mútuos, integração do indivíduo no colectivo e não isolamento, renúncia ou encerramento de cada um em si próprio. Humanismo, pois, significa compreensão humana do humano, apreciação justa da dignidade do homem através do conhecimento da sua realidade; humanismo quer dizer simpatia, amor da humanidade, e adesão à luta mais alta que pode travar-se na terra — a da conquista da humanização do homem e do livre desenvolvimento da sua humanidade potencial.

É fácil tirar consequências do que fica dito. Para o humanista, a poesia tem a sua finalidade fora do poeta; as ideias valem na medida em que a acção as mostra úteis para a humanidade considerada como um todo; a reflexão filosófica é valiosa enquanto agente fecundo de transformação; a acti-

vidade do escritor importa acima de tudo como desenvolvimento de uma obra de combate pelo ideal humanista, isto é, pela integração do homem nos homens. Vê-se assim que o humanismo exprime e condensa toda a evolução do pensamento e da cultura na direcção em que a história se encaminha: a humanização do homem.

Dezembro, 1938.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A CULTURA

Por *cultura* entende-se, num sentido, o conjunto formado pelo património científico, literário e artístico da humanidade. A cultura é, nesta acepção, aquele conjunto de bens que representam para a humanidade o lado intelectual da evolução do homem através dos séculos.

Por *cultura* entende-se, noutro sentido, não o conhecimento de noções fossilizadas em livros ou a arte de fazer malabarismos com conceitos, mas uma certa relação, inteligente e viva, com a realidade. O homem culto é aquele que adere à totalidade do real: compreende os factos políticos, como compreende as realizações artísticas; aprecia um quadro como aprecia um poema; é capaz de explicar um romancista, como é capaz de criticar um raciocínio.

Temos assim dois conceitos de cultura: no primeiro, cultura significa o património científico, artis-

tico e literário da humanidade; no segundo, uma atitude do homem perante a realidade.

O primeiro conceito é muito importante. Quem o apreendeu bem sabe que a cultura representa, naquele sentido, todo o capital acumulado no campo das ciências, das letras e das artes.

Para alguns, o passado, em que se contam todas as expressões da arte e do pensamento, *nada vale;* para outros, *só ele vale*. Os primeiros repudiam a cultura em bloco, viram as costas ao passado, pretendendo tudo fazer de novo; os segundos são os tradicionalistas, que manietam o homem para a vida do presente e do futuro, conferindo uma importância ridícula à pura contemplação do passado. Para nós, humanistas consequentes, o passado é digno de atento estudo, porque o presente não se compreende sem ele e sem se compreender o presente não pode aspirar-se a prever o futuro. Não renegamos a cultura do passado; mas nada nos obriga a aceitá-la *passivamente*, sem a compreendermos e explicarmos. No passado há de tudo: realizações importantes e realizações sem valor. Mas, por que é que umas são importantes e outras sem valor? Porque umas se mostram verdadeiras, eficazes, certas, à face da experiência histórica, e outras falsas, inadequadas, excedidas pela própria realidade do seu tempo. Portanto, honramos a cultura do passado e assim nos separamos dos que pura e simplesmente a rejeitam, mas não a honramos por ser do passado, antes por ser parte integrante da evo-

lução humana: e assim nos afastamos do culto do passado pelo passado. Esta posição conduz-nos a termos a consciência de que *continuamos o passado*. A cultura de hoje, a cultura renovada e arejada pelas fontes da vida, a cultura não desumanizada por que pugnamos — é o prolongamento da cultura que nos precedeu.

O segundo sentido que atribuímos à palavra cultura é o que oferece mais dúvidas. Quando falamos em promover o aparecimento de uma autêntica cultura e quando nos referimos ao direito que todos têm à cultura, que queremos significar?

Pode, à primeira vista, parecer que a cultura é o mesmo que um estado da mentalidade, qualquer coisa de puramente subjectivo e individual. Pode julgar-se que «homem culto» é, sobretudo, o que pensa por si, ajuíza por si e é capaz de deleitar-se contemplando as obras de arte. Pode supor-se que o homem culto é apenas aquele que tem o espírito bem formado, o homem sensato e prudente. Por isso, devemos perguntar: será a cultura uma qualidade pessoal das pessoas chamadas cultas, uma estrutura de espírito, um certo estilo de inteligência ou coisa semelhante?

Não há cultura sem compreensão da realidade, sem apreensão do real. Homem culto — dissemos atrás e repetimo-lo — é o que adere à totalidade do real. Não é, portanto, o que se exercita em habilidades retóricas, para poder opor a tudo e a todos uma sebe de arame farpado, como defesa crítica.

Não, o homem culto não é o ginasta da razão pura.

Tão-pouco é culto aquele que se limita a encher a cabeça de conhecimentos ou que se limita a seguir um curso. Os «cérebros de entulho» nada têm a ver com a cultura.

Homem culto é o que se identifica com a realidade, a penetra e a compreende; não é o que parte da crítica feita de questões verbais e de habilidades polémicas para a compreensão da vida, mas o que parte da realidade, da vida para a crítica impiedosa de todas as construções ilusionistas e mistificadoras. O homem culto é este; na base da verdadeira cultura está uma apreensão do real — da totalidade do mundo e da vida.

O real não é composto apenas por campos lavrados e serranias, pelos muros sujos das fábricas, pelo horizonte limitado que se avista por detrás de uma máquina de costura ou de uma máquina de escrever, pela vastidão do mar ou pela tristeza da mina. Na composição do real entram outros elementos integrantes, outras paisagens e outros países, e a vida é também impregnada de ideologias. A arte, a literatura e a ciência — são outras tantas manifestações da vida.

Pergunta-se agora: como pode a maioria dos indivíduos aspirar à cultura, isto é, a uma apreensão de totalidade do real, *a uma relação*, portanto, *com a totalidade do real*, se essa totalidade lhe não é dada? Como podem os homens incultos deixar

de o ser, se não virem filmes, se não lerem livros, se não visitarem exposições, se não percorrerem museus, se não frequentarem escolas, se não ouvirem conferências?

Eis aqui, saltando aos olhos, as razões porque chamamos obra de cultura a toda a realização destinada a dar a conhecer o mundo real na sua totalidade.

Pode perguntar-se porque não nos empenhamos em fazer de cada candidato à cultura um esgrimista de raciocínios.

A resposta é simples: sabemos que a crítica só é conhecimento, porque o *conhecimento é crítica*. De outra maneira: não ignoramos que o *essencial é conhecer*, porque todo o conhecimento é crítico. Conhecer é penetrar as contradições que definem todas as coisas. Ora, conhecer essas contradições é, implìcitamente, pronunciar um juízo crítico sobre elas.

Por tudo o que fica dito se vê que, para nós, os homens só poderão ser cultos quando lhes seja dado acesso a todas as zonas da realidade. Só quando a maioria dos indivíduos puder beneficiar de todos os grandes meios de conhecimento do real, poderão ser, em verdade, cultos, quer dizer, poderá estabelecer-se entre eles e o mundo uma relação viva e fecunda. Isto mostra claramente que a cultura é *uma realidade social* e não uma disposição ou estrutura de espírito puramente individual.

A cultura é um elemento de integração da vida

completa; e a vida, completa ou amputada, é sempre vida social. A cultura não é um mistério, uma coisa estranha e íntima; é uma tensão social, uma relação viva e dinâmica entre os homens e a realidade.

Maio, 1939.

A TRAIÇÃO DOS INTELECTUAIS

Le trahison des clercs é o conhecido título de um livro de Julien Benda, publicado em França, com grande escândalo, por volta de 1927. E o que Julien Benda entende por traição dos intelectuais — todos mais ou menos o sabem. Benda considera uma traição ao seu verdadeiro dever o facto de muitos intelectuais europeus porem os «valores intemporais» da cultura ao serviço das realidades concretas da «política».

Tese muito discutida, esta de Benda, não nos propomos considerá-la aqui detidamente, uma vez que para nós a expressão «traição dos intelectuais» tem um sentido totalmente diverso.

Para nós, o dever dos intelectuais é defender o bloco Homem-Cultura, pondo a sua pena, como uma arma, ao serviço dessa defesa. Portanto, o dever dos intelectuais consiste em praticarem o humanismo, defendendo os direitos do homem total (não apenas os direitos do homem-cidadão de 1789), e defendendo a cultura como o mais elevado com-

plemento do homem. Note-se que, com a simples afirmação de que a cultura é um «complemento» do homem, já dizemos que o homem importa mais do que a cultura.

Posta a questão neste pé, toda a traição dos intelectuais vem a cifrar-se num desvio deste cânon de acção. Logo, traição dos intelectuais quer dizer: submissão do homem à cultura, abandono do homem e sobre-estimação da cultura, renúncia à acção humanista em benefício da «torre de marfim», desinteresse pela vida, etc.

É contra *esta* traição dos intelectuais que nos levantamos; é contra este desumanismo de raiz egoísta que protestamos. Traição dos intelectuais, pois, não é mais do que traição à Vida, em quem devia amar a Vida; traição dos intelectuais quer dizer fuga, evasão da realidade social dos homens como animais políticos, a pretexto de que a «política» (como se de política sòmente se tratasse!) é uma actividade inferior; traição dos intelectuais é traição da inteligência criadora e crítica a si mesma, por uma consciente amputação do que há de verdadeiramente humano no homem — a sua existência social!

La trahison des clercs é um livro envelhecido, na parte em que convida os intelectuais a prègarem de longe, sem descerem à liça, as verdades «intemporais».

Maio, 1939.

«SÍNTESE DA HISTÓRIA ECONÓMICA DO BRASIL»

DE AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO

Síntese da História Económica do Brasil (Rio de Janeiro, 1939) compreende, além de documentos oficiais sem interesse para nós, um curso de férias sobre história económica do Brasil que o Prof. Afonso Arinos de Melo Franco fez em Montevideu. Trata-se de um «curso de síntese», que se desenvolve ràpidamente em três conferências não muito longas.

O Autor abre com algumas palavras de introdução em que mostra como a moderna geração de escritores brasileiros «tem tido em vista a pesquisa de elementos capazes de contribuir para uma compreensão exacta e realista da formação nacional». Observa que, tanto no campo do romance, como no da antropologia, etnologia, geografia, sociologia, etc., — se verifica um contacto cada vez mais estreito da inteligência com a realidade. Depois, referindo-se às várias histórias do Brasil até hoje

publicadas, nota que elas se restringem quase ao aspecto exclusivamente político, sem terem em conta os restantes aspectos que integram a história.

É pena que o Prof. Melo Franco não se pronuncie sobre as relações entre a história «económica» e a história «política». Parecendo considerá-las ambas autónomas, dá-nos a impressão de que não reconhece no devir histórico a inter-acção dialéctica dos vários factores concertos.

Ora, se se entender que a história «económica» e a história «política» não podem separar-se, tal como pensamos, só pode chamar-se história económica a um quadro de factos económicos passados, sem qualquer ordenação interpretativa. Por outras palavras: considerando-se que a economia reage sobre a política, como a política reage sobre a economia, admitindo-se a existência de inter-acções recíprocas entre os factos sociais, não pode considerar-se a história económica *uma interpretação*, mas tão só uma disciplina descritiva e, como tal, acessória.

Talvez por assim entender, o Prof. Melo Franco quis dar um panorama *descritivo* da história económica do Brasil. Mas, para o fazer, como se tratava de apresentar aos seus ouvintes colecções de factos desligados da totalidade da vida histórica, teve de começar por classificar esses factos, o que o levou a distinguir *ciclos* de produção em que predomina um certo produto e comércios *ancilares*, acessórios desse produto.

E, assim, divide a sua exposição deste modo:

1 — Ciclo do Pau-Brasil (comércios ancilares: exportação de algodão, algumas sementes oleaginosas, e principalmente escravos e animais vivos);
2 — Ciclo do açúcar (tabaco e criação de gados);
3 — Ciclo de mineração: ouro e diamantes;
4 — Ciclo do café (desenvolvimento industrial).

Este método nunca podia conduzir senão a uma enumeração de factos económicos que, desligados do clima histórico próprio, perdem todo o carácter concreto. Este trabalho mostra, mais uma vez, a unilateralidade de uma história «económica» puramente descritiva.

A história económica, como disciplina autónoma, parece-nos condenada a desaparecer. Tivemos a história política; temos ainda a separação entre a história política, por um lado, e história económica, por outro; caminhamos para a *história científica*, que só pode ser obra colectiva de equipas de especialistas, entre os quais inevitàvelmente terão de contar-se os melhores conhecedores dos factos económicos.

Maio, 1939.

TECNOCRACIA E COOPERATIVISMO

Cooperativismo e fé abstracta na técnica não podem conduzir, na prática, a uma atitude eficaz. A solução tecnocrático-cooperativa não é contraditória em si mesma — o que parece satisfazer os seus defensores; mas está em contradição com as condições históricas a que se destina — e por isso nos parece a nós ingénua e destinada a irremediável fracasso.

O que nos separa de tal solução é a nossa arreigada certeza, assente na análise da história, de que só a acção esclarecida, orientada por uma visão científica, de que só a acção adequada, afinal, é verdadeiramente criadora e promove a superação das contradições históricas concretas.

O problema da passagem à «era da abundância», que implica necessàriamente a abolição do lucro, põe, a quem se propuser considerá-lo duas questões separadas: *a)* — saber se a abundância é *tècnicamente* possível; *b)* — averiguar, na hipótese

positiva, como pode ser *socialmente* realizada. É evidente que as duas questões se distinguem uma da outra. Saber se, por exemplo, como concluiu o tecnocrata Stuart Chase em 1929, a potência mecânica do mundo equivale ou não à potência muscular de 9 biliões de homens suplementares (ou seja: de 5 «escravos» por cada homem, mulher ou criança sobre a terra) é coisa diferente de determinar qual o caminho que deve seguir-se, no terreno político para «inaugurar a distribuição da abundância», ou seja, para instaurar *a felicidade pela técnica*. Pode conceber-se o estádio de desenvolvimento da técnica apto para proporcionar a todos a abundância e, ao mesmo tempo, preconizar-se, como instrumento político, um regime social utópico.

Quanto à primeira questão, consideramos possível realizar a abundância para todos *onde houver uma técnica desenvolvida*, o que quer dizer que encaramos o problema em concreto e não abstractamente.

Quanto à segunda questão, vejamos. O regime da abundância exige a abolição do lucro. Ora, como é sabido, o cooperativismo, pela eliminação do intermediário em graus sucessivos, tem como princípio e fim a abolição do lucro. Não é de estranhar, por isso, que pensadores idealistas possam relacionar intelectualmente o cooperativismo e a realização da abundância pela técnica, uma vez que para o *idealismo* (no sentido filosófico do termo), a única realidade *são as ideias*. Já se compreende porque

dissemos não ser a solução tecnocrático-cooperativa contraditória *em si mesma* (quer dizer: na cabeça de um pensador idealista) e por isso satisfazer os seus defensores. Com efeito, salta à vista que a ideia de cooperativismo e de abundância pela técnica, consideradas em abstracto (como o idealismo as concebe) não são contraditórias entre si, não se repelem recìprocamente, antes se combinam e se completam.

Mas a solução cooperatista-tecnocrática está em contradição aberta com as condições históricas a que se destina — e por isso nos parece ingénua e destinada a irremediável fracasso. Como admitimos a possibilidade de contradições entre as ideias e a realidade, isto é, como admitimos que há ideias que a acção humana, a prática, mostra serem erradas, afirmamos que a solução cooperatista-tecnocrática não pode conduzir a uma atitude eficaz.

Uma relacionação entre a teoria cooperativista (Charles Gide e outros) e as ideias dos tecnocratas (Howard Scott, Frank Arkright, Stuart Chase, etc.) e dos seus discípulos (Jacques Duboin) conduz a uma utopia social. Esquecem-se as condições concretas da vida económica e esquece-se o «quadro» inevitável em que têm de desenrolar-se todas as transformações sociais.

A solução tecnocrático-cooperativa, impregnada até à medula de utopismo e, no fundo, respeitadora dos mais graves obstáculos ao regime da abundância (categorias jurídicas tradicionais, etc.) — é uma

solução puramente «cultural», que não se dirige a forças políticas concretas, nem se adequa, por isso mesmo, ao momento histórico presente.

A possibilidade técnica da realização da abundância está condicionada pela posse e utilização colectiva dos grandes meios de produção (terra, subsolo, indústria, transporte, etc.). É ingenuidade acreditar que aqueles a quem a utilização privada desses meios de produção garante um lucro estejam dispostos a privar-se dele — só por amor da realização tecnocrático-cooperativa da «abundância para todos».

Junho, 1939.

A CULTURA E A VIDA

A posição de uma parte importante da intelectualidade portuguesa consiste em pôr, de um lado, os problemas da vida, que são mais instantes, mas não mais importantes; de outro, os problemas da cultura. Este divórcio, esta separação com aparência de justificável entre a vida e a cultura — é a prova cabal da impotência de certos dos nossos intelectuais para compreenderem a realidade tal como é.

Que pode ser a cultura isolada da vida? Um puro jogo de fórmulas pretensamente desligado da vida, mas realmente destinado a distrair da vida e, portanto, acorrentado a determinados interesses materiais.

Esses intelectuais *reservam-se* os problemas da cultura, mas separados dos problemas da vida; e, como deixam a outros esses problemas, propõem-se resolver os problemas da cultura abstractamente — no espaço! É impossível que alguém que não esteja impregnado até à medula de «cultura» degenerada

e de pensamento idealista abstracto, possuido pela voragem subjectivista e pela fobia da realidade social, — possa afirmar peremptòriamente a separação entre a cultura e a vida.

A esta tentativa de induzir o público que aspira à cultura a supor que ela é alguma coisa que se encontra separada da vida, nós opomos enèrgicamente o nosso protesto, certos de estarmos com a opinião unânime da juventude e das massas trabalhadoras, que querem aprender e crêem nas ligações profundas e indissolúveis que unem a cultura à vida e a vida à cultura.

Hoje, mais do que nunca, a sorte da cultura está ligada à vida. Onde se queimam livros, a vida corre perigo; e, onde a vida corre perigo, cedo ou tarde se queimarão livros. A cultura é uma expressão da vida: a vida é a totalidade, a cultura é um aspecto. Nunca se poderá esperar o progresso da cultura sem uma transformação da vida. E a vida é a história. E a história «não é outra coisa senão a produção do homem pelo trabalho humano», não é outra coisa senão a formação física e mental do homem através do trabalho, da acção, da prática.

Com que critério é que os intelectuais subjectivistas «se reservam» os problemas da cultura e viram as costas aos problemas da vida? A cultura, como a própria humanidade do homem, nasce da prática, das condições concretas do trabalho, das relações sociais de produção. Só à luz delas a cultura pode ser compreendida; só com a sua trans-

formação a cultura poderá ser modificada, salva e posta ao alcance de todos os homens.

O novo humanismo por que combatemos, o «humanismo humano», nega que a cultura possa conceber-se separada da vida e que os problemas da cultura possam apartar-se dos problemas da vida. Para o humanista, a cultura é apenas um aspecto da totalidade humana e, como tal, é vida!

Por maior que seja o nosso pendor para a abstracção, a cultura pressupõe o homem, porque é sempre ele quem escreve os poemas, concebe os romances, pinta os quadros, esculpe as estátuas ou constrói os sistemas filosóficos. Mas, o homem por sua vez pressupõe a sociedade e esta, em movimento, é o que se chama a história.

A história — já o afirmei — «não é outra coisa senão a produção do homem pelo trabalho humano», não é outra coisa senão a formação física e mental do homem, através do trabalho, da acção, da prática.

A cultura integra-se na história, porque é um resultado da actividade humana. Quer isto dizer que a cultura e a vida não formam dois mundos diferentes e que, pelo contrário, se fundem no mesmo tecido de inter-acções que é a vida social.

Desintegrar a cultura da vida, tomá-la isoladamente, cortando as suas raízes sociais — é tão absurdo como estudar a anatomia e a fisiologia do peixe, abstraindo de que ele vive dentro da água. Será talvez divertido, para intelectuais com a fobia do social, fazer exercícios de ensaísmo abstracto

sobre «a cultura em si», sobre a cultura divorciada da vida em que emergiu. Simplesmente, no ponto de vista filosófico, é absolutamente errado estudar as coisas isoladamente, em si, porque elas só são compreensíveis, e só devem ser estudadas, nas suas relações [1]. Quando digo que é filosòficamente errado estudar a realidade ou os problemas que ela nos põe isolando, separando, cindindo, quero dizer que a vida nos impõe a realidade como una e feita de relações, de inter-acções recíprocas. É que a «filosofia para o homem moderno» não é idealista, não legisla para a realidade; por isso, encara a realidade no seu movimento concreto.

Junho, 1939.

---

[1] Veja-se o excelente volume do Prof. H. Levy, *A philosophy for a Modern Man*, Londres, Gollancz Ltd., 1938, em que esta ideia é desenvolvida com grande clareza e notável profundidade, sobretudo a pág. 33 e segs.

JUÍZO SUMÁRIO SOBRE JULIEN BENDA

Julien Benda, o conhecido autor da *Trahison des clercs*, publicou há tempos dois volumes de memórias: o primeiro intitula-se *La jeunesse d'un clerc*, o segundo *Un réguler dans le siècle*. Julien Benda conta-nos, naquele, a sua vida e alguma coisa da dos seus contemporâneos desde 1867, ano em que nasceu, até 1900: fala-nos, neste, de acontecimentos passados de 1867 a 1938.

Os dois volumes não têm outro interesse que não seja o de permitirem conhecer até que extremos de desumanidade consciente pode levar o idealismo e até que ponto um intelectual pode trair a vida e as mais sérias preocupações de acção imediata dos seus contemporâneos.

Julien Benda quis ser um *clerc* (em português, clérigo, palavra que se usa para significar um homem da igreja, mas também uma pessoa douta e culta — um intelectual), adaptando-se a um ideal por ele abstractamente concebido: quis ser um

daqueles homens cuja missão é pairarem acima dos seus contemporâneos para lhes transmitirem ensinamentos solenes. Como puro *clerc*, por exemplo, escreveu em tom professoral o seu *Discours à la nation europeênne*, que — ele mesmo confessa — quase passou despercebido.

Nos dois volumes das suas memórias, ao mesmo tempo que procura desenhar nìtidamente o perfil do seu ideal de *clerc*, Julien Benda busca averiguar se conseguiu realizá-lo através da sua vida, para reconhecer afinal que o não conseguiu completamente.

Na vida de um escritor — e, portanto, na obra também, que apenas representa uma faceta da sua vida, — devemos distinguir o que é explicado pela sua individualidade própria daquilo que é apenas reflexo da sua consciência social.

A personalidade de Benda resulta em grande parte de um temperamento invulgar: apaixonado e frio até aos extremos, o autor de *La fin de l'éternel*, é um amante das ideias que estima pouco os homens. Por outro lado, aquilo que há em Benda de individualmente egoista, desumano e abstractizante encontrou terreno propício nas condições de vida que lhe resultaram da classe em que nasceu. Burguês abastado, cheio de olimpicidade, com um culto fanático da autoridade do Estado, Benda nunca poderá libertar-se da sua própria consciência. Sobretudo, nunca o poderá fazer «refocilando»

(como agora se diz...) na leitura de Platão, de Malebranche e de Renouvier. O idealismo só serve a Julien Benda para lhe dar uma consciência lúcida (que dispõe à tranquilidade intelectual) da sua posição de desumanidade.

Exemplo típico de intelectual que esquece as necessidades imediatas de transformação do mundo, entretendo-se, como ele próprio diz cìnicamente, a «acariciar conceitos» (as suas atitudes políticas são a exteriorização irrisória de geometrismos intelectuais), — Julien Benda dá-nos nas suas memórias um documento desolador no nosso tempo. Um racionalismo idealista anquilosante e uma tendência de espírito rigorosamente associal; um grande desamor do homem (são de um cinismo raro, sobre este assunto, as suas memórias) e uma ausência completa de sentido do concreto; — eis os traços essenciais que fazem de Julien Benda um homem singular no seu século.

Por tudo isto, o ensaísta de *Belphégor* e de *La trahison des clercs* ficará como um analista, algumas vezes penetrante, mas tantas outras superficial, de certos movimentos intelectuais e de certos estados de espírito. Ao longo da sua obra, em que perpassa a teia mais complexa da mistificação idealista, Benda deixou alguns materiais de trabalho aproveitáveis e algumas sugestões úteis. É preciso, porém, não esquecer, que o seu «eternismo» (defesa e apologia do eterno, concebido com puro repouso) e a

sua acção de doutrinário do desumanismo intelectual e da clericatura rígida — abrem um abismo entre Julien Benda e a época do racionalismo moderno e da acção concreta para a transformação do mundo.

Outubro, 1939.

UM PROBLEMA DE ORIENTAÇÃO

Assistimos à crise do obscurantismo filosófico, do racionalismo idealista abstracto, da literatura enrolada sobre si, da separação entre a cultura e a vida, da «ciência» flanqueada de limitações teológicas e sociais, do reinado soberano da mística, da confusão dos valores e da mistificação geral da consciência... O racionalismo materialista é uma força crescente.

A indomável energia polémica que há pouco despertou entre nós, deu início à grande obra de crítica e construção que se tornava necessária e é preciso levar até ao fim. Essa obra é um trabalho consciente. É uma acção iluminada por uma teoria já controlada pela prática. Aqueles que combatem o idealismo racionalista abstracto ou a cisão entre a cultura e a vida — sabem porque o fazem e conhecem a força e a veracidade das bases de que partem. O materialismo moderno — o dialéctico — não é uma «posição» como qualquer outra (relativismo vulgar), não é uma «teoria» no sentido irónico da

palavra, não é um «dogma» ou uma «construção» de diletantes. É a expressão sistematizada dos resultados da ciência moderna em todos os domínios, verificada à luz da prática, da acção concreta.

O materialismo esclarecido não se restringe ao campo histórico como muitos supõem. O materialismo dialéctico abrange a totalidade do real — é uma concepção do mundo e da vida.

Se, como ensina o materialismo moderno, as coisas devem ser estudadas nas suas relações e se o homem (e o «espírito» também) é apenas a matéria evoluída com a propriedade superior de tomar consciência de si mesma; se a causalidade não é mecânica (como supunha o determinismo mecanista, quer dizer, se não é uma cadeia de relações de causa a efeito, mas uma relação dialéctica entre várias causas-efeitos e vários efeitos-causas) [1]; se toda a ciência moderna é a revelação clara de que a natureza (como o pensamento e a sociedade) é dialéctica; — como se explica que ainda hoje entre nós se possa pensar que o materialismo esclarecido é apenas um conjunto de teses válidas no domínio económico-social, mas inverificadas no campo científico? É que se tem descurado deploràvelmente este aspecto da divulgação e da iniciação materialista, entre nós.

Por que se não há-de mostrar e remostrar, ensi-

---

[1] Sobre o conceito dialéctico de causalidade, veja-se H. Levy, *A Philosophy for a Modern Man*.

nar, divulgar e repetir que as conclusões actuais das ciências do homem e da natureza constrangem inelutàvelmente a aceitar o materialismo dialéctico? Quando veremos a ciência, compreendida à luz da dialéctica, triunfante do obscurantismo filosófico que reduz o materialismo esclarecido (que desonestamente ignora) ao materialismo mecanista e grosseiro do passado?

É preciso tornar conhecidas as relações existentes entre as ciências e o materialismo moderno. Porque seria o cúmulo da inépcia que os defensores de uma concepção do mundo e da vida que integra tudo o que a Ciência nos apresenta como indiscutível e a história como necessário, — se deixassem confundir com meros «economistas», com estreitos «sociólogos», com românticos e confusos defensores da «arte ao serviço da política», ou com «utopistas» dignos de compaixão!

Outubro, 1939.

OS INTELECTUAIS FRANCESES E O NOVO HUMANISMO

(À propósito de «L'Homme, la Technique et la Nature»)

Estamos assistindo a grandes transformações que hão-de ficar na história universal como o marco de transição de uma época para outra. Em 1914 acabou um período histórico. De então para cá assiste-se ao entrechocar de forças sociais e concepções antagónicas, que, ao fim da luta que andam travando, acabarão por fazer entrar a humanidade numa época nova. A guerra actual é o preâmbulo de uma fase decisiva.

Ao pensamento progressivo francês, que tão belas provas de vitalidade tem dado, deve-se um importante papel na transição para uma nova época. Desde Langevin, físico com o prémio Nobel, até Romain Rolland, escritor e musicólogo com o prémio Nobel também; desde Henri Wallon, psicólogo experimentalista, a Lucien Febvre, historiador, ambos

do Colégio de França; desde Marcel Prenant, biologista, até Marc Bloch, historiador, ambos da Sorbonne; desde críticos como Jean Cassou e Jean Richard Bloch até escritores como Aragon e André Malraux; desde jornalistas como Renaud de Jouvenel e Louis Parrot até essa plêiade brilhante de «agregés» da Universidade, em que se contam Friedmann e Baby, Cuvillier e Maublanc, Jean Luc e Paul Labérenne; desde escritores de filosofia como Henri Lefébvre e Georges Politzer até escritores de história como Jean Bruhat e Pierre Vilar; sem falar em tantos outros, o melhor da inteligência francesa tem militado com relevo incontestável pela renovação e transformação da época presente.

Pois, apesar de sermos, como se diz, e em parte é verdade, tributários da cultura francesa, é, todavia um facto indiscutível que as nossas chamadas «*élites* intelectuais» ignoram totalmente, ou quase totalmente, a actividade admirável do racionalismo progressivo francês. É dessa ignorância lamentável que provêm muitos desentendimentos cujo sentido os nossos adversários não alcançam, certas das suas críticas sem objecto e muitas arguições baseadas em errados pontos de partida.

Jean Cassou, que é uma das mais brilhantes figuras da moderna cultura francesa, promoveu o ano passado na revista *Europe*, de que é redactor em chefe, um inquérito sobre o homem, a técnica e a natureza, a que responderam historiadores, sábios, sociólogos, escritores, pedagogos, artistas e poe-

tas. Publicado em separata na «Colection Europe», esse inquérito constitui o volume *L'Homme, la Téchnique et la Nature*, que as edições Rieder editaram em 1938.

Num prefácio de grande sobriedade e precisão de ideias, escrito com a habitual elegância literária, Cassou situa o inquérito, demarca-lhe a finalidade e fixa-lhe o significado. Recorda que os fundadores da Enciclopédia postularam «a afirmação espantosa de que é fazendo o inventário dos seus conhecimentos práticos, dos seus utensílios, dos seus meios racionais de agir sobre o real que o homem se pode definir, definir o seu regime de vida, a sua civilização e projectar as suas luzes sobre o futuro». E mostra como é impossível verdadeira cultura sem contacto directo com o real.

Seguem-se trinta depoimentos sobre aspectos e pontos particulares do tema dado — o homem, a técnica e a natureza. Apesar do seu desigual valor, trazem um conjunto de sugestões, de críticas e de observações que têm o maior interesse.

Todos aqueles que queiram discordar do racionalismo moderno e combater o novo humanismo — têm o dever de ler este livro, que põe, de maneira clara e penetrante, as grandes questões que podem levantar-se acerca da posição do homem no mundo, e do papel da técnica na evolução das sociedades. Os intelectuais, sobretudo, poderão encontrar ali as questões tratadas por outros intelectuais, dentro dos quadros de cultura que lhes são familiares. Não

poderão invocar a «complexidade» dos problemas para rejeitarem as soluções a que chamam «simplistas», porque dominadas por interesses «políticos», verão como a complexidade é respeitada.

L'Homme, la Téchnique et la Nature, este livro em que se espelham grandes problemas do nosso tempo, é uma fonte de sugestões e de pontos de vista muito importantes. É um livro característico de uma época.

Março, 1940.

UMA INICIATIVA DE DIVULGAÇÃO CULTURAL

(Os dois primeiros cadernos de «Iniciação» de Agostinho da Silva)

Agostinho da Silva, cujos esforços para a organização do «Núcleo Pedagógico de Antero de Quental» esbarraram com insuperáveis dificuldades oficiais, é um daqueles homens que não desanimam. Empenhado numa obra de difusão cultural e de propaganda pedagógica, não cessa de pôr as suas notáveis qualidades de escritor e de pedagogo ao serviço da causa da educação e da cultura que tanto o apaixona. Já antes das diligências para a organização do «Núcleo» nos tinha dado uma série de biografias e de pequenos livros para a juventude, editados pela *Seara Nova*. A maneira como foram recebidos esses trabalhos mostra a necessidade que deles havia e o sentido pedagógico com que foram elaborados e escritos.

Agora, Agostinho da Silva acaba de lançar uma

colecção de cadernos de informação cultural, «sem nenhuma espécie de interesse comercial, apenas para que haja, para os menos cultos, possibilidade de iniciação, cómoda e barata, num certo número de assuntos científicos, históricos, literários, filosóficos, etc., e para que, pagas as despesas, se recolha receita suficiente para que se possa realizar uma obra de educação que todos desejaríamos o mais ampla possível».

O volume com que começa a colecção «Iniciação» intitula-se *A primeira volta ao mundo*. É um folheto de vinte e duas páginas em que se descreve a célebre viagem de circunnavegação do português Fernão de Magalhães.

A leitura do caderno sugere este problema: terá verdadeiramente valor cultural em si mesmo o conhecimento, mais ou menos pormenorizado, da viagem de Fernão de Magalhães? Porque uma coisa é certa: o objectivo de *A Primeira Volta ao Mundo* confina-se à estricta descrição da viagem, prescindindo do ambiente histórico da época, das relações sociais de produção, das contradições económicas, etc. O autor do caderno parece não ter tido em vista mais nada senão a actuação de Magalhães antes e durante a viagem até ao momento em que perdeu a vida. Magalhães e as suas extraordinárias qualidades pessoais de combatividade, de domínio e de tenacidade — enchem o opúsculo. O autor de *A primeira volta ao mundo* teve, sem dúvida alguma, o propósito de aproveitar a descri-

ção da viagem para pôr em relevo a acção do homem que a preparou e a fez triunfar; teve, sem dúvida alguma, o propósito de nos mostrar sob uma luz apologética o que podemos chamar — «a lição de um homem».

Certamente, o autor do caderno concebeu que a descrição do esforço individual de Magalhães poderia servir como instrumento cultural para apologia genérica do esforço individual, da acção individual do homem que tem a força de alma suficiente para reagir contra tudo e contra todos. O intuito cultural de *A primeira volta ao mundo* deve ter sido pôr em destaque a acção pessoal de um herói — de um homem que venceu as condições que lhe eram adversas e levou avante a sua determinação.

Posto isto, pergunto: terá, no nosso tempo, autêntico valor cultural, uma descrição da primeira volta ao mundo, em que a viagem aparece desligada do ambiente histórico concreto e em que o fulcro da descrição é a actuação do almirante que comandou os navios? Não teria a descrição da viagem muito maior valor cultural se integrasse os factos que descreve no seu ambiente próprio e se desse o relevo necessário à acção colectiva da marinhagem e às suas árduas condições de trabalho? Se assim acontecesse, o folheto, quanto a mim, teria muito maior utilidade, porque teria o valor cultural de habituar à compreensão histórica, de contribuir para a formação de uma consciência colectiva, não esquecendo o trabalho anónimo, em que assenta a vida

da sociedade. Teria então um valor formativo não já individualista, mas *colectivo*, social. Fernão de Magalhães deixaria de exemplificar a «resistência moral» para ser integrado no seu verdadeiro papel de promotor astuto e ambicioso de uma grande empresa de fins nada científicos...

O segundo caderno, intitulado *Breve História do Linho*, apresenta-se, como o precedente, escrito com grande sobriedade e clareza.

Embora o assunto não tenha um interesse muito grande, se o compararmos com outros que o têm maior, — não pode dizer-se que tenha sido ideia infeliz publicar alguns elementos de informação sobre o linho, sua história e sua preparação e utilização nos dias de hoje, entre nós.

Gostosamente registo que o critério que presidiu à elaboração deste caderno me parece preferível ao adoptado em *A primeira volta ao mundo*. Apesar de não ser ainda totalmente satisfatório o método usado na exposição do assunto, pois se omitiram desenvolvidas referências às actuais condições de produção do linho entre nós, — não são tão chocantes as tendências de abstracção do concreto, de eliminação arbitrária de uma parte da realidade, patentes no caderno anterior. O Autor procura informar sobre as condições técnicas da preparação do linho, de modo a deixar-nos convencidos de que não foi o pitoresco o que mais o interessou.

Todavia, abstrai, — quanto a mim indevidamente — das condições sociais concretas da produção do

linho. É certo que essas condições sociais de produção do linho pouco terão de diferentes das condições sociais da produção rural tomada no seu conjunto. Mas, mesmo assim, parece-me que tratando-se de cadernos de informação cultural (o que, desde logo, impõe responsabilidades) e tratando-se de um problema económico (o que impõe responsabilidades específicas de cuidadoso esclarecimento!) — o Autor devia ter procurado enquadrar os aspectos técnicos da produção do linho no quadro *económico-social* da produção rural na sua totalidade.

Apesar desta restrição, devo dizer que o caderno traz interessantes elementos para a compreensão do problema do linho em Portugal, expostos de maneira a poderem ser aproveitados e apreciados por todos os leitores. Transcrevo das págs. 16-17: «Embora o nosso país tenha condições para ser um excelente produtor de linhaça, temos de importar muita do estrangeiro; não há estatísticas exactas, mas supõe-se que entrará o dobro do que se recolhe nas nossas culturas. De resto, acontece com o fio de linho coisa semelhante: a importação pesa na nossa balança comercial. Deve-se isto, em parte, a que há terrenos que estão utilizados noutras culturas pouco interessantes econòmicamente, quando seriam muito bons para sementeiras de linho; por outro lado o nosso lavrador continua empregando os processos que a experiência lhe ensinou e que são muito inferiores aos que a técnica moderna aconselha; ninguém se dirige, como devia, aos labo-

ratórios e estações experimentais, para análises de terreno, adubação, ensaios da qualidade da filaça, com a resistência à tracção e à torsão, facilidade de branqueamento, etc.. Certo é também que se não oferecem aos lavradores todas as possibilidades que eles deveriam aproveitar.

O resultado é que a produção em filaça anda no nosso país por uma quarta parte do que se colhe na mesma unidade — hectare — em outras regiões da Europa; e, ao passo que nos campos experimentais de Mirandela que chegam a obter 2.000 quilos de linhaça, o rendimento usual por hectare anda por 400 quilos».

Qualquer leitor, por menos culto que seja e por menos atenção com que leia esta passagem, não deixará de concluir dela:

a) que a falta de planificação das culturas traz como consequência a diminuição anti-económica da produção do linho;

b) que os nossos lavradores continuam utilizando processos rotineiros, quando deviam poder utilizar os meios que faculta a técnica moderna.

Apesar destas conclusões poderem ser tiradas por qualquer pessoa, parece-me que seria aconselhável que o próprio Autor as tornasse mais explícitas, e mostrasse ao mesmo tempo o que é legítimo esperar da planificação, como poderá a técnica moderna ser posta ao serviço do homem e por que sistema de organização agrária se poderá dispor de crédito e restantes condições de exploração (pro-

priedade da terra, etc.). Não abrindo janelas sobre estes problemas, arrisca-se o Autor da *Breve História do Linho* a que o acusem de que atribuiu valor cultural em si mesmo ao conhecimento de certas particularidades da produção do linho, no passado e no presente. Ora, Agostinho da Silva sabe, tão bem como nós, que *a cultura é alguma coisa mais do que o conhecimento de princípios ou factos, isolados do conjunto mais vasto e complexo em que se integram.*

Feitas estas considerações, que em nada afectam a iniciativa de Agostinho da Silva, que é merecedora da maior simpatia, resta-me desejar que os cadernos «Iniciação» encontrem da parte do público o acolhimento indispensável à sua existência.

Março, 1940.

REFLEXÕES SOBRE O NOSSO TEMPO

I

Quem reflectir um instante sobre a vida contemporânea não deixará de sentir toda a sua complexidade. A guerra, sobretudo, é tema de cuja meditação se colhem as mais intensas sugestões acerca do carácter aparentemente emaranhado e confuso do nosso tempo.

Os discursos são vazios de sentido, quando os confrontamos com o real, e a realidade torna-se inacreditável e absurda quando tentamos compreendê-la à luz das ideias correntes. Os grandes homens de hoje — é bom recordá-lo — têm um passado fantàsticamente contraditório com as suas actividades de agora: Hitler, defensor do espaço vital alemão, era austríaco; Mussolini foi um exaltado socialista; Chamberlain era um pacifista «integral»; Churchill defendeu em tempos o fascismo

italiano; Daladier foi um *leader* da frente popular e esteve para ser preso por motivo da sua aliança com os comunistas, que agora põe fora da lei; etc. Os factos também são espantosamente contraditórios: a América quer a paz, mas não decreta o embargo aos fornecimentos de guerra para o Japão; a Alemanha acusa as plutocracias democráticas, mas é uma plutocracia; a França e a Inglaterra dizem defender os pequenos povos, mas não falam na sorte da Albânia e da Abissínia; etc.

Os filósofos oficiais, os escritores laureados e os mais «notáveis» homens de gabinete e de cátedra não nos esclarecem sobre a «confusão» que vai pelo mundo. Falam muito de coisas abstractas que ninguém entende, apelam para os «homens de boa vontade», entoam hinos ao espírito de sacrifício, fazem considerações sobre a «civilização ocidental», pregam contra a confusão de ideias e falam profèticamente numa derrocada inevitável ou raramente numa *aurora* prometedora de melhores tempos.

É necessário encontrar um método seguro para vencer a confusão mental. Como tentá-lo? Que método seguir para compreender o nosso tempo?

O caminho está em se partir de uma crua e implacável análise do real. É na realidade que devemos procurar os elementos para a compreensão da vida. Partir de outras bases, começar por aceitar uma mística ou um sistema de abstracções, é renunciar a uma verdadeira visão do mundo. Engana-se quem acredita que os esquemas e as posições teó-

ricas preconcebidas podem eliminar as contradições da realidade. Assim, por exemplo, é erro supor que a América não põe embargo às armas para o Japão a fim de evitar uma guerra com aquele país. Quem tentar arbitràriamente eliminar as contradições da política americana nunca compreenderá a América do Norte.

Parece, portanto, que conquistamos uma primeira evidência: quer dizer, só se parte verdadeiramente da realidade, quando se aceitam as suas contradições. E não se julgue que esta verdade primacial pressupõe a afirmação teórica, doutrinal de que a realidade é contraditória. O carácter contraditório da vida é uma evidência sentida e vivida por todos os homens do nosso tempo. Os exemplos são de todos os dias e é quase ofensivo recordá-los. Pois não sabemos todos que o homem médio acha contraditório que a Alemanha esteja disposta a fazer combinações com a Rússia, e a França e a Inglaterra estejam prontas a perdoar as invasões da Albânia e da Abissínia?

A vida é efectivamente contraditória, mas as suas contradições devem ter uma lógica, porque aparecem enquadradas num movimento histórico que apresenta certa regularidade. Em todos os povos se deu quase da mesma maneira a transição do comunitarismo primitivo para a escravatura, desta para o feudalismo e deste para o capitalismo. Há uma lógica da realidade histórica: e, já vemos, que só pode ser a lógica da contradição.

II

Apercebermo-nos das contradições de que é tecida a realidade é darmos o primeiro passo para a compreensão do nosso tempo. Termos a consciência da sua natureza contraditória equivale a evitarmos o vício que consiste em fragmentar arbitràriamente a realidade, reduzindo-a a um apenas dos seus aspectos, isto é, a um apenas dos termos das contradições. Exemplificando: na chamada democracia ateniense havia muitos milhares de escravos. A contradição da democracia ateniense estava na existência de homens ociosos que viviam à custa dos escravos. Pois há muitas pessoas que insistem em considerar o regime de Atenas uma democracia, porque dava garantias de liberdade aos cidadãos, isto é, aos homens livres. É evidente que só por este processo absurdo de escamoteação ou amputação de uma parte da realidade histórica se consegue falar na democracia ateniense como um todo unitário. Não será muito mais honesto reconhecer que a vida política e social de Atenas era marcada por uma contradição irredutível entre uma minoria de homens livres e uma multidão de escravos?

Vejamos outro exemplo, mas do nosso tempo: o mercado mundial. Costuma falar-se no mercado mundial como se fosse um campo em que as nações competissem pacìficamente, sem se estorvarem mù-

tuamente e sem se envolverem em conflitos. Ora, as coisas não se passam assim. O mercado mundial está dividido pela contradição inevitável entre as potências detentoras do capital financeiro e as potências dependentes daquelas. A Inglaterra, a França e os Estados-Unidos têm a hegemonia financeira do mundo. A Alemanha, a Itália, o Japão e outros países dependem dos capitalistas franceses, americanos e ingleses. Entre os dois grupos de potências económicas trava-se uma luta de morte no mercado mundial, luta que constitui o que costuma chamar-se em ciência imperialismo. Nesta contradição interna do mercado mundial, contradição que muitos não vêem porque só encaram as relações internacionais no ponto de vista de um dos grupos em questão, está a raiz dos problemas mundiais e, consequentemente, da guerra actual.

De tudo o que vem sendo dito ressalta que a realidade é contraditória e que só artificialmente ela se pode encarar num dos seus aspectos apenas. Mas, não basta constatar que a realidade é contraditória. É preciso conhecer a natureza das contradições e construir uma teoria da contradição. Esse esforço foi iniciado no começo do século XIX pelo filósofo alemão Hegel, que passa por ser o pensador mais obscuro de todos os tempos. O seu esforço foi aproveitado e completado pelos escritores materialistas posteriores.

III

Há duas atitudes mentais que os pensadores costumam adoptar perante as contradições da natureza e da sociedade.

A primeira dessas atitudes tem o seu mais típico representante em Proudhon, o conhecido «socialista utópico» francês do século XIX. Para ele a realidade é contraditória, mas as contradições apresentam-se como qualquer coisa de estático e permanente, qualquer coisa como o duelo eterno entre o bem e o mal, entre o bom e o mau, competindo ao homem, por acto de vontade esclarecida, preferir o bom e rejeitar ou aniquilar o mau. Para Proudhon, os dois termos das contradições equilibram-se, não travam uma luta de que saia automàticamente uma nova realidade. O vício da concepção dialéctica de Proudhon (dialéctica quer dizer relativa às contradições) está em não encarar a realidade no seu indispensável movimento, no seu inegável dinamismo e em encará-la como se os termos das contradições não fossem forças vivas e actuantes, como se os termos das contradições fossem fragmentos inertes da realidade, aguardando a opção do homem, o seu juízo moral ou utilitário.

Aplicada à vida social e particularmente à sua mais visível contradição — a contradição entre possidentes e não possidentes — a dialéctica proudho-

niana, prejudicada pelo vício básico de não tomar a realidade no seu movimento, leva a uma atitude ambígua e limitada que consiste em procurar resolver o problema social pela busca duma conciliação, duma síntese que equivale a uma atenuação das injustiças e a um aproveitamento conciliatório do que haja de aproveitável nas realidades nocivas.

Proudhon acredita, portanto, que a eliminação das contradições depende duma atitude de conciliação, de justo equilíbrio, de nivelamento dos pratos da balança. Para Proudhon, os termos das contradições (no caso de há pouco, os possidentes dum lado e os não possidentes do outro) não são forças actuantes engrenadas num processo geral de desenvolvimento e consequentemente capazes de, pelo próprio facto do seu conflito, fazerem avançar a realidade mais um passo. E Proudhon concebe as contradições desta maneira porque vê a realidade estàticamente, como se fosse um montão de fragmentos inertes.

O erróneo da dialéctica proudhoniana salta à vista de qualquer pessoa. As contradições resultam do conflito de dois termos, que são forças vivas envolvidas num processo de avanços e recuos. O dinamismo é da essência das contradições. As contradições são elementos em conflito, em luta corpo-a-corpo; não são pares de realidades mortas.

IV

Falemos agora da dialéctica hegeliana e da dialéctica materialista.

Hegel não descobriu as contradições. Esse mérito cabe antes a um filósofo da Grécia antiga: Heraclito. Hegel afirmou mesmo que as contradições se encontram em todos os pensadores que o precederam, sob a forma de incompatibilidade de certas afirmações com outras. O que Hegel trouxe de original à teoria das contradições foi o terceiro termo ou momento dialéctico. O terceiro termo é para Hegel a síntese, porque o movimento da realidade se exprime por tese (momento positivo, afirmação), antítese (momento negativo, negação) — síntese (momento dialéctico, superação, ultrapassagem).

A antítese nega a tese. Mas, quando isto se dá, a antítese deixa de ser um elemento negativo para ser um elemento positivo. Quer dizer: tudo se prepara para a síntese, em que a negação é negada e a tese é ultrapassada. A síntese é o enriquecimento da tese com o que resultou da negação da tese, e da antítese negada.

Esta teoria do movimento, que em Hegel se prende com uma forma particular do idealismo, foi aproveitada e renovada pelos escritores materialistas que se seguiram.

Para estes, que partiram da evidência de que a matéria é substracto de todo o ser, a teoria das contradições (que em Hegel era a teoria das contradições das ideias) é a teoria das contradições da natureza, da sociedade e do pensamento humano.

O que há de comum à dialéctica hegeliana e à dialéctica materialista é a afirmação do movimento interno das contradições. Como os leitores devem estar recordados, em Proudhon a síntese era uma operação dos homens. Em Hegel e posteriormente nos materialistas, a síntese é o resultado objectivo, exterior, real da contradição da tese e da antítese. Há qualque coisa de mecânico nesta teoria do movimento. Mas só aparentemente; porque os homens, quando têm a consciência do processo dialéctico da realidade, podem apressá-lo, pela acção esclarecida.

A dialéctica, aplicada à sociedade, conduziu os materialistas a descobrirem o substracto da evolução histórica no processo do desenvolvimento das forças produtivas materiais e no movimento dialéctico das relações sociais de produção.

V

Uma verdadeira compreensão do nosso tempo, tem de ser precedida da solução dos problemas filosóficos fundamentais. E entre estes, o mais importante de todos é o problema do conhecimento, nas

suas relações com o da existência do mundo exterior.

Sócrates, como se sabe, varreu intelectualmente amplos domínios da especulação fazendo perguntas. Descartes teve o mérito de fazer perguntas iniciais, intencionalmente metodológicas. Kant partiu da análise do conhecimento, da crítica prévia da razão cognoscente. E é para nós como que uma ideia conquistada e assente a de que em toda a actividade filosófica está implícita uma pergunta primeira, que constitui o ponto de partida de toda a especulação. Essa pergunta é em todos os filósofos do passado uma pergunta deste género: existirá o mundo que me rodeia? eu existo? o que é o mundo? o que é a vida? o que é pensar? Parte-se sempre de uma pergunta filosófica, no sentido tradicional da palavra, de uma pergunta interior, de uma pergunta-círculo-fechado, em que a razão se interroga a si mesma em vez de interrogar a natureza e a história.

Há aqui um vício, uma limitação, uma atrofia inicial da actividade filosófica que escapou, até ao século XIX, a todos os que fizeram a crítica das filosofias do passado. Há qualquer coisa muito simples, mas que não se tinha visto: o filósofo, o homem que se interrogou acerca do mundo e da vida. Os pensadores fizeram perguntas penetrantíssimas, que os críticos discutiram com aguda penetração. Mas, o que ninguém perguntou, até ao meado do século XIX, foi esta coisa extremamente simples: quem é o filó-

sofo? quem é o homem que investiga acerca da existência do mundo e da sua própria existência?

Fazendo esta pergunta prévia a filosofia podia ter utilidade e servir o homem. Mas partir desta pergunta era negar a filosofia (no sentido tradicional); como perguntar pela existência ou inexistência de Deus, na Idade-Média, era negar a teologia. A mistificação íntima, a burla implícita na filosofia é partir duma pergunta que já é idealista, é começar por esquecer deliberadamente que o filósofo é um homem e que um homem é um ser que vive na sociedade adquirindo sem trabalhar ou trabalhando sem adquirir.

A profunda transformação que o materialismo dialéctico traz, neste aspecto, é pois esta: levar a análise da actividade especulativa até às últimas consequências. Não é, como se disse numa fórmula impressiva, mas pouco rigorosa, «trazer a filosofia do céu para a terra», porque ela esteve sempre na terra... servindo sempre interesses terrenos. A grande inovação do materialismo dialéctico, neste capítulo, é não abstrair das condições sociais do aparecimento da filosofia e das filosofias. A certeza de que a filosofia está limitada socialmente pela consciência social dos filósofos constitui uma verdadeira revolução na teoria do conhecimento.

Kant julgou ter feito uma revolução copernicana tomando para ponto de partida o *sujeito* em vez do *objecto* do conhecimento. Mas a verdadeira revolução ficou por fazer, porque Kant pressupôs no filó-

sofo uma inteligência desprendida dos interesses sociais, uma consciência isenta de prevenções.

Leibnitz disse que, se os princípios da matemática se prendessem com interesses materiais, ainda hoje se discutiria se 2 mais 2 são ou não igual a quatro. Tinha razão. Em matéria científica os interesses interferem menos do que em filosofia. Nesta, os filósofos transpõem em termos abstractos as ideias, os sentimentos e as concepções do grupo social dominante na sua época.

VI

Dentro da concepção dialéctica da realidade, o presente não se compreende desligado do passado e o futuro é o presente em acção. Uma vez que a realidade é a matéria em movimento, só se conhece verdadeiramente a matéria quando se lhe conhece o movimento. Ora, o movimento da vida social é a história. Quem desconhece o passado, por mais aguda que seja a sua visão do presente, está sempre sujeito a tomar por imutável e eterno o que é perituro e transitório. Que pensem nisto todos aqueles que não conseguem compreender as aparentes singularidades do nosso tempo e que se espantam do descrédito actual das chamadas «verdades eternas»!

Vimos já que a contradição fundamental da

sociedade de hoje é a que se cifra no antagonismo de possidentes e não possidentes. Quem não apreender esta contradição só será capaz de explicar a anarquia e o caos do nosso tempo por meio de forças misteriosas ou recorrendo ao estafado lugar-comum da «maldade dos homens». Negar a actual divisão da sociedade em classes, como fazem certos teóricos regressivos, é negar a própria evidência das coisas. Além disso, esses teóricos contradizem-se a cada passo, porque são eles próprios que apregoam o famoso princípio da harmonia e colaboração das classes. Os mesmos que contestam esta verdade empregam frequentemente frases como esta: «isto abrange todas as classes». Qual o sentido desta contradição tão corrente? Segundo a filosofia materialista, ela exprime no pensamento de certo grupo de homens uma contradição que existe objectivamente na vida em geral.

A ignorância da história leva muitas vezes a supor que a contradição entre «ricos» e «pobres» é de todos os tempos e resulta da selecção operada entre os homens nos recontros da luta pela vida. Pensa-se geralmente que em todos os tempos houve esse antagonismo. Muitos economistas há que o ensinam nestes termos: todo o lucro ou excedente, é o resultado de um trabalho produtivo anterior. Parece assim que afinal não existe aquele antagonismo a que atrás nos referimos, porque todos os homens estão na mesma situação, com a diferença de que, enquanto uns trabalham para viver, outros vivem

do produto de um trabalho anterior. Mas aqui levanta-se o problema da acumulação primitiva. Como foi possível que o trabalho tivesse conduzido noutros tempos à formação de grande número de excedentes? Por que é que hoje isso é difícil? A estas questões, como a tantas outras, só a história nos pode responder.

A acumulação dos excedentes económicos pressupõe a mais-valia; a mais-valia pressupõe a produção capitalista e esta pressupõe a existência de consideráveis quantidades de reservas de força de trabalho nas mãos dos produtores de mercadorias. Mas, como condição indispensável da acumulação de reservas houve uma «acumulação primitiva» que não decorreu do funcionamento do sistema lucrativista mas foi antes o ponto de partida desse sistema. Está assim nitidamente posto o problema da «acumulação primitiva» das reservas, que — como se vê — implica para a sua solução um largo conhecimento da história.

VII

O nosso tempo apresenta-se aos olhos do homem médio como um mistério. O bom pai de família, que não passou dos primeiros anos do liceu e cuja informação do que vai pelo mundo é exclusivamente conseguida através do jornal, declara desanimado em

presença de cada novo acontecimento imprevisto ou insólito: «Não consigo compreender como é que... Não percebo porque é que...» O trabalhador ou o empregado público, oscilando entre a fábrica ou a repartição, a casa, e a taberna ou o café, encontram-se em grande ignorância de alguns mistérios da vida contemporânea. Há qualquer coisa de fundamental e decisivo no destino dos homens de hoje que lhes escapa. Se dois países abrem hostilidades, eles nem sempre percebem porque vão morrer uns milhares ou milhões de homens. Se um ministério cai no Japão ou a França é derrotada eles não conseguem descobrir as causas de tais acontecimentos. O desemprego e outras deploráveis realidades que costumam atribuir-se ao demo-liberalismo eles sentem-nas, sabem que existem, mas nem sempre as sabem compreender.

Quem meditar nestes factos, com um pouco de atenção, logo concluirá o seguinte: no nosso tempo o «homem médio» é uma criança grande, cujo infantilismo mental é alimentado pela falsa cultura e pelas associações místicas. O «homem médio» — o «Cândido», como lhe chamou alguém — nada sabe e nada pensa. Limita-se a aguardar que lhe dêem fórmulas: positivas (feitiços), negativas (tabus). A única coisa que ele é capaz de repetir, com inflamada convicção, são os lugares comuns que acerca dos feitiços e dos tabus lhes forneçam.

A vida contemporânea assenta na separação do trabalho material e do trabalho intelectual. Esta

separação, levada às suas consequências, significa que os que trabalham não pensam e os que pensam (?) não trabalham. O que mais importa destacar é que grande parte dos que trabalham não pensam. Para isso lá estão os carpinteiros da cena da grande mistificação da consciência. Disse um dia Romain Rolland que não há máquina de deformação sistemática de tudo que seja mais perfeita que um cérebro de jornalista. E da «oratória» disse alguém que é a arte de fazer promessas vagas e de defender vantagens concretas. Pois a cultura do homem médio, do Cândido, é alimentada por *jornalistas* e *oradores*. Como lhe não havia de aparecer tudo enevoado e confuso? Como poderia ele perceber alguma coisa daquilo que os seus próprios mestres ignoram, algumas vezes, e propositadamente, fingem ignorar outras? E todavia o «homem médio» também é capaz de pensar e de compreender. Já começou a abrir os olhos; desperta para as pequenas lutas de cada dia. Algum dia provará ser difícil iludi-lo com mentiras e apassivá-lo com promessas.

O «homem médio» saberá orientar-se no sentido dos seus legítimos interesses, ligando-se a todos os que verdadeiramente defendem os interesses nacionais de cada país, a cultura, a paz e o progresso.

Maio, 1940.

HENRI DE MAN
E O SOCIALISMO PERSONALISTA

Henri de Man, como se sabe, é um intelectual socialista que se propôs lançar as bases de uma rectificação do socialismo científico. Para esse fim escreveu alguns livros que ficaram célebres, como: *Au delà du marxisme*. Aparte certos pormenores, Henri de Man não trouxe nada de verdadeiramente novo ao socialismo reformista. Todo o sentido da sua obra se identifica com o das críticas dos seus predecessores. A única originalidade de Henri de Man está na audácia com que atacou e na maneira persuasiva como soube reelaborar algumas ideias correntes nos meios socialistas. O rebaixamento da importância do factor económico em homenagem ao factor psicológico, a tendência pacífica e conciliatória, os paralelos com as ideias cristãs e um radicalismo de superfície que se vai todo nas atenuações — são traços do pensamento de Henri de Man, que já se encontram em numerosos escritores e políticos anteriores a ele. Como os leitores devem estar recor-

dados, Henri de Man foi há anos ministro, num governo presidido por Van Zeeland, o acreditado caixeiro-viajante da finança internacional.

Já há tempo que não se falava em Henri de Man: o silêncio dos sepulcros parecia ter caído sobre ele e sobre as suas perspicacíssimas «rectificações». Num opúsculo recente de A. de Sousa Gomes (*Henri de Man e o Socialismo Personalista*, Lisboa, Ed. Inquérito, 1940) pode ver-se um paralelo entre o socialismo personalista e as concepções cristãs de certos doutrinários modernos, de orientação neotomista (Maritain, etc.).

Abundam os textos em que Henri de Man se aproxima, até intencionalmente, das concepções cristãs. Foi Henri de Man quem escreveu: «...Não somos materialistas e colocamos mais do que quaisquer outros, na prática como na teoria, os valores morais e humanos acima dos valores materiais». E A. de Sousa Gomes informa que Henri de Man afirmou não diferir a sua apreciação do capitalismo da da *Encíclica Quadragésimo Anno* (págs. 7-8).

Quem ainda tiver dúvidas acerca do carácter efectivamente revolucionário ou não do socialismo de Henri de Man, deve perdê-las ao ver que Henri de Man e Jacques Maritain podem ser exibidos ideològicamente de braço dado ([1]).

Julho, 1940.

([1]) Ver nota A, no fim do volume.

SIGNIFICAÇÃO DO NOVO HUMANISMO

Há quem não compreenda que se possa falar em novo humanismo. Há quem não descortine como possa distinguir-se um humanismo ultrapassado e um novo humanismo, uma vez que todo o humanismo supõe a mesma atitude: «fé racional no valor e na dignidade do homem», «respeito civilizado da sua liberdade» e «culto militante da sua razão».

Ainda não há muito alguém [1] afirmava, com brilho e vigor, que os «humanistas de todos os tempos pensaram que os homens são irmãos pelo espírito como pelo corpo e que a razão é um bem comum da humanidade; que previram e constataram o domínio crescente da inteligência humana sobre a natureza; que tiveram a convicção de que a ciência e a cultura conduzem a humanidade para o progresso e sacrificaram por vezes a vida a esta

---

[1] Ver nota B no fim do volume.

convicção». Se é realmente assim, com que legitimidade se pode falar em *novo* humanismo?

Não há negar que o humanismo, em geral, pressupõe a mesma atitude de fé no valor e na dignidade do homem, de respeito civilizado da sua liberdade e de culto militante da sua razão. Mas, é bem de ver que uma coisa é o conceito genérico de humanismo e outra as várias posições humanistas em concreto. O denominador comum de todas as variantes do humanismo é, com efeito, o convencimento de que o homem é em si mesmo um valor e de que deve ser tratado como tal. A própria palavra o inculca: *humanismo*, doutrina do primado do homem, da afirmação e defesa do humano.

Fácil é ver, porém, que um conceito assim tão vago de humanismo apenas serve para fazer a destrinça entre o humanismo e o anti-humanismo, entre as doutrinas que aceitam e as doutrinas que negam a dignidade do homem como homem. Não há uma posição humanista extra-histórica, idêntica em todos os tempos e lugares. Quem esquecer que nenhuma doutrina se compreende desenraizada da história, desintegrada da época e do meio em que emergiu, quem se afastar da perspectiva histórica, — mostrar-se-á incapaz de compreender a diferença existente entre o humanismo ultrapassado e o novo humanismo.

A origem do humanismo moderno anda ligada à história da burguesia. É com a ascensão desta classe e com a fé nas possibilidades da razão

humana que ele surge na história do pensamento. Optimismo, crença no progresso, individualismo, humanismo — são ideias que se entrelaçam e estão directamente relacionadas com a história ascensional da burguesia. O humanismo clássico é o humanismo burguês — é o humanismo racionalista abstracto. Mas, existe um novo humanismo, concreto e integral: é aquele a que os seus fundadores chamaram «humanismo realista» e a que Romain Rolland, quase um século depois, chamou «humanismo humano».

Este novo humanismo, como o humanismo burguês clássico, defende também o homem, mas não o homem abstracto, alienado, estranho a si mesmo, o homem hipostasiado na pura razão; antes, como disse o autor de *Jean-Christophe*, «o homem integral, retemperado na fonte da vida real, da vida completa, consciente, da espécie: o homem social, o homem humano».

Entre o humanismo clássico e o novo humanismo há esta diferença fundamental: um e outro pressupõem filosofias diferentes e diferentes concepções do homem. Coincidem realmente num mesmo juízo: num e noutro se estima o homem como um valor absoluto, num e noutro se faz um protesto de respeito pela dignidade humana. Mas, há uma divergência nítida: partem um e outro de diferentes concepções do homem, que são o resultado de diferentes atitudes filosóficas.

A concepção burguesa do homem é idealista. Reflecte a mentalidade burguesa geral, a consciên-

cia social da burguesia. Segundo esta concepção, o homem define-se pelos seus atributos naturais ([1]). Ora, precisamente segundo um tal critério, o que define o homem, a determinação específica da natureza humana — é a razão. Para o humanismo racionalista, portanto, todo o homem nasce Homem, porque a Razão é o atributo natural de todos os homens. O conceito de humano e de humanidade é assim um conceito «ideal» puramente teórico, que abstrai da vida quotidiana e das coordenadas económico-sociais dos vários tempos e lugares. Para o humanismo chamado clássico, o homem é apenas um ente abstracto dotado de razão, um ente genérico, desintegrado da vida concreta.

Assim como o humanismo clássico saía lògicamente de um ponto de partida idealista, de um conceito abstracto do homem e da sua humanidade, reduzida à sua racionalidade abstracta ([2]), o novo humanismo arranca de uma concepção materialista — o materialismo dialéctico — segundo a qual o homem é considerado na sua realidade histórica, empírica e relativa. Para o novo humanismo, o pro-

---

([1]) «Natureza humana», «razão natural», «direitos naturais» são, como se sabe, expressões consagradas do vocabulário filosófico da burguesia, na sua fase ascendente.

([2]) O espírito católico conduz a conclusões análogas às do idealismo racionalista. Recorde-se que para S. Tomás «homo est maxime mens» e para Pascal «toute nôtre dignité consiste en la pensée».

blema do homem não é posto no plano intemporal, mas é visto à luz da vida histórica concreta [1].

Deste modo, para o humanismo realista, a circunstância de o homem nascer dotado de razão não significa que nasça na plena posse da sua humanidade. Acontece mesmo que, na sociedade actual, o homem está desumanizado, alienado. Alienado filosòficamente quer dizer «estranho a si mesmo». É mercadoria quando aluga o seu trabalho e degrada-se quando compra o trabalho dos outros. Isto

---

[1] Maritain (*L'humanisme intégral*, ed. Montaigne) pretende que no humanismo clássico, a que chama antropocêntrico, o que é condenável não é o humanismo, mas o facto de afastar a alma humana de Deus, do seu centro, arriscando-se assim a perdê-la. Maritain propõe, por isso, que se trasmude o humanismo antropocêntrico em humanismo teocêntrico. E este «novo humanismo», que seria o humanismo integral, esta «nova idade da cristandade», caracterizar-se-ia pela «reabilitação da criatura em Deus». Porque, segundo Maritain, o humanismo racionalista tinha conduzido a uma eliminação de Deus; e eliminando Deus tinha aberto o caminho aos homens para a adoração de dois objectos não divinos: o Estado (solução pagã) e a humanidade (conclusão materialista). Para Maritain, o «humanismo integral» é o culto da «conscience de soi évangélique» e não racionalista, da «santa liberdade da criatura que a graça une a Deus». Para o autor de *L'humanisme intégral*, se o humanismo está em crise, só a filosofia cristã lhe pode restituir o seu vigor.

O humanismo teocêntrico de Maritain é um misticismo negador da personalidade plena do homem no homem, que confia os destinos humanos à dádiva mística que realiza abstractamente o homem em Deus...

mostra que o homem não é essencialmente humano, que o homem não nasce humano ([1]), porque a evolução histórica o conduziu a perder a sua destinação própria. A humanização do homem depende de um esforço de renovação de todas as realidades anacrónicas, que nos fazem viver ainda na fase que o fundador do materialismo moderno chamou «pré-história do homem humano».

Existe evidentemente um sentido humanista no humanismo clássico. Mas, só o novo humanismo é um humanismo concreto e total — um humanismo humano, porque só nele o homem é encarado na sua unidade peculiar e na sua relatividade histórica. O que há no homem de especìficamente humano não é a razão: é o conjunto da inteligência e da animalidade, o complexo dinâmico incindível do corpo e da inteligência (bem diferente da cisão clássica corpo-alma).

Por tudo isto é que só o humanismo materialista é a doutrina do homem integral. E esta doutrina do homem total não é, como já se disse, uma forma de romantismo com o culto da paixão humanitária e da acção, em detrimento do culto da razão e da espiritualidade. É, sim, a visão do homem na sua unidade especìficamente humana, na unidade do indivíduo com o social. Novo humanismo quer dizer,

---

([1]) Em *L'homme est-il humain?* (ed. Gallimard), Ramon Fernandez abordou este aspecto do problema do humanismo, mas perdeu-se num remoinho de divagações abstractas.

portanto, «posse plena, pelo homem, da Natureza e da sua própria natureza» [1].

Quando o novo humanismo triunfar dos múltiplos obstáculos que se opõem à sua concepção humana do homem, quando o homem humano for uma realidade, perderá todo o sentido aquela justa observação de Ibsen: «Vejo abdómens, mãos, cabeças, mas não vejo um único homem na terra»...

Novembro, 1940.

---

[1] Cfr. N. Guterman e H. Lefèbvre, introdução aos *Cahiers sur la dialectique de Hegel* (ed. Gallimard).

«EXPERIÊNCIA DIRECTA DA VIDA» E «ESTREITEZA DE HORIZONTES»

(Resposta a Adolfo Casais Monteiro)

Referindo-se às últimas gerações portuguesas, num artigo publicado na *Seara Nova*, Adolfo Casais Monteiro afirmou que elas sofrem do defeito de terem o seu horizonte fechado pelo que a experiência directa da vida lhes mostra, «esquecendo-se de que... nem só de experiência directa vive o homem»; que se fecham num imediatismo que as impede de verem da realidade aquilo com que imediatamente não contactam; e que querem obrigar os outros «a ser cegos para o que da vida não se traduz em fórmulas rígidas e exclusivas». Estas afirmações merecem cuidadosa atenção.

A geração de intelectuais portugueses que nasceu durante a grande guerra mundial, depois de ter passado pelo estreito crivo de uma cultura desactualizada e feita de esoterismos, — acabou por encontrar-se, pouco a pouco, fragmentàriamente, no

terreno comum da procura de uma nova concepção do homem e da cultura, de uma visão do mundo que fosse ao mesmo tempo verdadeira, eficaz e apaixonante.

A situação trágica em que todos nos encontrámos pela altura dos vinte anos, incapazes de compreender o mundo e incompreendidos na nossa escrupulosa exigência de viver a vida com dignidade, — levou-nos, lenta mas seguramente, a buscar o grande caminho trilhado pelos «fundadores do materialismo moderno», hoje brilhantemente representados em todos os sectores da cultura mundial.

Cruzaram-se no nosso caminho as influências mais diversas: romancistas, moralistas, pedagogos, economistas, sociólogos, etc. Mas um dia encontrámos o denominador comum das nossas ideias e dos nossos pontos de vista particulares. Foi então que de uma massa desagregada e amorfa, perdida no labirinto de uma cultura em decomposição, saiu um movimento com a consciência da sua finalidade.

Estamos ainda longe de ter aprofundado os nossos pontos de vista e de ter tirado todas as vantagens da excepcional fecundidade da nossa posição. Mas não ignoramos que só a prática é verdadeiramente criadora e que o progresso intelectual está dependente do progresso das condições materiais.

Quase todos tínhamos ouvido falar da Vida como uma realidade extremamente complexa. Se poucos lemos directamente Bergson, Chestov, Kier-

kegaard, e Heideger, Wassermann, Proust, Joyce e Thomaz Mann, — nem por isso fomos menos vítimas do logro em que tantos caíram irremediàvelmente e nem por isso os nossos esforços foram menores para nos libertarmos da obsessão metafísica, do onanismo literário e da fantochada do «vécu», do «se-faisant», do «existencial» e do «introspectivo».

A vida salvou-nos. O facto de vivermos num momento de crise aguda abriu-nos os olhos e dissipou-nos as névoas. Conseguimos evadir-nos do pântano subjectivista e fugir à voragem metafísica, porque as contradições materiais e ideológicas atingiram um momento decisivo. Não admira que tenhamos mais consciência da vida do que as gerações precedentes. Temos mais experiência da vida, porque a vida se tornou agressiva, mesmo para os umbilicalistas e para os lunáticos. Mas não temos só experiência da vida: temos também uma consciência desmistificada pela acção de aturadas leituras e pela observação de esmagadoras realidades.

A nossa experiência da vida não é apenas «experiência directa» a que Casais Monteiro se refere. A experiência da vida que possuímos, dada a nossa posição consciente e a nossa integração total no processo histórico que se está a realizar, é a experiência da vida de mais de metade da humanidade, isto é, daquela maioria de homens que compreendeu profundamente que o mundo actual está condenado pela história. A nossa experiência da vida é feita

do conhecimento fecundo do passado; da compreensão dos dramas humanos expressos nas obras dos grandes artistas de todos os tempos; da análise dos problemas intelectuais irresistíveis e da observação das realidades concretas mais carregadas de significação.

Não nos dominam os entrolhos de «uma política», como nos não abafa a redoma de uma escola literária. Somos apenas do partido da verdade, em todos os campos e perante todos os problemas. Não pode falar-se a nosso respeito em «estreiteza de horizontes» quando pugnamos por uma posição total, por um humanismo humano que ponha termo à desumana cisão entre a teoria e a prática. Como podem ser acusados de estreiteza de horizontes os que trabalham pela integral humanização do homem? Quem luta pela consagração do trabalho, pelo pleno desenvolvimento físico e intelectual do homem, pela renovação e actualização da cultura, pelo desenvolvimento da ciência e da técnica e pelo avanço da história poderá ser acusado de estreiteza de horizontes?

Nos momentos graves da evolução da humanidade, só pode ser acusado de estreiteza de horizontes quem não sabe «o que é preciso fazer» ou não é capaz de encontrar «os melhores métodos de acção».

Descartes, lançando as bases do racionalismo burguês, foi acusado de estreiteza de horizontes, porque abalou o edifício da escolástica. Os mate-

rialistas consequentes de hoje são acusados de estreiteza de horizontes porque com a sua visão clara da realidade destroem os preconceitos místicos e o primado das filosofias idealistas, existenciais e fenomenológicas, produto de uma decadência sem remédio, que se objectiva na tragédia do pensamento abstracto e imóvel à procura do movimento e do concreto.

Hoje, os intelectuais que não suportam a burla idealista e os homens que trabalham e não adquirem — querem as condições objectivas indispensáveis à paz e ao progresso humano. Não há estreiteza de horizontes da sua parte; há apenas *conhecimento da realidade* e *sentido da eficácia*.

Novembro, 1940.

«O ESSENCIAL DA ECONOMIA» POR UM ECONOMISTA NÁZI

O *Essencial da Economia* (1) por Fr. Gottl-Ottlilienfeld é a tradução de parte de um livro alemão sobre a natureza e os conceitos fundamentais da economia.

Ao virar a última página deste caderno, o leitor verifica com desolação que foi ludibriado: porque em *O Essencial da Economia* falta precisamente o *essencial* da economia.

Com efeito, o autor espraia-se em considerações de ordem sociológica e filosófica, apenas aflorando um problema económico — o da técnica — e mesmo assim com perspectiva «filosófica». Serão as divagações mais ou menos filosóficas de Gottl-Ottlilienfeld o essencial da economia? Nem um só economista seria capaz de o afirmar, — inclusivamente, nem o próprio Gottl-Ottlilienfeld.

---

(1) Tradução de Adelaide Félix, Colecção Mosaico da Cultura, Editora «Argo». Lisboa, 1940.

A tradutora deste caderno traduziu *Vom Wesen der Wirtschaft* por o essencial da economia. Ora, *das Wesen* significa: ser, ente, substância, realidade, natureza. Logo, a tradução fiel seria *A natureza da economia* ou *A essência da economia*, que é coisa radicalmente diferente de *O essencial da economia*... O autor não é responsável desta deplorável confusão; e por isso não o podemos acusar de não haver no caderno uma única palavra sobre produção, preços, salários, valor, bancos, monopólios, comércio internacional, etc.. No fragmento de Gottl-Ottlilienfeld, traduzido neste caderno, versa-se o problema da natureza da economia, não no sentido de economia política, mas de actividade colectiva tendente à satisfação das necessidades.

O autor embrenhou-se em divagações filosóficas e recorreu a algumas improvisações sociológicas, para defender a todo o custo ideias retrógradas. É significativa a parte em que procura demonstrar com os mais frustes argumentos, que «o destino da técnica é, no fundo, resignar-se a ser serva da economia» (pág. 33 e segs.). Mas, o que é a economia? É uma coordenação de actividades — responde o autor. E qual é o carácter e o mecanismo dessa coordenação? Aqui o autor dilui a questão com um banho de organicismo, falando em organismos sociais e escamoteando a verdadeira realidade da coordenação económica, que deve procurar-se nas empresas e nas instituições económicas do grupo social dominante.

É de destacar o empenho, altamente suspeito, que o autor põe em chamar a atenção para a pseudo-unidade da vida social. Transcrevo: «Podemos, pois, partir do princípio que os indivíduos nunca chegam, com os seus respectivos desejos, a divergências tão marcantes que não haja possibilidade de as conciliar — e isto apenas pelo facto de pertencerem à comunidade em que estão perfeitamente integrados. A travar-se a luta, ela só seria possível sendo de todos contra todos, apenas entre comunidades, graças à voz do sangue que une os elementos de cada uma» (pág. 64).

É todo o nacional-socialismo que se espelha nestas palavras cruamente cínicas.

Se a Editora «Argo» se propõe exercer uma acção cultural, e não apenas exercer o comércio, tem o dever de não editar cadernos destes, de valor científico nulo e sem qualquer finalidade cultural.

Novembro, 1940.

AS «CARTAS À MOCIDADE» DE JAIME CORTESÃO

É propensão natural de quem medita sobre a vida que viveu o notar ao longo dela uma certa uniformidade mental e de acção, que nem sempre está de acordo com a realidade. Não escapou a esta natural inclinação o ilustre historiador dos descobrimentos. Vinte anos depois da publicação de seis *Cartas à mocidade* nas colunas da «Seara Nova», Jaime Cortesão reúne-as em volume [1], juntando-lhes um artigo publicado há meses, e antepondo-lhes estas palavras:

«O homem que escreveu (as seis primeiras cartas) não renegou nenhum dos princípios fundamentais que dirigiam então a sua actividade. Perdeu apenas certa confiança cândida nos homens. Sabe hoje que o esforço a realizar, e que então prègava, é bem mais árduo e longo do que se lhe afigurava.

---

[1] Ed. «Seara Nova», Lisboa, 1940.

O que para ele apresenta apenas uma razão mais de persistir.»

Confessamos que estas palavras cheias de lucidez e de nobreza nos parecem estar em chocante contraste com a presente publicação das *Cartas à Mocidade*. Se o A. perdeu «certa confiança cândida nos homens», parece que os princípios que dirigiam a sua actividade há vinte anos não poderiam continuar a ser apresentados da maneira cândida, ingénua e quase *irreal* como são compendiados nas *Cartas à Mocidade*...

Jaime Cortesão não resistiu à tentação de descobrir uma linha de continuidade entre o seu excessivo optimismo de há vinte anos e o seu, quiçá excessivo também, pessimismo de hoje (cfr. carta VII, escrita em 1940). Só é pena que o alto espírito a quem se deve uma obra de investigação histórica de invulgar relevo tenha escrito, por volta de 1921, uma carta à mocidade de Portugal tão desligada das realidades portuguesas; e, o que é ainda pior, tenha tido a ideia menos feliz de as re-publicar em 1940 — *ipsis verbis*. Nós, que admiramos sinceramente Jaime Cortesão, preferíamos que o ilustre historiador tivesse deixado no esquecimento as *Cartas à Mocidade*.

Dezembro, 1941.

UMA CULTURA QUE SEJA DO NOSSO TEMPO

Disse um pensador francês que «uma nova cultura é, ao mesmo tempo, uma nova maneira de viver, de pensar e de agir».

A muitos parecerá insólita esta definição. Pois não é verdade que estamos habituados a ouvir falar da cultura como uma indefinível propriedade de certos espíritos eleitos, uma quinta-essência refinada da intelectualidade, que se traduz numa estimação subtil da poesia aristocrática e cerebrina, de filosofia abstracta e esotérica e da ciência especulativa e desinteressada?

A verdade é que a cultura de que tanto se fala, quer para ver nela um perigo, quer para a considerar um instrumento do progresso humano, — aparece a alguns como uma mística absorvente do intelectualismo hiper-crítico, que nada pode interessar aos problemas de cada dia dos que vivem na praça pública. Em que é que os adoradores da cultura como actividade diletante de espíritos superiores,

para quem o exercício do intelecto interessa mais do que as conclusões atingidas, contribuem para esclarecer a inteligência, fortalecer a decisão e iluminar a acção daquelas que lêem as revistas e os livros e apreciam as obras de arte?

Em que é que os poetas que acenam para o infinito em vibrações de lirismo que não é do nosso tempo, os romancistas e os artistas cujas obras não comungam com a vida, mas reflectem apenas um caos interior, podem exercer uma acção fecunda na formação cultural dos seus contemporâneos? E que influência efectiva exercem aqueles cientistas que se fecham num tecnicismo estreito e desprezam as relações existentes entre a ciência e as condições sociais da ciência, entre a ciência e a sua aplicação prática — a técnica?

A vida contemporânea é inimiga do isolamento e da contemplação do próprio umbigo e não se compadece com atitudes individualistas e desinteressadas, com gestos impregnados de desprezo humano e de sobranceria intolerável. Só tem direito a ser considerado poeta aquele que, conhecendo a linguagem difícil da poesia, exprime os pesadelos e a confiança, a dor e os triunfos que todos sentimos, mas não sabemos cantar. Não pode levar-se a mal que não aceitemos um romancista, por maior e mais fascinante que seja o seu talento literário, em cujas obras não encontremos os aspectos da vida que mais nos interessam e as lições de realidade que só um grande romance nos pode dar.

O homem que trabalha como mero instrumento da produção social (a quem alguns não hesitam em negar o direito à cultura) está plenamente de acordo com o melhor bom senso, virando as costas aos pensadores duvidosos e enleantes que pretendem fazer-lhe crer que a filosofia, a ciência ou a história estão em crise e não servem para nada. É firme convicção nossa que o homem que trabalha na oficina, nos campos ou na repartição, no mar ou na escola, enquadrado num sistema social que o condiciona e lhe talha o destino — repele justamente a pseudo-cultura que costumam situar muito acima dele e para que lhe apontam como a terra da «inteligência pura» a que nunca chegará.

Ora, para nós, a cultura não pode confundir-se com as mirabolâncias intelectuais das *élites:* é alguma coisa que tem de ir ao encontro da maioria dos homens e das exigências do nosso tempo.

Como explicar o sucesso dum Steinbeck, dum Dreiser, na América, dum Malraux, dum Barbusse ou dum Aragon, em França, duma Raquel de Queirós, dum Graciliano Ramos, dum Jorge Amado ou dum Joraci Camargo no Brasil, dum Frederico Garcia Lorca, dum Rafael Alberti ou dum Ramon Sender, na Espanha, dum John Cornford e de outros na Inglaterra, dum Remarque ou duma Anna Seghers, na Alemanha, de um Alves Redol, dum Carlos de Oliveira, dum Manuel do Nascimento, dum Afonso Ribeiro, em Portugal, senão pelo eco que as suas obras encontraram nas preocupações práticas dos

homens, de cujas tragédias e esperanças vieram ao encontro?

Como explicar o acolhimento sensacional feito ao depoimento daqueles cientistas que pensam que a ciência é para servir os homens e que o dever do cientista é lutar pelo progresso humano e que se encontram em livros como *The social function of science*, de J. D. Bernal, *The frustration of modern science*, de Hall e *A ciência e a ordem mundial* (edição «Cosmos»)? Como explicar o afastamento do homem moderno das filosofias descarnadamente especulativas (em que o desejo de imaginação e originalidade sobreleva o amor da verdade e a investigação sem desvios para fins humanos), para buscar nas obras dos filósofos actuantes as lições de que necessita para a sua actuação prática?

A explicação só pode encontrar-se no facto de o nosso tempo só ser compativel com *uma cultura que realmente seja do nosso tempo e sirva a maioria dos homens*, em vez de os manter num estado de inferioridade, contrário à dignidade humana.

Setembro, 1944.

OLIVEIRA MARTINS

(A PROPÓSITO DO CENTENÁRIO DO SEU NASCIMENTO)

No dia 30 do próximo mês de Abril, fará um século que nasceu, em Lisboa, Joaquim Pedro de Oliveira Martins, um dos maiores prosadores da língua portuguesa, sugestivo intérprete da história de Portugal e um esclarecido estudioso dos problemas económicos nacionais.

Escritor de prosa fácil e abundante, improvisador excepcional, escreveu trinta volumes em vinte e sete anos, ocupado sempre noutras tarefas. Trabalhador infatigável, deixou uma obra extensa e rica de perspectivas, ao mesmo tempo que manteve permanentemente uma intensa actividade prática.

Conhecia profundamente as realidades do país e isso lhe garantia grande superioridade sobre os intelectuais do tempo: não era um bacharel formado, com fumos de teoria; era um homem vivido, experimentado na vida desde muito cedo, dotado por isso de uma maior sensibilidade às coisas práticas, de uma capacidade de assimilação e de juízo mais

rápida, de um estilo mais rico de seiva popular, de uma maior capacidade de trabalho e de uma maior confiança em si mesmo. Esta superioridade, porém, tinha a sua contrapartida, pois foi sempre um ecléctico, sujeito a mil influências, não se subordinando a nenhuma de maneira fiel. Daí as contradições, incoerências e sincretismos de muitas das suas páginas.

Não foi um verdadeiro investigador de história: foi *um historiador*, um intérprete da erudição acumulada por outros. Deve-se-lhe o primeiro grande esquema da História de Portugal traçado com base nos factos económicos de cada época. Foi um precursor nesta matéria, abrindo o caminho para uma compreensão mais científica da história do nosso país.

Como economista, lutou denodadamente pelo desenvolvimento da indústria nacional, pelo fomento agrícola, pelo incremento da marinha mercante e pelo progresso dos territórios ultramarinos. Não se resignou nunca à apatia com que tantos dos seus contemporâneos se adaptaram ao atraso económico do país ou à simples prática da política de viação, baseada na construção de portos e linhas férreas, política que reflectia a penetração imperialista em Portugal.

Foi uma síntese dramática da sua época: pequeno burguês e autodidacta, empreiteiro e intelectual, consagrado e denegrido, modelo de austeridade e oportunista, ateu e católico, republicano e monárquico, democrata socialista e cesarista, huma-

nista e desprezador da mulher, teórico e prático, economista e literato, historiador e jornalista, apaixonado de touradas e defensor dos poveiros. Está na sua vida em microcosmos polifacetado o tempo em que viveu.

À dois meses do centenário de Oliveira Martins, não foram ainda anunciadas «comemorações centenárias» com carácter oficial ou semi-oficial. Haverá um «Prémio Oliveira Martins» instituído pelo *Primeiro de Janeiro;* neste jornal foram já publicadas diversas entrevistas destinadas a criar ambiente em volta do prémio; e, recentemente, o Sr. F. A. Oliveira Martins lançou a público um livro — *O Socialismo na Monarquia — Oliveira Martins e a «Vida Nova»* — , que se apresenta como contribuição para o centenário do grande escritor.

Às entrevistas publicadas no *Primeiro de Janeiro* algumas observações deveriam fazer-se e, antes de todas, esta: afora algumas excepções, todos os entrevistados se colocaram num ponto de vista puramente encomiástico e «comemorativo».

Quanto ao livro do Sr. Oliveira Martins sobrinho, parece-nos que apresenta algum interesse documental (que lhe vem sobretudo de amplíssimas transcrições do diário inédito sobre a *Vida Nova*, da autoria de Luís de Magalhães), mas que deixa muito a desejar como contributo para o centenário, pois vem agravar as tradicionais confusões com que tem sido enleada a evolução ideológica de Oliveira Martins.

Quer dizer, portanto, que até agora nem houve ainda manifestações intelectuais apropriadas ao centenário do grande escritor, nem se criaram as melhores condições para que elas possam surgir.

Em nosso entender, a verdadeira homenagem a prestar ao autor do *Portugal Contemporâneo* consistiria em publicar um volume antológico dos seus escritos, posto no mercado a preço extremamente baixo, com uma selecção, criteriosamente organizada, dos seus escritos ainda actuais. Poucos poderão ler hoje toda a obra de Oliveira Martins, mesmo porque uma parte dela se encontra esgotada. E, em verdade, todos reconhecerão que muitos dos trinta volumes de Oliveira Martins perderam completamente — se alguma vez o tiveram — o interesse de leitura. O progresso da erudição, por um lado, e a evolução do pensamento social, por outro, transformaram grande parte da obra do historiador e do político em pura curiosidade sem interesse nos dias de hoje. Impõe-se por isso a publicação de um ou mais volumes de textos seleccionados, ordenados por assuntos, tendo em vista dar a conhecer o que há ainda de *actual* na obra de Oliveira Martins. Um tal trabalho seria a melhor homenagem a prestar à sua memória neste ano do centenário do seu nascimento: assim ele realizaria, no nosso tempo, a missão de escritor útil que sempre ambicionou.

É certo que o critério de *actualidade* é diferente consoante os grupos sociais. Cada geração tem tido o seu Oliveira Martins e, dentro de cada geração,

cada grupo social tem tido o seu. Os republicanos viram Oliveira Martins com as lentes do jacobinismo anti-brigantino e anti-jesuítico; os nacionalistas de 90 olharam-no como socialista desencantado, republicano transmudado em monárquico e anti-individualista convicto; os renovadores da ideologia republicana (António Sérgio e «Seara Nova») viram-no como sensato mestre de eclectismo sociológico e temperado equilíbrio político; os teóricos do «Estado Novo» olharam-no com a desconfiança com que se encaram os homens incertos e desconcertantes, que tendem a servir Deus e o Diabo e a não servir, ao cabo, ninguém.

Todos os grupos sociais, em cada época e na sucessão das épocas, transportam para a apreciação das figuras mais significativas as suas próprias simpatias e antipatias sociais, meio conscientes, meio inconscientes. Isto quer dizer que a sucessão dos vários Oliveira Martins não releva da multiplicidade dos pontos de vista subjectivos apenas, mas que há aqui factores ideológicos também. Não pode negar-se que é com ingredientes ideológicos que cada grupo social, num dado momento histórico, constrói a sua visão dos acontecimentos e dos homens. Não pode fugir-se à fatalidade da ideologia senão com base numa *ciência das ideologias*. Só a ciência emancipa do erro; só a verdade liberta da ilusão. Só dominando a origem histórica e o processo de formação das ideologias é possível fugir à voragem e à fantasmagoria da teia ideológica. O caminho

para o pensar claro e para a lucidez interpretativa é o estudo desmistificado da história, a unidade da teoria e da prática, a adopção, enfim, do ponto de vista do grupo social ascendente, que olha para o futuro e não para o passado, qne nada tem a temer da verdade e tão só da ignorância e do erro.

Quando nos referimos, por isso, a um *critério* de actualidade aplicável à obra de Oliveira Martins, pensamos no daquele grupo social que nada tem a recear da verdade e que por isso a olha de frente. Quando falamos da actualidade da obra de Oliveira Martins, temos em mente aquele critério que, só ele, permite destacar com inteira justeza os lados positivos e negativos, o que é vivo e o que é morto, na obra do autor do *Portugal nos Mares*.

Ora, com este critério, há sem dúvida em Oliveira Martins aspectos progressivos de grande alcance: pensemos, por exemplo, no realismo que pôs nas páginas mais sólidas do *Portugal Contemporâneo*, verdadeira liquidação política da classe que tinha ascendido ao poder em 1834; lembremo-nos dos esforços, que foi o primeiro a fazer, para estruturar a história de Portugal com base nos factos económicos mais salientes de cada época; não esqueçamos os seus magníficos estudos de economia portuguesa, onde palpita uma orientação progressiva para a época e onde há páginas ainda hoje magistrais e actualíssimas; atentemos na lucidez com que escalpelizou tantos vícios da organização social, mesmo quando não se apercebeu de que eram ine-

rentes a um sistema. Mas, se em Oliveira Martins há páginas que conservam plena actualidade, há nele também páginas regressivas e ultrapassadas: são as que têm o sinete da consciência social do escritor a partir da «maturidade política», quando para sempre renunciou às perspectivas rasgadas, embora ingénuas, que acalentou nos anos da juventude.

Se o empregado de comércio na casa Ellicott, Abreu & C.ª nos deu o romance *Phebus Moniz*, mais tarde retirado do mercado; se o capataz das minas de Santa Eufémia, na Serra Morena, nos deu a *Teoria do Socialismo* e *Portugal e o Socialismo*, em que palpitam convicções anti-monárquicas e um reformismo imbuído de Proudhon, de mutualismo, de filosofia alemã e de puritanismo político; se o opúsculo sobre *As Eleições* marca uma viragem que *Política e Economia Nacional* consolidará, o período das grandes obras históricas e económicas é aquele em que o empreiteiro, e depois director do caminho de ferro do Porto à Povoa se recolhe no gabinete das Águas Férreas, para estudar e escrever, — para reflectir os acontecimentos do seu tempo e para os influenciar decisivamente.

Está ainda por estudar, e tem sido objecto de mistificação descabelada, a trajectória ideológica do último grande historiador português. Consciente ou inconscientemente, tem-se julgado Oliveira Martins pelas obras da última fase, passando em claro o significado *social* da sua evolução política, intima-

mente relacionada com a evolução histórica do país de 1860 a 1884. E é por isso que, ou tem sido considerado pura e simplesmente como um homem que variou de opiniões, para ao fim vir a tornar-se um conservador, ou tem sido considerado como se na sua vida e na sua obra houvesse uma linha de continuidade modelar e típica.

Em nossa opinião, só poderá determinar-se o alcance da vida e da obra de Oliveira Martins quando se lhe estudar a evolução ideológica, em conexão estreita com as realidades históricas nacionais do período em que viveu. Nunca o estudo estético do escritor admirável que foi, nem o contraste e cotejo erudito da obra do historiador, nem o juízo *moral* sobre os actos do político poderão contribuir decisivamente para a compreensão total do homem, à margem da análise da sua evolução ideológica.

E, quando essa evolução for fixada, talvez se descubra que o ideólogo que desacreditou os dirigentes da sua época e pregou uma espécie de cesarismo «esclarecido» — o homem que simultâneamente preparou a República e a longa distância lançou a semente, que havia de germinar dezasseis anos depois de 1910, — é a figura mais significativa do Portugal contemporâneo, aquela que marca o fim da fase progressiva de uma orgânica social.

Oliveira Martins — talvez como nenhum homem dos últimos cinquenta anos da história portuguesa — viveu dramàticamente, e exprimiu na sua obra as contradições fundamentais da sociedade do seu

tempo. A sua vida é uma lição humana, em escala invulgar, das vicissitudes de um português de excepcional talento, que nem acabou por se fazer «azeiteiro», como Herculano, nem se suicidou, como Antero, mas como eles morreu desiludido e amargurado.

Possa o centenário de Oliveira Martins dar azo a que surja, nas nossas letras, um estudo em que se espelhe a análise da actualidade e desactualidade da obra de Oliveira Martins e a lúcida interpretação, histórica e ideológica, da sua vida.

Fevereiro, 1945.

DA NECESSIDADE DE ESTUDAR OS PROBLEMAS CONCRETOS NACIONAIS

A cultura deve servir o homem: está dito e repetido; a cultura deve ser instrumento de progresso humano: pensam-no todos os que têm os olhos postos no futuro. A concordância a este respeito apresenta-se completa entre os que vivem apaixonadamente a indispensável renovação da cultura, que está a processar-se aos olhos do mundo.

Mas, se existe pleno entendimento sobre a função da cultura (considerada a questão num plano muito geral), já costumam revelar-se divergências quando se formula esta pergunta concreta: como pode a cultura ser posta ao serviço do homem de maneira imediatamente útil, de modo directamente eficaz?

Sem se negar a utilidade indirecta de toda a doutrinação humanista teórica e geral; sem se impugnar a vantagem prática de vastos conhecimentos especializados; sem se pretender que as

artes deixem de ser artes; sem amesquinhar a erudição bem orientada; o que se pergunta é para que serve a bagagem cultural, que se entende dever servir o homem, se essa bagagem não for directamente mobilizada para a solução de problemas concretos nacionais.

Ao falarmos em problemas concretos nacionais, referimo-nos, de maneira especial, a todos aqueles problemas da maior importância e da maior gravidade que, pela sua particular natureza de problemas-chaves, condicionam o estudo e a resolução de muitos outros problemas menores ou secundários; referimo-nos a todos aqueles problemas nacionais que há longos anos permanecem por estudar e cuja análise continua a ser substituída por uma estéril atitude teorizante, que consiste geralmente em traduzir, de autores estrangeiros em voga, generalizações, quantas vezes duvidosas, obtidas a partir de realidades históricas diferentes; referimo-nos a todos aqueles problemas que implicam no seu conjunto um verdadeiro inquérito da vida do país, um amplo recurso às estatísticas e documentos oficiais publicados, bem como a consulta exaustiva das fontes particulares de informação, da imprensa periódica e de inúmera bibliografia portuguesa considerada desdenhosamente como «sem valor» pelos corifeus da quinta-essência teórica; referimo-nos — aos problemas da nossa agricultura e da nossa indústria, das nossas matérias-primas e das nossas possibilidades de energia, do nível do nosso equipamento

técnico, da nossa posição na colonização, do papel dos capitais estrangeiros na nossa economia, do nível de vida das diferentes classes da sociedade portuguesa, da balança do comércio e da de pagamentos, da propriedade dos meios produtivos e do ritmo da sua concentração, do regime das culturas agrárias e da irrigação, da pecuária, do feudalismo económico, do sistema bancário, da emigração, do desemprego, do analfabetismo, etc.

Só há uma maneira de conferir à cultura uma finalidade útil: é encaminhá-la no sentido do estudo dos problemas nacionais, deixando de considerar abstractamente ideias e teorias. Só controlando, através de análises objectivas e concretas, o que se lê nos livros estrangeiros, é possível assimilar realmente, e enriquecer a bagagem cultural que se quer pôr ao serviço do progresso humano. Os problemas nacionais são problemas que os livros, só os livros, não ensinam a descobrir e a sentir; são também problemas que não podem estudar-se apenas nos livros, porque pressupõem em quem os estuda o repúdio do comodismo de gabinete, a renúncia à tepidez da estufa puramente teórica. O estudo dos problemas nacionais de cada país exige a descida à praça pública, um forte sentido do que seja deveras unir a teoria à prática, isto é, estudar e agir, viver e pensar, escutar as solicitações do mundo e participar nelas, vibrar com elas.

Bem sabemos as dificuldades que esta orientação comporta; não esquecemos os múltiplos obstáculos

a vencer. Mas quem pensar nos embaraços que rodeiam todas as tarefas realmente sérias, e quem não esquecer o interesse que sempre despertam as formas de actividade intelectual de interesse imediato, verá que pode ter-se confiança. Os intelectuais portugueses entrarão abertamente no único caminho em que poderão ultrapassar-se como meros «portadores de cultura», consagrando-se, na medida do possível, ao *estudo concreto* e à *transformação progressiva* das realidades do país.

Novembro, 1945.

O PROBLEMA DA CULTURA POPULAR

I — Entre os mais momentosos problemas da vida nacional, destaca-se pela sua importância o do analfabetismo. Problema antigo, dos que têm motivado as mais ardentes e devotadas campanhas, o problema do analfabetismo é dos que mais instantemente carecem de ser encarados, à luz das grandes realidades nacionais e no plano das directrizes mestras do mundo do após-guerra.

Torna-se absolutamente indispensável que seja levada a cabo, no mais curto prazo, uma enérgica campanha de alfabetização. Os poderes públicos, em sucessivas etapas, alguma coisa têm feito; mas não se negará que muito há ainda para fazer.

Pelo *Recenseamento Geral da População*, vê-se que, em 1940, havia em Portugal apenas 3.110.406 de pessoas maiores de 7 anos que sabiam ler, o que, comparado com a população global de 7.722.152 habitantes e abatendo a esta 1.172.136 menores de 7 anos, dava uma percentagem de 49 % de analfa-

betos. Mas, se analisarmos as habilitações literárias da população alfabeta na mesma data, verificamos o que consta do seguinte quadro:

Não possuindo nem frequentando qualquer grau de instrução	52,9 %
Frequentando ou possuindo instrução primária . .	41,1 %
Frequentando ou possuindo instrução secundária. .	4,7 %
Frequentando ou possuindo instrução superior . .	1,3 %

Os números oficiais são de tal modo eloquentes que dispensam qualquer palavra de comentário: em 1940 metade da população portuguesa era analfabeta; da outra metade, quase 53 % não possuía, nem estava a caminho de possuir, qualquer grau de instrução. Os dados das estatísticas confirmam e ampliam as impressões colhidas na vida quotidiana. Sabia-se que grande parte dos oficialmente cotados como alfabetos mal conheciam as letras e mal alinhavam o próprio nome. Tem-se agora por certo que, em 1940, 52 % era a percentagem dos «alfabetos» que não tinham qualquer grau de instrução.

A um problema nacional de tão grande relevo urge que correspondam medidas de efectivo alcance. Planos, projectos e discursos tivemos já os bastantes e até de mais. É preciso sair do reino das palavras para o terreno das acções. O que se tem feito não basta, nem pode satisfazer: todos o pensam, ainda que nem todos o digam. Mas a grande maioria da nação pensa que é preciso ensinar todos os portugueses a ler no mais curto prazo!

Contribuir para a rápida liquidação do analfabetismo não significa mais planos inúteis, mais projectos frustrados, mais discursos palavrosos. O problema está à vista de todos e a solução também. São necessárias mais escolas e mais professores para as crianças em idade escolar; mas também são necessários cursos móveis, — diurnos e nocturnos, para adultos analfabetos. Claro que uma acção eficaz e rápida implica menos «burocracia» e mais dedicação, menos «formalidades» e mais acção pedagógica. Mas os grandes males querem grandes remédios. E o povo português tem o direito de se libertar da chaga do analfabetismo no mais curto prazo. Eis porque julgamos nunca ser excessiva a insistência neste magno problema nacional — um dos que aguardam mais instante solução; eis porque julgamos um dever da imprensa periódica interessar-se por ele denodadamente, na certeza de assim pugnar pelos interesses vitais do país.

II — O problema da cultura popular é um problema de alfabetização, mas também de bibliotecas.

O objectivo é um só: elevar o nível cultural do povo; as frentes de ataque é que são duas: contra o analfabetismo, por um lado; contra a inexistência de bibliotecas, por outro. E, se pensarmos bem, logo veremos que as duas frentes da batalha da cultura são comunicantes. Entre uma e outra, estabelecem-se relações de complementaridade da maior importân-

cia. Que adiantará ensinar todos os portugueses a ler, se lhes não dermos condições de leitura depois? E que adiantará criar uma vasta rede de bibliotecas, — se a maioria da população as não puder frequentar por ser analfabeta?

Há, de facto uma verdadeira interdependência no que se refere a analfabetismo e bibliotecas. Podem delinear-se e executar-se os mais grandiosos planos de extinção do analfabetismo. Mas se nesses planos não entrar um alargamento do número de bibliotecas existentes (em proporção com as necessidades) nada de realmente eficaz se terá feito pela cultura popular. Ensinar a ler, escrever e contar não é bastante. Importa que a todos os cidadãos sejam dadas oportunidades de aperfeiçoamento profissional, de formação de cultura e de preparação cívica. E as bibliotecas são os centros por excelência onde os autodidactas poderão suprir pelo seu próprio esforço as insuficiências e as lacunas do ensino primário elementar e onde as forças jovens da cultura do país poderão encontrar meios indispensáveis à sua tarefa imensa de revisão crítica e actualização construtiva. A história da organização da cultura popular nos países mais adiantados mostra-nos à saciedade a função insubstituível desempenhada pelas bibliotecas no progresso da eficiência produtiva e do nível cultural dos povos. Frizemos, pois, que, se é necessário e urgente alfabetizar, não é menos urgente, nem menos necessário organizar as biblio-

tecas públicas num país onde pràticamente elas não existem.

A necessidade de integrar a organização das bibliotecas públicas no plano vasto da liquidação do analfabetismo em curto prazo é um imperativo irrecusável. Atentemos em que há relações determinadas entre a escola e a biblioteca. A biblioteca pode auxiliar em muito o trabalho do professor primário, porque pode permitir aos alunos fazerem progressos por si mesmos: a biblioteca pode ser uma segunda sala de aula, onde o aluno adquira hábitos de concentração do espírito. Por seu turno, o professor pode ser muito útil à biblioteca, incutindo no espírito dos alunos o gosto da leitura, a paixão da documentação séria e a consciência do valor das bibliotecas como instrumentos de auto-aperfeiçoamento. O contacto constante entre a biblioteca e a escola tem sido largamente preconizado. Visitas semanais, ou quinzenais, do professor e dos alunos à biblioteca, servindo simultâneamente a obra escolar e a propaganda bibliotecária, só poderão contribuir para o progresso da cultura popular. Nem de outra maneira se entendem as coisas lá fora, onde estas visitas se praticam de há muito.

Mas tudo isto pressupõe professores educados na utilização de bibliotecas e bem conscientes do valor que elas representam para o trabalho pedagógico. Ora, como é isto possível se a maioria dos professores primários nunca encontrou, durante a

sua preparação, uma organização bibliotecária mesmo deficiente em que pudesse praticar nestes princípios? Este problema, que está ligado ìntimamente à organização das escolas normais, é apenas um dos muitos que se levantam a respeito da interdependência da biblioteca e da escola. Ao fim e ao cabo, o que importa é compreender hoje, e no mais curto prazo, o que há cinquenta anos Jules Férry tão bem compreendeu: «podeis fazer tudo pela escola; mas, se nada fizerdes pelas bibliotecas, nada tereis feito».

III — A cultura não deve ser considerada um luxo, um dom extra dos indivíduos, mas um complemento indispensável a todo o homem para que ele possa ser um homem completo. Saber ler, escrever e contar é já alguma coisa; mas a cultura é bastante mais do que isso. Um homem culto é um homem habilitado a compreender o seu tempo e a viver uma vida completa, muito para além da mera satisfação das necessidades primárias. Homem culto é o homem dotado de um esquema teórico, que lhe serve de guia da acção. Por isso se deve estimular a cultura do maior número. Por isso se deve pugnar por uma organização cultural, a mais vasta possível, mesmo que para isso seja necessário combater os interesses mesquinhos daquela minoria que veda o acesso das massas à cultura em nome de preconceitos de casta.

A cultura tem de ser para todos, sem distinção

de classe. A ideia estreita de uma minoria, acerca dos perigos de educar o povo deve ser combatida sem tréguas, para que Portugal possa sair do atraso em que se encontra. O sistema do ensino existente é impotente para liquidar o analfabetismo e abrir a todos o acesso à cultura: não há cursos populares nocturnos, nem escolas móveis para adultos analfabetos; o ensino técnico, aí onde existe, funciona em condições deficientíssimas; não existem bibliotecas públicas em número suficiente; não há palestras, conferências e exposições para o povo; o sistema das bolsas de estudo nuns casos não existe, noutros é rudimentar.

A realidade é esta; mas pode deixar de ser esta, se soubermos empreender, com inquebrantável energia, uma campanha construtiva em prol da cultura popular. É urgente e indispensável criar condições para que num reduzido número de anos a cultura do nosso povo permita comparações com o estrangeiro. Tal como as coisas estão, requerem-se medidas de emergência corajosamente aplicadas. Não devemos esperá-las da burocracia das repartições oficiais, rotineira por formação, habituada a cingir-se à letra das leis e das circulares, sempre peada pelas tradicionais faltas de verba. Medidas de emergência, ousadamente aplicadas, só podem esperar-se de homens decididos, com espírito de dedicação à causa da cultura popular e com liberdade de movimentos perante os preconceitos nefastos. Mas, por melhores que sejam os homens, nada podem fazer

isolados, fora dos grandes movimentos colectivos, daqueles movimentos alicerçados na unidade de objectivos.

É, pois, necessário que todos quanto se interessam pela cultura popular, a despeito das divergências de opinião noutros domínios, se congreguem em qualquer organismo de fins educativos, para trabalharem pela cultura popular. Cursos populares nocturnos, mais escolas primárias, melhor ensino técnico, muitas mais bibliotecas, palestras, conferências e exposições; amplo sistema de bolsas de estudo; — eis o que é necessário e possível.

Haverá neste país homens em número suficiente para lutar pela necessária organização cultural? Existem homens em número suficiente e estão dispostos a todos os sacrifícios. Alguns deles toda a sua vida têm sido apóstolos da cultura do povo. Outros, mais novos, têm procurado por todos os meios difundir a cultura e o amor da instrução. Portanto homens não faltam. Está assegurado um largo capital de boa vontade. O que é urgente é sair da inacção, mobilizando todas as reservas de espírito de sacrifício.

Os mais dotados de meios poderão conceder subsídios pecuniários para a construção de novas escolas ou poderão ceder edifícios para a instalação de cursos nocturnos; os alunos dos cursos superiores poderão exercer o magistério aos domingos (facultativamente) e durante dois meses das férias grandes (obrigatòriamente, se o Estado o decre-

tar) [1]; os publicistas de espírito progressivo poderão pôr a sua pena ao serviço da iniciativa, etc.

O problema da organização cultural é um problema básico para o progresso do país. Que vale falar em electrificação e em industrialização, em mecanização da agricultura e em organização moderna do trabalho fabril sem que paralelamente se criem os quadros humanos indispensáveis, sem que a técnica moderna possa ser utilizada por trabalhadores preparados e conscientes? Se precisamos de actualizar, renovar e desenvolver o nosso equipamento de capitais, não esqueçamos o capital humano,

---

[1] Entre outras razões, podem apresentar-se as seguintes em justificação da obrigatoriedade:

a) um mês de férias de verão é bastante para os alunos dos cursos superiores, que beneficiam de 15 dias de descanso pelo Natal e de outros 15 pela Páscoa;

b) as chamadas «férias grandes» são, na prática, tão grandes que se estendem normalmente desde o meado de Junho ao princípio de Novembro, representando aproximadamente três meses e meio de completa ociosidade;

c) para além de um mês de repouso total, o verdadeiro descanso para trabalhadores intelectuais consiste em variar de trabalho;

d) um trabalho docente de duas ou três horas por dia não representa tarefa excessiva;

e) há vantagem em que todos os alunos dos cursos superiores liguem a teoria à prática, com um fecundo banho de realidade durante dois meses das férias escolares de verão.

Veja-se a sugestão da obrigatoriedade em Capitão-Tenente Pires de Matos, *Revolução ou Evolução Económica?*, Editora Marítimo-Colonial, L.da, Lisboa, 1944, pág. 116.

que é o mais valioso de todos, — aquele que em última análise decide de tudo, porque é ele que faz a história dos povos. Devemos empenhar todos os esforços no sentido de uma vasta campanha nacional em prol da cultura popular. Esta campanha, é necessária e urgente. É possível também. Não faltam ideias, nem planos, nem métodos, nem vontades decididas. O que falta é agir. Um país com cerca de três milhões e meio de analfabetos tem de se decidir por processos rápidos e práticos de combate ao analfabetismo. Esses processos existem e não faltam pessoas para os pôr em movimento. O que é necessário é agir. O que podia fazer-se por meio de palavras está feito. O que é urgente são realizações, quer dizer: cursos, professores, escolas, palestras, livros, subsídios pecuniários, bolsas, etc. Não podemos esperar dos esforços do Estado apenas o que pode ser poderosamente fomentado pela iniciativa particular também.

Num país onde existem, em grande número, instituições de fins culturais; num país onde se publicam jornais e revistas que mostram interessar-se pela cultura popular; num país onde os apóstolos da cultura e da educação do povo não são raros como se julga; num país onde a juventude sempre se mostra interessada pelos problemas de real interesse (mesmo quando a pretendem desviar para fossilizações aberrativas); — não será possível formar um organismo votado à propugnação e realização parcial das soluções de emergência que se

impõem? Um tal organismo poderia chamar-se, por exemplo, «Liga Nacional de Cultura Popular», — mas, evidentemente a designação é o que menos interessa.

Janeiro, 1946.

A FILOSOFIA DE LEONARDO COIMBRA

(Breve comentário a propósito de um livro de José Marinho)

Os estudos filosóficos em Portugal continuam na infância. É prova sobeja disto mesmo, por um lado, o facto de um livro como *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, de José Marinho [1], não ter dado lugar a qualquer discussão significativa e, por outro, o pé em que continua a ser colocado o «problema Leonardo Coimbra», pedra-de-toque tradicional nas escaramuças ùltimamente pouco acesas entre racionalistas de velho estilo e intuicionistas intransigentes.

Para além do que se tem escrito e discutido, acima de polémicas e *parti-pris*, um facto permanece:

---

[1] *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Introdução ao seu estudo, colecção «Estudos e Críticas», Livraria Figueirinhas, Porto, 1945, 198 págs.

Leornardo Coimbra não pode ignorar-se, porque muitos anos depois do período mais influente do seu magistério uma equipa de discípulos continua a manter viva a chama dos ensinamentos do mestre. Sem dúvida, isto não se dá fortuitamente. Se Leonardo Coimbra não passasse de um burlão intelectual, como já se pretendeu, não encontraria tão fàcilmente em José Marinho, Sant'Anna Dionisio, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro e outros, fáceis presas de não se sabe ao certo que artimanhas de mistificador. Nos anos que vão passados sobre o período de escolaridade universitária destes autores todos eles viveram, estudaram e reflectiram. Se ao fim e ao cabo, uns mais vincadamente do que outros, mas *todos*, continuam a venerar, *como discípulos* o antigo professor da Faculdade de Letras do Porto, então devemos desde logo suspeitar de que temos algo que investigar no «caso Leonardo Coimbra». Quando estes fenómenos se dão na cultura de um país é pueril pretender explicá-los de maneira primária, não analisando as realidades com olhos de as compreender. Neste sentido, o presente trabalho de José Marinho é uma humilhação infligida, com patente orgulho, aos autores mais representativos do nosso racionalismo tradicional, de feição idealista.

O que mais vivamente impressiona o leitor, no livro de José Marinho, é a verificação de que, com exaustivo esforço especulativo, o autor conseguiu finalmente *expor* as linhas gerais do pensamento de Leonardo Coimbra e provar, se não que Leonardo

Coimbra foi um pensador acessível, pelo menos que Leonardo Coimbra tinha *ideias definidas* sobre problemas capitais e que pelos prolongamentos subterrâneos dessas ideias vem a descobrir-se estar intimamente ligado aos nossos escritores de filosofia anteriores e (o que lhe confere um lugar àparte como expoente de tendências históricas) à corrente da decadência da filosofia idealista contemporânea.

Não me parece ocioso sublinhar a importância deste resultado: com efeito, a partir deste livro de José Marinho, estão preenchidas as condições para se situar em termos apropriados o «caso Leonardo Coimbra». Diga-se de passagem que já ia sendo tempo de os *discípulos* se explicarem. Por outro lado, é altura de pôr em evidência o significado profundo do famigerado «problema leonardiano» que, em última análise, é redutível ao tipo conhecido e estudado de casos análogos do estrangeiro, descontadas as peculiaridades individuais e nacionais.

Leonardo Coimbra soube ser o herdeiro de uma ténue, mas efectiva, tradição filosófica que vinha de Antero e Bruno e soube reflectir, numa construção filosófico-poética arrevesada, a crise profunda e final da filosofia idealista. Foi o porta-voz nacional da metafísica e do idealismo, nas formas angustiosas e desesperadas que a metafísica e o idealismo assumem de Bergson a Husserl, de Chestov e Kirkegaard a Heideger (e, em certo sentido, de Dostoiewski ao *sur-réalisme)*. Metafísica do movi-

mento e metafísica do nada, filosofia do desespero e filosofia da angústia; sado-masoquismo com arsenal especulativo, eis o que nos dão como *filosofia*, para o homem moderno, os discípulos de Leonardo Coimbra, desde um Delfim Santos, intimamente embrenhado em filosofias alemãs de duvidosos intentos até um Álvaro Ribeiro, apóstolo de uma mesquinha e retrógrada «filosofia portuguesa», passando por um Sant'Anna Dionísio adversário do poder da ciência, ou por um José Marinho, discípulo ortodoxo do mestre, autor de afirmações como estas:

> «A filosofia não tem seu início no contacto com os livros, ela tem seu início no sentido do enigma que é o homem para si mesmo. E não é a ciência aprendida, nem a erudição livresca quem o sente, mas o espírito íntimo e solitário» (pág. 20). «A filosofia é um acto de conhecimento cuja raiz é o sentido enigmático do ser de que a inquietação é dramática forma» (pág. 22, nota).

Se a crítica filosófica em Portugal não se dispuser a tomar a sério, e muito a sério, esta «filosofia», estudando as condições históricas do seu aparecimento, esmiuçando-lhe as contradições internas e *superando-a* no verdadeiro sentido da palavra, isto é, por meio de uma análise profunda e séria, então mal irá à filosofia entre nós e ao estudo, urgente e indispensável, da ideologia portuguesa nas suas múltiplas formas. Uma concepção do mundo, como a metafísica do desespero não se combate com a simples acusação de que é um

amontoado de frases sem sentido; *supera-se* pela lucidez dialéctica, pela crítica profunda, que estuda a determinação histórica da ideologia, descarna as suas contradições íntimas e analisa a própria reacção dela sobre as condições reais que a originaram.

Ora, — é bom não esquecer — este tipo de crítica filosófica não é possível dentro dos quadros do racionalismo idealista tradicional: não por incompatibilidade básica entre clareza diáfana e obscuridade torturada, mas por impossibilidade de superar o idealismo com premissas idealistas e de ir além da metafísica com pressupostos metafísicos. Só o racionalismo moderno pode empreender a crítica fecunda desses produtos do espírito contemporâneo em que a «consciência doente» se atormenta em busca de uma saída e acaba por contentar-se com um estado de falsa lucidez na angústia que toma o nome de *existencialismo*, «filosofia da vida», etc., e a que, entre nós, Leonardo Coimbra chamou *creacionismo*.

Naturalmente, os discípulos de Leonardo Coimbra, por isso mesmo que são discípulos, não vêem com bons olhos a integração do seu mestre no quadro geral da decadência da filosofia idealista contemporânea. E quem pretende que acima de tudo importa pensar com *autonomia* e independência e procurar a verdade sem subordinação à «cultura» e à «erudição livresca»; quem se consola habitualmente do desespero no exercício excitante de um subjectivismo especulativo que pretende tudo cons-

truir pela reflexão filosófica individual — e é esta a essência do *creacionismo;* — não suporta que lhe invoquem a ciência e as investigações construtivas dos melhores filósofos, os defensores do «racionalismo moderno».

No entanto, para além dos discípulos de Leonardo Coimbra (e das limitações ideológicas que os definem) estão os jovens que se consagram aos estudos filosóficos e está a marcha ascendente da história do nosso país. Por isso pode estar-se certo de que, mais dia menos dia, o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra encontrará na jovem geração o crítico capaz de o integrar na história da nossa ideologia e capaz de o superar nas suas limitações idealistas e metafísicas.

Agosto, 1946.

«POR TIERRAS DE PORTUGAL»

Notas a Unamuno

Até há pouco, o livro de Unamuno que menos aparecia nas livrarias portuguesas era esse famoso *Por Tierras de Portugal y de España*, que há dias — finalmente! — pude adquirir.

Àqueles para quem Miguel de Unamuno é, espiritual e ìntimamente, apenas *D. Miguel;* àqueles para quem o professor de Salamanca vale na medida em que foi sempre polìticamente insatisfeito e filosòficamente insólito, ao mesmo tempo que intuitivo adivinhador das verdades imediatas da alma peninsular; a esses — digo — *Por Tierras de Portugal* merece quase sempre a referência crítica de livro profundo, depoimento indispensável para a compreensão da «psicologia portuguesa». Em boa verdade, há mais de dez anos que ouço tratar este livro como obra capital para nós, portugueses, nos auto-esclarecermos, — esquisita menção que, nos raros fiéis às sinuosidades de Unamuno, se confunde com um apreço sem limites.

Por isso mesmo, li o livro com um interesse palpitante, em que se misturava à curiosidade crítica aquele indefinível sentimento do nacional de um país, ao ver a sua pátria julgada por um estrangeiro incerto e de opiniões «temperamentais».

Curiosa aventura esta de acompanhar Miguel de Unamuno — *por tierras de Portugal* (1), a 38 anos de distância, embora — é verdade! — sem o aceitar prèviamente como príncipe da mágica intuição. Direi francamente: tomando-o apenas como um professor de grego, que fazia versos, vinha ao nosso país todos os anos tratar de dividendos (2) e escrevia sobre Portugal crónicas pagas para *La Nacion*, de Buenos-Aires. Que outros o leiam com olhos postos na sua torturada inquietação metafísica! Eu li-o assim, desprevenidamente, com olhos fixos no que logro saber do que era o Portugal de há quarenta anos. É menos «filosófico», mas é mais concreto. E tem a vantagem certa de nos poupar o perigo de tomarmos Unamuno pelo que êle não é: — um escritor para ler com os olhos em alvo.

Desconfiemos dos que escrevem acerca de um país com a frivolidade amena com que passeiam

---

(1) N.º 221 da «Colección Austral», Espasa Calpe, S. A., Buenos-Aires — México, 2.ª edição.

(2) «...voy por lo menos una vez al año a Oporto, a cierta asamblea ferroviária» (carta de Unamuno a Manuel Laranjeira, de 19-VIII-1908, nas *Cartas* de Manuel Laranjeira, Portugália Editora, Lisboa, 1943, págs. 169-170).

depois das refeições. Como há-de admitir-se que, no ano de 1907, um intelectual responsável, escrevendo sobre o nosso país, lançasse ao papel ligeiramente imagens românticas e ridículas, forçadas e injustas? Um exemplo:

> *«Represéntaseme Portugal como una hermosa e dulce muchacha campesina que de espaldas a Europa, sentada a orillas del mar, con los descalzos piés en el borde mismo donde la espuma de las gemebundas olas se los baña, los codos hincados en las rodillas y la cara entre las manos, mira cómo el sol se pone en las águas infinitas. Porque para Portugal el sol no nace nunca: muere siempre en el mar que fué teatro de sus hazañas y cuna e sepulcro de su glorias»* (1).

Que ideia pode fazer-se da profundidade de um ensaísta que cortantemente afirmava:

> *«El culto del dolor parece ser uno de los sentimentos más caracteristicos de este melancólico y saudoso Portugal»* (2).

Quase quarenta anos de distância no tempo, ou tornam um livro mais actual do que nunca, ou o envelhecem até ao esquecimento. Qual o destino deste livro? Ainda em 1941 teve uma edição de «bolsillo» na América Latina e já em 1944 foi de

---

(1) Ed. cit., pág. 10.
(2) Pág. 11.

novo reimpresso em edição do mesmo tipo. E, no entanto, a obra não tem *actualidade*, nem mesmo creio que alguma vez a tenha tido.

Por Tierras de Portugal y de España inclui doze crónicas relativas a Portugal ([1]) que constituem no seu conjunto, através de notas soltas desarticuladas — «comentarios y soliloquios» ([2]) — um típico ensaio unamuneano. O método do livro não é a *reportagem*, baseada na observação directa, no inquérito de largo alcance e no estudo documentado. Unamuno não segue um caminho objectivo, de contacto com as realidades do país. Adopta um processo subjectivista de impressões fugazes, de induções instantâneas de que extrai rasas de prosa carnuda de imagens e corolários hiperbólicos — uma amplificação oca e sensaborona.

([1]) Os títulos dessas crónicas, que somam cerca de 90 páginas, são os seguintes: *Eugénio de Castro; La Literatura portuguesa contemporânea; «Las sombras» de Teixeira de Pascoais; Epitáfio; Desde Portugal; Las ánimas del purgatório en Portugal; La pesca de Espino; Braga; o Bom Jesus do Monte; Guarda; Un pueblo suicida; Alcobaça.* Os vários artigos escalonam-se de Março de 1907 a Dezembro de 1908. Mas a reunião deles em volume data de 1911, tendo sido a 1.ª ed. na «Biblioteca Renascimiento» de V. Pietro e C.ª, editores de Madrid.

([2]) Em 9-VII-1908, escrevia Unamuno a Manuel Laranjeira: «Mientras preparo mi libro sobre Portugal, que será una série de comentários y solilóquios sobre lo que ahi he visto y oido y sobre lo que en autores portugueses he leido...» (*Cartas* de Manuel Laranjeira, pág. 176).

As fontes de informação que Unamuno utiliza são principalmente: passeios turísticos, horas de inspirada meditação nostálgica (solilóquios), sugestões da interpretação de textos literários e informações avulsas de «homens de letras». Com estes elementos um espanhol, — professor de grego, poeta e «filósofo»,— traça analogias, paralelos e contrastes com a Castela, a Galiza e a Catalunha; fixa linhas de continuidade arbitràriamente fundadas em obras literárias de épocas diversas; despreza o país real e cria o *mito* de um Portugal ao mesmo tempo lamentável e simpático, atraente e obscuro ([1]).

Este *mito* reflecte directamente a influência da obra «pessimista» de Oliveira Martins, dos *Gatos*

([1]) «...ese hermosísimo y desgraciado Portugal» (pág. 10); «Portugal parece la patria de los amores tristes y de los grandes naufragios» (pág. 10); «eso pueblo sufridor y noble» (pág. 16); «...aqui la mendicidad, la pordioseria, es una institución más enraizada y más extendida aún que en España (pág. 37); «...el portugués no es artista» (pág. 38); «...este ambiente blando y triste...» (pág. 39); «quando me encuentro en España con alguno español jeremíaco, pesimista, *aportuguesado*, que se complace en ponderar y exagerar los males de la patria...» (pág. 42, itálico meu); «y qué pasta para un pueblo hay todavia aqui! que vitalidad la de esta gente! y que prolíficos, cielo santo! (...) sumisos hasta quando se rebelen (...) tienen la cólera del ciervo o la del carnero, que les lleva a actos de violencia frenética» (pág. 42); «aqui hay culto a la muerte, al olvido, a la paz última» (pág. 42); «y, sin embargo, Portugal merece ser estudiado y conocido por los españoles (pág. 16)...

de Fialho [1], das confissões desanimosas de Manuel Laranjeira e dos comentários sarcásticos de Junqueiro. É um pequeno e inofensivo mito — dirão alguns; mas tem contribuído muito substancialmente para criar, no mundo hispano-americano, uma ideia falsíssima acerca dos portugueses. Na contra-capa da edição que tenho presente, os editores fizeram a propaganda da obra com estas palavras:

> «Sabido es que Unamuno cruzaba la frontera, la leve raya que separa a Portugal de España acompañado por el gran poeta portugués Guerra Junqueiro y en tal compañia *adquirió la clave confidencial del alma y paysage portugués.*»

O toque imaginário do mito é que confere ao livro de Unamuno a *sedução* das construções incríveis, mas aparentemente coerentes na sua própria incredibilidade.

Quem poderá ainda hoje suportar que se descreva um país a golpes de intuição, alimentada de

---

[1] «He leido buena parte de *Os Gatos* de Fialho. Hay cosas de grande fuerza, como lo referente á la muerte de D. Luis y la coronacion de D. Carlos, pero el esfuerzo por ser violento, en la rebusca de la metáfora que más hiera y en otras cosas, se descubre a un impulsivo. La fuerza de Fialho, — que es fuerza — me parece fuerza de debilidad, como la de un ataque epiléptico. Usted me entiende. Pero me alegro haberlo conocido, pues me parece típico» (Carta a Laranjeira de 9-VII-1908. Nas *Cartas* cit., pág. 176).

ignorância, e a rasgos e fulminações humorais de pura *charla*?

Veja-se esta passagem a propósito do atentado de Buíça e Costa, que em 1908 conduziu à morte do rei e do príncipe real:

> «El pueblo portugués tiene, como el gallego, fama de ser un pueblo sufrido y resignado, que lo aguanta todo sin protestar más que passivamente. Y, sin embargo, con pueblos tales hay que andar-se con cuidado. La ira más terrible es la de los mansos.»

E vem depois o paralelo entre os anarquistas da Catalunha e os da Galiza, com o desenvolvimento da teoria de que os primeiros lançam bombas, mas não se batem em campo raso, ao passo que os operário de La Coruña

> «han andado una vez, a consequencia de una huelga, a tiro limpio en las calles.»

Ora Buíça e Costa operaram a peito descoberto. Tudo se explica: «la sangre portuguesa es la misma sangre gallega» (1).

O mito do Portugal lamentável e simpático é, no fim de contas *um mito fundado no sangue:* um mito racista.

Quem pode tomar a sério um autor que, a par

---

(1) Pág. 34.

de afirmações categóricas, exibe uma duvidosa modéstia, que só faz ressaltar o seu orgulho louco? Leia-se o que segue:

> «...uno y outro, el rey [D. Carlos] y su ministro [João Franco] desconocían a su pueblo. Lo cual nada tiene de estraño, porque lo desconocían — y siguem tal vez desconociéndo — los más de los portugueses europeizantes o europeizados, y *no lo conocemos tampoco muchos que llevamos algún tiempo fijándonos en él y haciéndolo objeto de parte de nuestro estudio*» (¹).

Não acreditemos nesta grossa *broma*. D. Miguel de Unamuno não era da mesma opinião todos os dias, nem a todas as horas — que digo eu? — nem mesmo a todos os minutos: duas páginas depois da passagem transcrita, em que confessa não conhecer o povo português, não se coíbe de aludir uma vez mais, serena e planamente, a

> «ese pueblo dulce, apacibre, sufrido y resignado, pero *lleno de pasión*» (²).

E a «definição» do povo português concretiza-se 53 páginas adiante:

> «...este pueblo, que moteja de duro y áspero al castellano, es mucho más duro, mucho más áspero que él. La

---

(¹) Pág. 33. O itálico é meu.
(²) Pág. 35.

blandura, la *meiguice* portuguesa, no está sino en la superficie; rascadla, y encontraréis una violencia plebeya que llegará a asustaros. Oliveira Martins conocía bien a sus compatriotas. La blandura es una máscara. El lenguaje de la prensa sobrepuja aquí en violencia a todo lo más violento que se escriba en España. [...] Éste es un pueblo, no solo sentimental, sino apasionado, o mejor dicho, antes apasionado que sentimental. La pasión le trae a la vida, y la misma pasión, consumido su cebo, lo lleva a la muerte» (1).

Conclusão a tirar? O povo português é lastimoso e lastimável — essa é *a sua essência*, segundo Miguel de Unamuno. E por isso não admira que, de onde em onde, no livro aflorem nítidas palavras de desdém pelas coisas portuguesas e uma certa sobranceria mal dissimulada de espanhol, que no fundo desdenha despeitadamente da nossa independência nacional:

«...hablando de la invención de la fiesta del 1 de diciembre, en la que estalla la retórica anticastellana, escribió [Oliveira Martins]: «De ahí vino a encender-se en el corazón del pueblo pasivo, y en provecho de la intriga política, un ódio arcaico, absurdo, tal vez responsable de futura sangre inocente derramada, si un dia los vaivens del equilibrio europeu hiciesen que España nos conquistara». Leo estas líneas y las que le siguen — estas outras creo no deber traducirlas ahora al castellano —, y *me pongo a pensar en la agorera suerte de esta nación tan poco naturalmente formada*, y a la vez agólpanseme a las

(1) Pág. 89.

mientes dolorosos pensamientos sobre lo que en nuestra España está hoy ocurriendo. Portugal y Catalunha! Que mundo de reflexiones no provoca en un español el juntar estos dos nombres!» (1).

«...*atravesé la frontera, que por esa parte no se señala ni por rio, ni por montaña, ni por demarcación alguna natural.* Atravesé la frontera; a los dengosos acentos de la triste habla portuguesa sucedieron los recortados de la recia habla castellana. Ya de noche, pasé junto a Ciudad Rodrigo, que es la Guarda española de la frontera, y que aún conserva las murallas — unas ridículas e inofensivas murallas —, de que en la Guarda portuguesa no quedan sino menguadíssimos restos» (2).

«Dentro de unos dias, el 1 de diciembre, celebrarán las fiestas de la restauración de su nacionalidad, de haber sacudido la soberania de los Felipes de España. Al dia siguiente volverán a hablar de bancarrota y de intervención extranjera. Pobre Portugal!» (3).

«Hay en la sala [no mosteiro de Alcobaça] un gran calderón que el inevitable guardián-cicerone, que acudió al oir resonar en la soledad pasos, me dijo haber sido tomado a los castellanos en Aljubarrota. Me asomé a sua brocal; estava vacío» (4).

Talvez que os aspectos claramente negativos do livro de Unamuno constituam o principal mérito da obra para os enamorados da «fenomenologia», da «filosofia da vida» e do «existencialismo» — esses produtos gangrenados do pensamento filosófico que

(1) Pág. 43. O itálico é meu.
(2) Pág. 81. O itálico é meu.
(3) Pág. 89.
(4) Pág. 90.

o nazismo mobilizou para a luta ideológica contra a ciência, o racionalismo e a cultura criadora. Pois não é o Unamuno de *El Sentimiento Trágico de la Vida* catalogado na estirpe metafísica dos Kirkegaard (1) e Heidegger, isto é, na tendência, entendida em sentido geral, de atribuir à cega experiência individual imediata o valor máximo para a compreensão do mundo e da vida, à margem da experiência histórica e da ciência? (2).

Concretamente, é a «sociologia da cultura» de Max Scheller que Unamuno antecipa, sem o saber, em *Por Tierras de Portugal*. Refiro-me àquela «sociologia» que se vai toda nos descontos metafísicos e que nem mesmo no nome conserva apego à realidade social (3). Para quantos se extasiam

---

(1) Em *Por Tierras de Portugal y de España*, Unamuno escreve a propósito de Antero: «...con sus hermanos Obermann, Thomson, Leopardi, Kirkegaard — no mas intensos en la desesperación que él...» (pág. 84).

(2) Neste mesmo livro, Unamuno invectiva a ciência (para cujo progresso nunca contribuiu) em termos que não deixam dúvidas: «...la trivialidad del cientificismo, mas o menos alcanesco [alusão às edições Félix *Alcan*]» (pág. 40). E esta barbaridade revoltante, que denuncia uma estreita mentalidade de casta: «*Si; esta seudociencia, este cientificismo progresero es peor, mucho peor que ese fatídico ochenta por ciento de analfabetos sobre que tanto declaman los cientificistas afrancesados portugueses*» (pág. 40).

(3) A ideia básica da *sociologia da cultura* é, em substância, esta: cada época histórica e cada totalidade cultural tem a sua própria «razão aprioristica», a sua maneira própria

perante os prodígios de quinta-essência «sociológica» (!) de tais indagações abstractas, o livro de Unamuno tem o mérito de transmitir algumas decepções elementares. Para quantos andem em busca da «essência do português», do «espírito português» ou forcejam saber se «o português», tomado abstractamente, tem ou não vocação filosófica, se é ou não «essencialmente lírico», se é *por índole* triste ou alegre, o estudo das afirmações gratuitas de Unamuno deve ensinar algumas noções importantes. E, antes de todas, esta: a *essência* de um país, desligada das condições e vicissitudes históricas desse país, é apenas um tema de *ensaísmo no vácuo*. A «essência» de um país, obtida por meio da intuição de *videntes* raros, é coisa que não existe, a não ser na cabeça dos representantes do pensamento decadente e autofágico.

Aqui temos um exemplo:

> «La cuerda del dolor es la que más y mejor suena en la poesia portuguesa, que es la poesia doliente y dolo-

---

de apreender o mundo, a sua própria maneira apriorística de intuição, de pensamento, de preferência, de amor, etc. A tábua de categorias estabelecida por Kant é apenas o sistema categorial de uma época particular da cultura da Europa ocidental e a ética kantiana não é senão a descrição do *a priori* moral, do «Ethos» particular da Prússia. Cfr. Georges Gurvitch, *Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande (E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann e M. Heidegger)*, Paris, Bibliotèque d'Histoire de la Philosophie, 1930, pág. 130.

rida. En el primero dos los ascéticos portugueses, Fray Thomé de Jesús, brilla un sutilíssimo ingenio para refinar los dolores — véase sus *Trabalhos de Jesús* — ; el poema de Guerra Junqueiro *Pátria* es un poema de dolor, y un poema de dolor es la *Constança* de Eugénio de Castro. Entre las composiciones del libro de Teixeira de Pascoais hay una, *A sombra da Dor*, la sombra del dolor, profundamente portuguesa [...] uno de los más hermosos sonetos de Antero de Quental es *El Amor y la Muerte*» (¹). «Este tono de tristeza, ya os lo dije otra vez, es característico de la literatura portuguesa. Lo encontrais diluido en las vagarosas soñaciones de António Nobre, que tanto influyó en un tiempo en la juventud portuguesa; aquel António Nobre, autor de un soneto, de un soneto de la más amarga desesperanza patriótica; de aquel soneto que acaba: «Amigos, qué desgracia haber nacido en Portugal!» (²).

O «culto da dor» e a «corda da dor» parecem a Unamuno um dos sentimentos mais característicos dos portugueses e da sua literatura. E esta pseudo-constante histórica, frustemente apoiada numa sequência que conta Tomé de Jesus, Antero de Quental, Guerra Junqueiro, António Nobre, Eugénio de Castro e Teixeira de Pascoais, é apresentada ao leitor, de maneira clara, como *uma constante psicológica* (³). O «culto da dor» é característico dos portugueses: eis a captação da «essência»! *Fenome-*

(¹) Pág. 27.

(²) Pág. 18.

(³) «...el alma dolorosa y soñadora de Portugal» (pág. 12).

nològicamente, com esta «essência» a descoberto. Unamuno constrói toda uma sociologia dedutiva do caso português. E, por isso, este achado primeiro, que fica à epiderme de um povo, será o pilar teórico e o refrão estilístico nas suas deambulações metafóricas através da «alma portuguesa». E por aqui se descobrirá como, ao fim e ao cabo, é na verdade um conjunto de «solilóquios» este livro de Miguel de Unamuno. Considerações de psicologia, sociologia e ética, como ele pretendeu em carta a Laranjeira (1)? Nada disso: verbalismo fácil, jornalismo sobre o joelho, paradoxo e *mito* a suprir conhecimento e crítica.

Mas como poderia não ser assim? Por minha parte, não me surpreendo; o que estranho é que se pretenda ver em *Por Tierras de Portugal* coisa diferente, sabendo-se o que era Unamuno, social e ideològicamente, à data em que enfiou o rosário dos seus solilóquios sobre Portugal.

O ideólogo típico, que reflecte nas suas criações intelectuais a realidade invertida, de cabeça para baixo (2), não foi capaz de distinguir o povo portu-

---

(1) «Como usted comprenderá, Braga, el Buen Jesús, la pesca, y las ánimas no son más que pretextos para tejer en torno a esos temas un rosário de consideraciones psicológicas, sociológicas y éticas» (*Cartas* cit., págs. 171-172).

(2) Sobre um tema ideológico bastante importante — paralelo entre o ideal conservador e o ideal do liberalismo — escreveu Unamuno a Laranjeira em 9-VII-1908: «A primeros del año voy a Valladolid a dar una conferencia sobre la

guês da minoria dirigente — única responsável pelos males e pelo atraso do país.

E, então, é legítimo perguntar: Qual o alcance de um estudo deste tipo, assente num dado imediato (ou antes: que se tem por imediato, mas que o não é) como o *culto da dor?* Qual o interesse de reflexões que descendem em linha recta de uma impressão de superfície, que não é fundamentada por um sistema de conexões reais, que não é provada com factos, nem explicada pelas condições históricas?

Quando o pensamento circular gira sobre si mesmo e um povo é submetido à digestão intelectual de um «filósofo» como Unamuno, podemos estar certos de que a realidade, a história desse povo é esquecida como coisa inútil.

É preciso dizê-lo claramente: em *Por Tierras*

---

essencia del liberalismo, que podria titular-se: o felicidad o cultura. Porque el sentido conservador es hacer la felicidad de los pueblos, la felicidad paradisiaca que se confunde con el estancamiento y la imbecilidad, y el sentido liberal debe ser sacrificarnos a todos a hacer cultura, a hacer verdad, renunciando a ser felices. En el mundo de la leyenda, el progresso arranca del pecado original, de cuando Adán y Eva probaron del fruto del árbol de la ciencia, queriendo ser como dioses conocedores del bien y del mal. Y la cultura es cara. Haciendo filosofia, arte, ciencia, etc., no se puede rebajar los tributos. Aqui, en España, tenemos que someter y hasta sacrificar la España local (geográfica) y temporal (histórica) a una España universal (cósmica) y eterna, a un ideal» *(Cartas* de Laranjeira, pág. 177). Assim entendia Unamuno, em 1908, a escolha a fazer entre a reacção e o liberalismo!

de Portugal, Unamuno não foi só inexacto, contraditório, superficial, incoerente e verboso. Lançou um manto de vergonha e desprezo sobre o heroísmo, a virilidade e as energias do nosso povo.

Ignorou as lutas nacionais pela liberdade, de 1820 a 1851, os movimentos populares provocados pelo *ultimatum* e a revolta de 31 de Janeiro. Quis fazer «psicologia, sociologia e ética» mas ignorou as razões *históricas* do baixo nível económico, político e cultural do nosso povo, acorrentado a uma economia agrária de traços pré-capitalistas, arcaica e rotineira e subjugado por um analfabetismo esmagador. Estigmatizou o povo português como incapaz de se actualizar històricamente, pelas suas lutas e com o seu sacrifício, com a sua dedicação sem limites e pelos seus próprios meios. E, no entanto, em trinta anos de guerra civil e de lutas pela liberdade, o nosso povo fez andar a roda da história entre nós do feudalismo de antes de 1820 para o capitalismo liberal da segunda metade do século passado. O que era històricamente possível fê-lo o povo. Todos os povos são capazes de vencer o seu atraso, dadas certas condições históricas de agravamento das contradições económicas, de descrédito das castas dirigentes, de experiência política das massas, e de conjuntura interna e internacional. Eis o que esquecem certos admiradores actuais de *Por Tierras de Portugal y España*.

Unamuno, burguês espanhol, fingiu ignorar a situação do camponês da Castela ou do pequeno

rendeiro da Galiza: «via um argueiro no olho do vizinho, mas não via uma tranca no seu». E sabia muito bem lamentar metafìsicamente e, em concreto enxovalhar internacionalmente o nosso povo, vindo a Espinho descansar nos intervalos, ou indo ao Porto participar nessa coisa — nada metafísica — que eram as assembleias ferroviárias, onde certamente não se falava de Kirkegaard, nem do «culto da dor».

A «corda da dor» feriram-na os políticos portugueses da época, estranhos aos interesses do povo, quando a cada passo deixavam transparecer a dúvida premente de que Portugal pudesse conservar a sua independência — pura e simplesmente continuar a existir. O «culto da dor» tinha-o, no século XVI, o teólogo e orador sagrado Frei Tomé de Jesus, que em longos anos de negro cativeiro em Marrocos se evadiu das suas dores forjando uma «mística do sofrimento» (1). Mas ninguém pode negar que o teatro de Gil Vicente é mais representativo do génio do nosso povo do que os refinamentos teológico-místicos de Tomé de Jesus. E Gil Vicente não tinha o «culto da dor». Em *Por Tierras de Portugal* não há uma palavra sobre Gil Vicente!

---

(1) Unamuno escreveu acerca de Frei Tomé de Jesus: «Su libro, todo efusiones liricas y encendidas jaculatorias, es un largo himno — muchas veces difuso y muchas enfático, y de un énfasis más español que portugués — al dolor» (págs. 11-12).

O «culto da dor» tinham-no, no fim do século XIX e nos princípios do século XX, os intelectuais aristocráticos ou aristocratizantes, alheios à miséria do povo, para quem a arte era beco sem saída, uma necessidade de expressão que extravasava em «cristalizações» feudais, patriarcais e burguesas incipientes (1), típicas de um país que em 1892 tinha pública e oficialmente chegado à bancarrota, e cuja classe operária era escassa e desorganizada, e onde o povo trabalhador constituía a besta de carga relegada a um nível sub-humano. Este era o «culto da dor» para o qual Unamuno podia encontrar confirmação, directa ou indirecta, nos seus colóquios literário-políticos com poetas virados para o passado (Eugénio de Castro e Teixeira de Pascoais), com um intelectual a braços com o desespero, como Manuel Laranjeira (2), e na leitura da obra de escritores

---

(1) Da poesia de Eugénio de Castro, por exemplo, escreveu Unamuno esta apreciação inteiramente falsa:

«...*Constança* es su obra más profundamente portuguesa, aquella en que su alma ha conseguido vibrar más al unisono con el alma de su pueblo. Parece como si su mano al escribirla se hubiese convertido en el arpa eólica de su pueblo, vibrando al soplo del alma de éste. La lirica de *Constança* es la más alta y más noble lírica, aquella que, siendo profundamente colectiva es, por eso mismo, profundamente personal» (pág. 9).

(2) Vejam-se as citadas *Cartas* de Manuel Laranjeira — depoimento de um intelectual esmagado pela sociedade do seu tempo, incapaz de encontrar um caminho e arrastado dos páramos do desespero para a solução negativa do suicídio. Una-

portugueses românticamente pessimistas, como Oliveira Martins (1). E, no entanto, a *Pátria* de Junqueiro, poema político, não é um poema de dor mais do que qualquer outro poema de combate escrito por um poeta que se encontre na oposição e procure denunciar um regime caduco, cujos actos irresponsáveis tenham consequências trágicas.

Como o poema anti-imperalista *À Inglaterra* —

> «Ó cínica Inglaterra, ó bêbeda impudente
> Que tens levado tu ao negro e à escravidão?
> Chitas e hiprocrisia, evangelho e aguardente,
> Repartindo por todo o Escuro Continente
> A mortalha de Cristo em tangas de algodão»

— não é um «poema de dor» no sentido de Unamuno, mas um poema de combate: o protesto poético mais incisivo que jamais se escreveu, nas línguas europeias, contra o imperalismo.

---

muno traduziu e transcreveu quase na íntegra uma das cartas de Laranjeira em *Por Tierras de Portugal*. E no prefácio das Cartas de Laranjeira afirmou: «Fué Laranjeira quien me enseñó a ver el alma trágica de Portugal, no diré de todo Portugal, pero sí del más hondo, del más grande» (*ob. cit.*, pág. 20).

(1) O aproveitamento que Unamuno fez das passagens mais lamentosas da obra de Oliveira Martins, se por um lado revela o interesse do professor de Salamanca pelos grandes teóricos do pessimismo nacional, por outro pôs a nu, de maneira chocante, a responsabilidade de Oliveira Martins no descrédito internacional do nosso país e — o que é mais grave — das qualidades e características positivas do nosso povo.

Finalmente, o «culto da dor», que Unamuno julgara perscrutar no povo português, tinha-o o paradoxista de Salamanca dentro de si mesmo — e era um produto das suas irremediáveis e insolúveis contradições, que até à morte não conseguiria ultrapassar.

Em 1911, ano da 1.ª edição de *Por Tierras de Portugal*, Unamuno escrevia a Manuel Laranjeira esta confissão bem esclarecedora:

> «Hoy (17 de Março) se revulve *El Imparcial* contra mi, me dicen, por una carta que escribí al valiente Urzaia, denunciador de los regios chanchulos. Y como me siente ya fuerte y temido y respetado, voy a la liza.
>
> Y todo ello, porqué ocultársele?, para ahogar mis penas intimas, mi creciente desencanto. En breve le enviaré mi *Rosario de sonetos líricos* (en prensa) donde verá mi estado. Grácias que estoy casado y con hijos! Me acuerdo de aquello de Luis Veuillot: *o, mon Dieu, ôtez-moi le désespoir et laissez-moi la douleur!*
>
> Y ello se complica con que creo que mi corazón, el de carne, envejece de prisa. — Los médicos le llaman a esto aprensión, otros neurastenia. Palabras! El brazo isquierdo dolorido de continuo, y hace dos meses, terribles insonnios. Ahora estoy mejor y me cuido. Me ha tomado la presión arterial y un trazado esfigmográfico; tengo un estado hipertensivo. Y como todo cardiópata acaba en neurópata, mis nervios están de punta. Y unas perspectivas lúgubres de que le darán noticia los sonetos.
>
> Que bien me vendria ir al más olvidado rincón de esa su tierra, tan dolorosa pero para mi tan sedante, y acharme al pie de un pino y ver passar las nubes por entre sus ramas!
>
> Pero em vez de eso me enveneno, es decir leo a

Obermann, a Vigny, a Amiel, a Quental, a Kirkegaard, a Pascal, a Thomson... a todos los que passaron con la conciencia del destino.

Por eso voy a luchar. Talvez la desesperación es el escaño de la esperanza. Y en último caso viviré esperando a la esperanza» (1).

Este homem que assim se revelava na intimidade nada escreveu no seu livro que pudesse ajudar o nosso povo a erguer-se do seu atraso. Não criticou com espírito construtivo (nem o podia ter feito, pelas razões que vimos). Desprezou e lamentou.

Na realidade, e concretamente, serviu-se da nossa paisagem, do nosso povo e da nossa literatura como pretextos para exprimir as suas contradições: a sua metafísica e a sua «consciência doente», incapaz de compreender a realidade e de contribuir para a transformar.

Setembro, 1946.

---

(1) *Cartas* de Laranjeira, pág. 181.

CIÊNCIA E FILOSOFIA

A ciência e a filosofia interessam ao homem do nosso tempo porque são do mundo e dos nossos dias, porque face a elas e através delas se tece muito da vida real da época em que vivemos.

A ciência, entendida no seu sentido mais vasto, em que abrange as ciências da natureza e as ciências sociais é, como disse alguém, a expressão teórica sistematizada do domínio do homem sobre a natureza e sobre a sociedade. Nela se fundem e entrelaçam, se completam e ganham mais profundo alcance todas as experiências acumuladas, controladas pelo *test* da prática e coordenadas num sistema, que, embora incompleto e nunca completável sem deixar resto, é a única arma que o homem usa com a certeza de não ser vítima de uma ilusão.

Conhecemos mais da natureza do que se continha na cosmogonia dos sábios de Mileto no século VI A. C., do que sabiam os compiladores do período Alexandrino, ou os cientistas da Renascença, ou os primeiros experimentadores na Idade Moderna ou os

revolucionários da ciência do século passado; sabemos mais da vida social do que Aristóteles concebia acerca das formas de governo, do que os padres da Igreja ensinavam sobre a estrutura da sociedade, do que os filósofos do Direito Natural pensavam dos direitos do indivíduo, do que os mercantilistas viam na economia das nações e do que Adam Smith e Ricardo descortinavam no futuro do sistema capitalista.

A história da ciência é a história do progresso dos conhecimentos humanos, acompanhando a maior soma das experiências históricas e a sucessão gradual dos sistemas sociais. A evolução da ciência e da técnica, quando as estudamos integradas no longo transcurso do progresso histórico, fazem-nos sorrir sem mau humor das intenções regressivas, da estulta pretensão, da ignorância dos que julgam apoucar o nosso tempo acusando-o de «cientismo» e de «idolatria da ciência». A história é a mestra da vida e a história da ciência e da técnica, enquadrada na história de toda a evolução humana, ensinam-nos o único caminho positivo do progresso social e fazem-nos repelir liminarmente os filósofos das trevas, os rapsodos da decadência e os especuladores ambíguos da dúvida e do pessimismo.

É na filosofia — uma filosofia sã e para o nosso tempo — que a ciência encontra o guia teórico indispensável, a síntese orientadora insubstituível para o progresso da coordenação e das inter-relações do saber: o elo de ligação entre os vários comparti-

mentos da ciência. É também na filosofia que os homens encontram a concepção do mundo e da vida, que é uma exigência premente de todas as épocas de encruzilhada. Para situar os problemas e os resolver, para encaminhar a acção e avaliar os seus resultados — a filosofia é o instrumento insuprível, a arma quotidiana do pensamento e da acção. Toda a cultura depende de posições filosóficas, explícitas ou implícitas, e a ciência cria «gargalos de garrafa», extravazamentos laterais eruditos e sobreposições de fórmulas imperfeitas e incompatíveis quando procura passar sem uma filosofia concreta — sem um sistema filosófico da realidade objectiva e da prática humana. Essa filosofia existe. E não é um sistema impenetrável de dúvidas que encontrem uma aparência de solução num eruditismo de estreita perspectiva biográfico-filológica (resumos das vidas dos filósofos e súmulas dos textos principais) ou, num subjectivismo desregrado e dramatizante com traços de anarquia mental erguida a dignidades transcendentais. Não: a filosofia que pode e deve servir o homem, que a estuda para a utilizar, não é essa mesma «Filosofia» que alguns pretendem seja apanágio dos contemplativos com a fobia da acção e terreno de caça privativo dos especuladores sublimes da dúvida, de inquietação e do desespero. A filosofia sempre esteve na terra e é aqui — não entre as nuvens — que a queremos e ela é fecunda. A filosofia com um valor útil deve dar-nos o que dela exigimos: a explicação profunda

e simples das contradições da natureza e da vida social, as leis do desenvolvimento e do progresso, as relações que intercorrem entre a natureza e a sociedade, a técnica e a economia, a economia e a estrutura social, a cultura e a vida quotidiana, o indivíduo e o colectivo, o passado e o presente, o presente e o futuro. Os homens do século XX herdeiros da filosofia grega e primogénitos da razão moderna, discípulos de Descartes e de Spinosa, beneficiários da dialéctica hegeliana, munidos da visão concreta própria das forças sociais saídas da revolução industrial — têm o caminho aberto para a filosofia que precisam de ter. Mas nos estudos filosóficos e no que eles se relacionam com o progresso e unificação da ciência, ao nosso século oferece-se ainda uma farta colheita, em parte não aproveitada. Neste sentido, apresentam interesse particular as controvérsias e as elucidações em que a filosofia e a ciência se cruzam e em que cientistas e filósofos revertem à prática e à história — orientadoras e guias.

Novembro, 1946.

OS INTELECTUAIS E A IMPRENSA DA PROVÍNCIA

Num justo comentário publicado na *Seara Nova* (n.º 1.000, pág. 214), Nataniel Costa ocupou-se de «O que devia ser e o que não é a imprensa de província». Apreciando um artigo publicado sobre o mesmo assunto num diário da capital — artigo em que totalmente se omitia a grave crise que essa imprensa atravessa —, Nataniel Costa fez afirmações inteiramente dignas de aplauso, salientando que cumprir exemplarmente os deveres de defensores dos interesses locais, é, por parte dos órgãos da província:

«...agitar os problemas que a todos dizem respeito, discutir as questões locais, tendo como finalidade servir os interesses das populações das suas zonas; pôr a nu o estado em que se encontram os problemas, mostrar se eles estão em vias de solução; indicar aos leitores o que é necessário fazer para que eles apareçam resolvidos... relacionar os pro-

blemas locais com os problemas nacionais e mostrar que aqueles estão ligados a um *todo* do qual, em grande parte, dependem... tratar, de um modo esclarecedor, os problemas culturais, sociais e económicos que directa ou indirectamente dizem respeito a essa região... fornecer elementos e orientar...».

Se folhearmos sistemàticamente as publicações periódicas das várias regiões; se seguirmos a sua evolução regularmente durante alguns meses, teremos uma ideia do baixo nível informativo e cultural da grande maioria das que se publicam. Ora, a imprensa de província, com o jornal diário, constitui a leitura quase exclusiva da grande maioria dos portugueses que sabem ler.

Deve perguntar-se então que ajuda séria já deram os intelectuais progressivos ao melhoramento da imprensa de província.

Desde 1936, pelo menos, aparecem nalguns poucos jornais de província, irregularmente e em curtos períodos, «páginas de novos» e «páginas de cultura e arte». Fruto de dedicações anónimas de jovens, dádiva espontânea de um amor da cultura vivo e actuante, essas «páginas» são, ao fim e ao cabo, — com todas as deficiências e com as suas tendências excessivamente *culturais*, bastante desligadas da maioria dos seus leitores efectivos — a única contribuição conhecida dada pelos intelectuais das cidades às colunas sempre generosas e acolhedoras da imprensa de província.

Essa imprensa obscura, simpática e modesta na sua despretensão, ou acentuadamente provinciana na sua estreiteza de horizontes e nas suas bizarrias, — é uma realidade da cultura nacional, reflexo do atraso económico e cultural de um povo, índice e símbolo de uma decadência. Mas é também, com a sua vontade forte de progresso, com a sua quase nula ligação aos grandes interesses lucrativistas de reduzidas minorias, um instrumento de melhoria do país que está a perder-se à nossa vista.

Não poderia fazer-se alguma coisa no sentido de dar uma forte ajuda aos jornais de província?

Nataniel Costa pensa que sim e eu estou inteiramente com ele quando escreve que é necessário desenvolver *uma campanha de auxílio* por parte dos intelectuais portugueses para que ela possa cumprir exemplarmente a sua missão. Essa campanha choca naturalmente com preconceitos arreigados e hábitos antigos. A generalidade dos intelectuais colabora, de preferência, nas revistas de mais elevado nível cultural, onde são tocadas as questões mais gerais e mais abstractas, muito arredadas dos problemas que mais podem interessar o leitor da província.

Fazem-se muitas vezes prodígios a escrever torturados e difíceis artigos para leitores exigentes — leitores que, por educação e formação cultural, não prescindem de encontrar em cada novo artigo uma contribuição mais ou menos original na forma ou no conteúdo.

Que diferença entre o público das revistas de

cultura e o público da imprensa de província! Aquele pouco numeroso se o encararmos à escala da população do país, mesmo só em proporção dos que sabem ler; avesso a processos simples de encarar os problemas, ávido de substanciosa informação cultural do estrangeiro. Este, tantas vezes constituído por indivíduos que lêem soletrando, ou por analfabetos que apenas ouvem ler, é muito numeroso no seu conjunto, embora seja em número reduzido para cada jornal; atento e ávido de notícias e ensinamentos concretos, vagaroso mas seguro na maneira de assimilar, interessado e sério no seu fervor autodidáctico.

Se os intelectuais progressivos enveredassem pelo caminho de colaborar assìduamente na imprensa de província, havia de abrir-se-lhes uma forte possibilidade de comunhão com o nosso povo. Receberiam talvez dos seus leitores cartas muito mais ingénuas, com perguntas ou dúvidas mais simples, mas uma adesão também e uma confiança muito mais do coração, como só o povo sabe dar. Isso os levaria a mergulharem em questões concretas, a admitirem no círculo das suas preocupações intelectuais problemas práticos muito comuns e nada transcendentes, que por certo haviam de exercer influência acentuada no seu pensamento criador e na maneira de encarar o país, fitando-o na sua face mais verdadeira. Teriam de escrever numa linguagem clara e acessível, coisa bem mais difícil de praticar do que de resolver fazer, exigência que só pode avaliar-se

quando se procura despir o estilo da massa das palavras eruditas e estrangeiradas sem o empobrecer do muito que na linguagem do povo há de vernáculo e elegante. E assim, com a campanha que se oferece, os intelectuais progressivos, escrevendo para o povo, poderiam aprender com ele. Assim se realizaria o ideal de manter um contacto constante com as realidades nacionais, sem divórcio entre a inteligência e a nação.

E não se diga que os intelectuais malbaratariam o seu tempo escrevendo banalidades, *descendo* até ao nível de um povo atrasado, trocando uma obra de cultura criadora, embora para poucos, por um jornalismo sem alcance e sem horizonte, embora para muitos (e digo «para muitos», porque nada mais natural do que artigos publicados em jornais de escassos leitores serem transcritos em vários outros jornais da mesma ou de outras regiões). Não se malbarata o tempo quando se ganham novos ensinamentos, quando se aprende sobretudo na dura e fecunda escola da vida nacional. Não se «desce de nível» quando se ensina aprendendo, quando se serve o povo, não com produções intelectuais para *élites*, mas com escritos práticos, eficazes e acessíveis, destinados a portugueses involuntàriamente divorciados da cultura.

Aos intelectuais jovens, dos liceus e das universidades, oferece-se um vasto campo de acção no domínio da imprensa de província. Aí poderão praticar e aprender, com juvenil entusiasmo, aquele

patriotismo verdadeiro que encara o amor à nossa Pátria e ao nosso Povo, não pelo método das frases eloquentes e ôcas, mas pelo caminho das pequenas tarefas quotidianas e obscuras, que estão na raiz das grandes transformações.

Novembro, 1946.

UM LIVRO DE HÁ DEZ ANOS QUE PERMANECE ACTUAL

(«La Crise du Progrès» de Georges Friedmann)

Se procurarmos, no domínio das ciências sociais, a mensagem da França dos últimos dez anos, teremos de reconhecer prontamente que ela não surge de forma ordenada e sistemática, em volta de um autor ou em volta de uma cátedra, organizada em «escola» ou compendiada em tratado. Na história, Lucien Febvre e Marc Bloch têm o seu lugar bem nítido — e sabe-se quanto lhes deve o prestígio da história das técnicas e da história da economia; na sociologia, Maurice Halbwachs marcou uma tendência, que não podia passar despercebida, embora a sua projecção fosse de certo modo limitada. Mas, se considerarmos as ciências sociais com perspectiva mais ampla, se não abstrairmos da excepcional importância dos estudos económicos (em que um Duret e um Pierre Georges são excepções em si

mesmas bem singulares por serem *excepções)*, havemos de notar que o progresso das ciências sociais em França apresenta uma marcha difícil e árdua — reflexo de circunstâncias histórico-sociais que resumem no fundamental a história da própria França nos últimos dez anos.

Um autor e um livro se destacam, todavia, a uma análise menos superficial: o autor é Georges Friedmann e o livro é *La Crise du Progrès*, esquisse d'histoire des idées, 1895-1935 (Paris, Gallimard, 1936). Este livro brilhante de cerca de 300 páginas foi no tempo em que surgiu — e permanece dez anos depois — o melhor exemplo e a mais perfeita lição de como é possível renovar, tornar fecundas e engrenar na vida quotidiana as ciências sociais no seu conjunto.

Saído da França de 1936 — uma França prenhe de maus presságios e fundadas esperanças — escrito por um «normalien» dotado de qualidades invulgares; apoiado numa erudição maciça, ordenada e bem digerida (uma massa de informação que é antes *documentação* viva do que «erudição» fria) — o livro é sem dúvida a mensagem mais profunda da França no que toca ao objectivo, aos métodos e ao futuro das ciências sociais. As suas páginas compactas e o sistema um pouco fatigante das notas no fim do volume tornam o livro desanimador para os diletantes; mas a sugestão do tema, a densidade da documentação e a lucidez do pensamento tornam *La Crise du Progrès* uma daquelas obras que se lêem, se estudam, se anotam e se meditam.

Não julgo que este livro notável tenha exercido qualquer influência entre nós nos meios onde *oficialmente* se cultivam as ciências sociais; mas a sua projecção está bem patente nos muitos e muitos leitores que conquistou entre os espíritos mais esclarecidos do nosso país e nas camadas mais progressivas da nossa juventude, a partir de 1936. Quem folhear as revistas de cultura que em Portugal se publicaram nos últimos dez anos, lá encontrará, reflectida de muitas maneiras, a influência salutar do livro de Friedmann. E não deve deixar de notar-se também a repercussão de *La Crise du Progrès* nalgumas teses universitárias de licenciatura, que se encontram publicadas. Esta obra foi discutida e comentada; inspirou artigos e polémicas; provocou viagens ideológicas e serviu de guia teórico a muitos jovens desamparados na angústia e na tristeza dos tempos. E, se o «espírito francês», a clareza e a lucidez de estilo dos franceses, exercem sedução particular sobre os leitores portugueses, este livro de Friedmann foi a *expressão da França* para quantos rejeitavam, desiludidos, os produtos decadentes de uma cultura em decomposição.

Vigorosamente escrito, porque agudamente pensado, concreto e realista em toda a sua estrutura, teórico e prático, fundindo a economia e a estatística, a história social e a história das ideias, articulando as etapas da técnica e as fases da luta ideológica, iluminando as origens e os recessos obscuros das metafísicas e dos «ismos» duvidosos,

julgando as teorias pelas suas consequências e os ideólogos pelas suas acções e não pelas suas palavras, estigmatizando sem hesitação o sentido repressivo e a impotência final dos inimigos do progresso — Friedmann produziu um livro útil, rico de ensinamentos e estimulante do pensamento vivo e da acção construtiva.

Agora que da França nos vêm as exalações altamente suspeitas de mais um idealismo filosófico (de origem názi!), esse propagandeado *existencialismo*, que nos permite ver Jean-Paul Sartre de braço dado com Heidegger, levando a água ao moinho do irracionalismo e do anti-progresso; agora que se fala mais em *fenomenologia* e mais intensamente se combate o racionalismo e a ciência; agora que os inimigos do progresso, na defensiva mais do que nunca, procuram criar confusões em torno das forças materiais de libertação do homem, forças que, como o aprendiz de feiticeiro, já não são capazes de dominar; — a leitura e meditação de *La Crise du Progrès* é tão necessária como antes da guerra, quando nos ensinava a ter confiança na técnica, no progreso e na força criadora das grandes massas humanas.

Os méritos excepcionais que tornam este livro recomendável resumem-se em demonstrar a eficiência de *um método* e em testemunhar a solidez, a verdade e as possibilidades de previsão de *uma teoria*, método e teoria que formam *um todo* que embora não criado por Friedmann, ele soube todavia prestigiar da maneira mais positiva: utilizando-o com

espírito científico e resultados práticos. Obras como estas constituem uma réplica irrespondível à decantada falência do método *científico* nas ciências sociais. Nos domínios da economia, da história geral e *da história do pensamento também, sem dúvida alguma*, o método científico é e permanece *científico*, à prova dos assaltos tortuosos ou desassisados que por aí vemos fazer-lhe em nome de interesses não-científicos. Friedmann realiza em *La Crise du Progrès*, embora a seu pesar ainda nos moldes do que Lucien Febvre chamou o «artesanado intelectual», aquele tipo de preparação teórica que lhe era indispensável para suprir pelos meios individuais a competência colectiva de uma equipa capaz de manejar pela divisão, coordenação e planificação do trabalho, simultâneamente a história das técnicas, a economia política, a história geral, a estatística, a história da cultura, etc.

«Para uma empresa tamanha — escreve no prefácio (páginas 11-14) —, seriam necessários conhecimentos e, mais ainda, competência muito diversa. Numa época em que as principais ideologias do progresso e as mais significativas, aquelas que exerceram acção mais poderosa sobre as massas, são ideologias de engenheiros pondo as suas esperanças numa organização nova da indústria (como Taylor, Ford e os seus epígonos), levantam-se problemas especiais de técnica das oficinas e das máquinas. Nalguns casos, era necessário proceder a análises que relevam da economia.

Sem falar da reacção dos escritores e dos filósofos, que ocupa nestas matérias um lugar que não é o menor. No limiar deste estudo, peço que me sejam desculpadas as fraquezas e as lacunas certas.

Na realidade, semelhantes investigações de historia, como tantas outras, em tantos outros domínios, deveriam ser conduzidas por equipas de especialistas, trabalhando segundo um plano, em colaboração fraternal; um fazendo a prospecção, para o mesmo período e para o mesmo problema, do aspecto económico, outro do técnico, e o outro do aspecto filosófico e literário. De resto, confrontando todos e julgando constantemente os seus resultados. Mas as «leis» da especialização, no Ocidente, opõem-se-lhe (...). Assim, este livro, e lamento-o, é ainda uma obra de artesão (...) faço votos aqui por que venha em breve o dia em que o assunto deste estudo seja retomado e remexido por uma equipa.»

Se Friedmann conseguiu vencer tais dificuldades, de que perfeitamente teve consciência, foi graças a um método e a uma teoria de extrema fecundidade. Mas seria injusto esquecer que nos deu, ao mesmo tempo, uma grande lição de trabalho infatigável, que se patenteia numa espécie de enciclopedismo moderno, pioneiro de uma nova cultura e tão raro no nosso tempo ao nível a que Friedmann se revela.

La Crise du Progrès faz o processo da ideia de progresso, mostrando-nos como ela tem o apogeu nas mãos de uma classe e como vem a cair das mãos dessa classe, tornado impotente para servir o pro-

gresso, e só apta a encadeá-lo nas malhas finais de uma estrutura social condenada pela história. Mostra-nos que este fenómeno de largas repercussões tem, na economia interna e na economia internacional, na política dos vários estados dentro e fora das fronteiras, na guerra e na paz, na ciência e na técnica, na pedagogia e na vida quotidiana, nas relações de produção e na cultura, o enquadramento histórico de uma verdadeira *crise do progresso*, mas não o aspecto sombrio e irremediável de uma «falência do progresso», como os ideólogos da decadência têm pretendido.

Friedmann demonstra, e com ele toda a história contemporânea que magistralmente faz intervir na sua demonstração, que o progresso é um ideal que não morre, pois não poderiam ser os seus coveiros aqueles a quem as lutas do nosso tempo vão dia a dia, mais e mais, expulsando da cena histórica; demonstra-nos — e que admirável confirmação nos dá o mundo do post-guerra e o renascimento da própria França! — que o progresso é um ideal intimamente fundido com as aspirações populares mais prementes e que, por esse mesmo facto, estão asseguradas novas forças históricas capazes de segurar e levar brilhantemente mais além o «facho» caído das mãos de um mundo caduco.

A grande lição do livro de Friedmann é sobretudo para aqueles intelectuais a quem as transformações históricas do nosso tempo se apresentam predominantemente como confusas querelas ideoló-

gicas, como derrocadas ou renascenças de puras ideias e princípios e não como resultados de um processo histórico, com o emergir renovador de novas forças sociais triunfantes. Que esses intelectuais perplexos, intimamente progressistas, mas entibiados por uma cultura que herdaram e que lhes custa refazer, ponham os olhos no livro de Friedmann e olhem em redor para a nossa época. E talvez depois compreendam que não é por circunstâncias fortuitas que hoje em todas as línguas do mundo «homem progressivo» e «espírito progressista» são sinónimos de defensor da liberdade e da cultura, de combatente do progresso material e do progresso humano. Talvez depois possam compreender a causa profunda de muitas desilusões e de muitos fracassos, a raiz de um negro pessimismo, que os persegue e os corrói, e a fonte de novas energias e de um optimismo criador, que só se encontrou nas lutas pelo progresso e na realização diária do que é progressivo e adequado ao tempo. E talvez possam alguns ser menos injustos com um método e uma teoria, que por ignorância desdenham, por incompreensão atacam, e, mesmo com grandes esforços de honestidade, apenas conseguem *caricaturar*.

La Crise du Progrès é um livro de há dez anos. Mas permanece jovem e rico de seiva como no dia em que foi publicado. Nele se espelham as qualidades da França de sempre e nele se encontra, forte e prometedora, a França progressiva do ante-guerra. É uma obra viva como poucas: está nela a França

triunfadora de hoje e de amanhã. Essa França a que pertence Friedmann, — intelectual que na sua obra lutou pelo progresso, como por ele lutou na Resistência, «quando — disse-o alguém assim — a França se refazia nas esquinas das ruas» (1).

Novembro, 1946.

(1) Ver nota C no fim do volume.

A CULTURA E O POVO

Há ainda alguma incompreensão acerca do que seja democratizar a cultura. E o problema só pode complicar-se quando nele se fale com linguagem aparentemente clara, mas na realidade equívoca e dúbia. Assim, por exemplo, lemos algures que «não parece que a cultura deva ser democratizada, isto é, modelada e deturpada *ad usum populi*», mas que «devem ampliar-se progressivamente as possibilidades individuais de acesso à cultura».

Que pensar desta posição? Será justo confundir *democratização da cultura* com «modelação e deturpação apressada da cultura para uso do povo»? Terá qualquer atitude dos defensores sinceros da democratização da cultura permitido o estabelecimento desta confusão? Em nome de que interesses é que vem afirmar-se que «não parece que a cultura deva ser democratizada»?

Identificar «democratização da cultura» com «modelação e deturpação apressada da cultura, para uso do povo» conduz a três erros igualmente criticáveis:

1.º — Faz crer que os defensores de tal democratização são homens sem escrúpulos, para quem os verdadeiros interesses do povo não contam e para quem a *modelação* e a *deturpação apressada* são processos intelectuais considerados honestos:

2.º — Entroniza a cultura como estrutura fixa, à margem de qualquer possível renovação — como um corpo de conhecimentos que não carece de ser revisto nos seus fundamentos, à luz da experiência prática do povo, sob pena de se incorrer em «modelação» ou «deturpação»; e

3.º — Lança o desprestígio sobre a expressão «democratização da cultura», despojando-a de qualquer conteúdo sério, o que só pode beneficiar os interessados em que a cultura seja o privilégio de uma minoria.

Os defensores da democratização da cultura não desejam modelá-la, nem deturpá-la apressadamente, para uso do povo. Mas afirmam abertamente que nunca poderá haver uma cultura viva e fecunda desligada dos interesses populares. Condenam o bizantinismo e a esterilidade de uma cultura em decadência, porque pensam que a cultura só é defendida e só progride quando não aceita limitações «de conveniência», impostas pelos interesses de uma minoria. A cultura não deve ser modelada, nem deturpada. Mas deve ser criticada de maneira sistemática e com finalidade construtiva.

E o critério com que a cultura deve ser criticada só pode ser o critério da prática, iluminado pelos

interesses do povo, que é a esmagadora maioria da Nação. Perante uma cultura que se esconde e se retrai, que foge aos problemas do nosso tempo, para só se manifestar activa quando se trata de defender o prestígio dos seus envelhecidos papiros — há o direito de dizer: «Essa cultura não serve os interesses nacionais». Perante uma cultura que não se baseia no conhecimento dos factos, mas que é puramente deduzida das ideias feitas e dos interesses de uma minoria, — há o direito de dizer: «Essa cultura é tendenciosa; não interessa democratizá-la, porque não interessa democratizar a mentira; interessa, sim, desmascará-la». Perante uma cultura, enfim, que foi demoradamente erguida no esquecimento dos interesses populares, e até mesmo, consciente ou inconscientemente, contra eles, — há o direito de afirmar que ela deve ser criticada, revista e reconstruída, à luz da verdade, sem peias ideológicas de qualquer espécie. Só assim a cultura pode ser defendida e pode progredir. Só assim, liberta de limitações de origem suspeita, a cultura será realmente democratizada.

É certo que, a par desta desvalorização pública da democratização da cultura, se afirma nas palavras acima citadas, que «devem ampliar-se progressivamente as possibilidades individuais de acesso à cultura». E, assim, parece que se repele a possibilidade de conceber a cultura como um privilégio. Mas, na realidade, muitos partidários desse privilégio também sustentam demagògicamente — (quer

dizer: *em palavras* e *em termos muito gerais*) que devem ampliar-se progressivamente as possibilidades *individuais* de acesso à cultura. E, por isso, esta pequena concessão à ideia de democratizar a cultura não basta.

No fim de contas, na posição que criticamos aceita-se como boa, sem a discutir — e sem mesmo a tomar em consideração — a característica de todos os produtos da sociedade actual, baseada na separação deformante entre o trabalho manual e o trabalho intelectual. Por outras palavras, a posição que criticamos traduz-se apenas nisto: que «a cultura» continue a ser um feudo dos intelectuais isolados da vida na solidão dos seus gabinetes; que os mineiros continuem a extrair minérios e os pedreiros a construir paredes; a cultura não carece de ser democratizada; democratizá-la seria, por exemplo, pôr a filosofia de Platão ao alcance dos pedreiros e dos mineiros, o que não é honesto; devem encarar-se progressivas possibilidades individuais de acesso à cultura, para alguns poucos «eleitos», que aceitem as regras do jogo e reneguem a sua origem.

E assim vemos como uma ideia simples, progressiva e honesta — a de *abrir ao povo o caminho da cultura*, sem reticências e sem restrições encobertas — pode ser apontada ao juízo público como uma posição falsa, primária e demagógica. Assim vemos como os pontífices da cultura fechada, fossilizada e cabalística podem pretender-se verdadeiros defensores da cultura.

E, no entanto, os verdadeiros defensores da cultura e os verdadeiros amigos do povo são os que defendem, consequentemente, que a cultura deve ser democratizada, os que defendem e *praticam* essa democratização.

Se já vimos que *democratizar a cultura* significa, num sentido, criticá-la, revê-la e reconstruí-la à luz dos interesses nacionais, temos de considerar agora a democratização da cultura, num segundo sentido, isto é, como o conjunto de medidas indispensáveis para que o povo tenha *colectivamente* acesso aos meios de cultura. Neste sentido, também a expressão se justifica, porque, desde a liquidação do analfabetismo até à ampla concessão de bolsas de estudo em todos os graus e tipos de ensino e desde a multiplicação do número de bibliotecas até à organização de abundantes exposições e de palestras de divulgação para o povo — há na cultura muito que democratizar, quer dizer, muito que dar ao povo e de que o povo tem sido privado.

Há na ideia da «democratização da cultura» um pensamento claro, que não pode deixar-se desvirtuar. Esse pensamento é o objectivo firme de todos os que verdadeiramente servem a verdade e amam o povo.

Dezembro, 1946.

II

LITERATURA E ARTE

CINEMA, ARTE DO PRESENTE E DO FUTURO

Muito se tem escrito sobre cinema, quer sob o ângulo da técnica, quer do ponto de vista da arte e, de quando em quando, também tem sido focada a sua importância pedagógica. Mas nem sempre se põe em evidência a importância do cinema como instrumento do progresso, no sentido de arma de combate contra o atraso dos povos. Ora, como disse um grande construtor social, o cinema é de todas as artes a de maior alcance para o progresso humano, porque é uma arte de massas, susceptível de ser entendida por todos os homens, independentemente do seu grau de cultura. O camponês analfabeto; o pequeno funcionário cuja cultura é feita pela leitura do jornal e de um ou outro romance; o técnico cuja preparação profisional condiciona uma cultura incompleta e limitada; o estudante a quem os trabalhos escolares absorvem a maior parte do tempo; o operário que, ainda quando sabe ler, raro encontra condições para cultivar-se:

— todos têm no cinema a possibilidade de aprender fàcilmente o que doutra maneira custaria muito esforço. Cinema, arte do nosso tempo — arma decisiva do progresso humano.

O grande tema da literatura romântica eram as paixões, e, entre elas, o amor. O cinema de hoje — esse negócio fabuloso e gigantesco — explora dois grandes temas: o amor e o crime. E, se põe refinamentos ultra-românticos na maneira como trata o primeiro, não deixa de pôr cínica e doentia crueldade na maneira como geralmente trata o segundo. Mas o mundo é mais vasto do que as intrigas amorosas e do que a violência brutal dos criminosos e dos seus perseguidores. E por isso ao cinema está reservado no futuro o papel de revelador do muito que há no mundo de desconhecido, ou mal conhecido, e de estimulante à obra de transformação de que o mundo instantemente carece.

O cinema deve ocupar-se, predominantemente, dos problemas do nosso tempo. Bem sabemos que há quem encare com desprezo tudo o que é especìficamente contemporâneo. Mas, à parte os pessimistas de grande estilo, esses adoradores encartados dos «problemas de sempre», a maioria dos homens prefere ver um bom filme sobre a coragem construtiva, a confiança no esforço colectivo ou o valor progressista da ciência do que sobre a «eterna baixeza dos homens» ou a «incurável inferioridade das mulheres».

Maio, 1939.

UM LIVRO DE CRÓNICAS DE RENAUD DE JOUVENEL

O nome de Renaud de Jouvenel não é desconhecido para quem já leu algum dos volumes da excelente «Collection Ciment» da casa E. S. I. de Paris: é ele quem dirige essa colecção, destinada a contribuir para a salvaguarda da cultura e para a construção de uma literatura realista e social. Renaud de Jouvenel, além disso, tornou-se conhecido para muitos, através do seu interessante *Panorama de l'Amérique Latine* (E. S. I.).

Commune mesure (E. S. I., 1939) não é um livro de crónicas à maneira tradicional, em que os assuntos apareçam como temas para exercícios literários. As crónicas do Renaud de Jouvenel são neo-realistas: têm por objecto uma visão *social* da realidade. Para o realismo e para o naturalismo a arte devia dar as características naturais das coisas e das pessoas. Para o neo-realismo, a arte deve dar

da realidade uma visão social, quer dizer, uma visão em que as características «naturais» das coisas sejam explicadas pela história, pela vida social, pela prática, pelas lutas de interesses, etc.

Na crónica, há um predomínio de deformação intencional da realidade, destinado a imprimir a factos comuns o valor de símbolos, ou há um predomínio do comentário sobre o fundo, sobre a realidade-estímulo.

Na reportagem, porém, embora o comentário possa não estar ausente, o que predomina é a descrição minuciosa de uma determinada realidade.

Em *Commune Mesure*, não há apenas crónicas, há também reportagens; devendo dizer-se até que, pela própria atitude do cronista perante a realidade, o livro oscila da primeira à última página entre a crónica e a reportagem. Eis um facto significativo na evolução dos géneros literários: o neo-realismo vem atenuar a distinção entre a crónica, abstracta, genérica e tantas vezes puramente retórica (não esqueçamos a voga que teve a crónica com o romantismo) e a reportagem concreta, sóbria e objectiva. «Champs-Elysées», em que Renaud de Jouvenel nos descreve a avenida das «élites» de Paris, «L'employé de banque», em que nos dá a vida de um banco, desde a abertura até ao encerramento, «Boîte de nuit», em que foca a vida de um *cabaret*, etc. — são verdadeiras reportagens. Mais próximo do género crónica, temos, por exemplo, «Une rue», em que é esboçada a traços largos a vida de «uma»

rua, «Sa grandeur des hautes phinances», em que compendia a marcha ascendente de um financeiro e «Le réfugié», em que encontramos o drama de um refugiado alemão, vítima das perseguições názis.

Renaud de Jouvenel pôs no seu livro o que alguém chamou «o seu ódio», o que faz de *Commune mesure* o documento patético de uma época de vergonhoso desumanismo, um depoimento dramático sobre a vida de hoje, cheia de desigualdade, de explorações e de miséria.

Em cerca de duzentas páginas, pôs uma mancha inapagável de censura amarga, de crítica implacável, de denúncia vibrante. Onde Renaud de Jouvenel encontra os sinais, mesmo apagados, da orgânica social vigente, agita-os como um archote, queimando as barbas dos que estão mais próximos. A verdade é renovadora!

A verdade é a expressão das contradições da vida. Mas o conhecimento dessas contradições é, implìcitamente, a sua própria crítica. Um exemplo: descrevendo o *stand* de automóveis da Casa Citroën nos Campos Elíseos, Renaud de Jouvenel escreve: «Citroën apresenta os seus carros num *hall* de exposições com dez metros de pé direito. Há mais ar aqui, para máquinas inanimadas, do que na fábrica para os que as fabricam. Quantas famílias podem meter-se num cubo destes, nos bairros pobres?» A visão é realista, o que quer dizer que contém uma crítica precisa e adequada. Em vez de

fazer frases sobre a policromia dos esmaltes das «conduites», ou em vez de contar as linhas puras do mais moderno aerodinamismo, Renaud de Jouvenel vê as coisas como um neo-realista, vê-as nas suas relações dialècticamente, integradas num certo meio, acorrentadas a certos interesses materiais.

Ao encimar as suas crónicas, pôs algumas epígrafes admiráveis. Esta, por exemplo, extraída do «Annuaire Chaix», vem numa crónica sobre os que vivem debaixo das pontes: «Sr. Eugénio Schneider, da casa Schneider, da Sociedade Metalúrgica da Normandia, das Forjas e Fábricas de Aço de Herta Bankowa, da União Europeia Industrial e Financeira, da Sociedade Franco-Suíça de Energia Eléctrica, dos Caminhos de Ferro Paris-Lyon-Marselha, do Banco dos Países do Norte, do Crédito Leonês, etc.».

Outra epígrafe curiosa é esta, extraída do mesmo anuário, que figura numa crónica sobre a morgue: «Almirante Lacaze, do Crédito Predial de Madagáscar, da Sociedade Provençal de Construções Navais, dos Transportes Marítimos, da Companhia de Navegação Fressinet, da Sociedade Francesa de Navegação Danubiana, da União Comercial Indochinesa e Africana, de Scheneidar & C.ª, etc.».

Commune mesure é um livro forte, para homens que reclamam com energia «valores humanos».

Deve picar na língua e queimar a garganta como um licor concentrado aos nossos literatos, todos estéticos e estetizantes dos pés à cabeça.

Commune mesure não é um livro para os fraldiqueiros da arte «quìmicamente pura» farejarem nele o quilate estético. É um livro para os homens que se sentem ligados à vida e querem transformá-la, porque querem viver.

Junho, 1939.

PEQUENA NOTA SOBRE CAMILO CASTELO BRANCO

Camilo Castelo Branco está ainda por estudar. É certo existir sobre a sua obra uma vasta bibliografia, mas na sua maior parte fragmentária e dominada pelo eruditismo estreito e pela admiração acrítica.

Largos anos de fervoroso «camilianismo» não nos deixaram um estudo sólido de conjunto sobre o isolado de S. Miguel de Seide. A sua obra e a sua vida não foram ainda estudadas como um bloco incindível e das relações de Camilo com a sociedade do seu tempo quase ainda se não falou. Ora, neste último aspecto, Camilo é dos casos mais típicos da nossa literatura.

Na vida de um escritor, — e portanto também na sua obra, que apenas representa uma faceta da sua vida —, devemos distinguir o que é explicado pela sua individualidade própria daquilo que é apenas reflexo da sua consciência social.

Pela própria índole do seu espírito e pela natureza do seu temperamento, Camilo nasceu com a

veia do polemista e com o talento do prosador. Mas, além disso, Camilo foi dominado pela consciência social do seu tempo. Nasceu e viveu no século XIX, respirou o ambiente das lutas políticas da época, andou pelas escolas e frequentou os meios do Porto e de Lisboa, leu os livros, os jornais e as revistas do tempo: assimilou as concepções dominantes, não como concepções transitórias e condicionadas, mas como categorias eternas, essenciais à natureza do homem.

Sabido isto, e conhecido o itinerário da sua vida, logo se compreende que Camilo tenha sido o romancista da burguesia liberal portuguesa do século XIX, da classe ascendente que triunfou de facto no decorrer das lutas liberais e viria a triunfar de direito na primeira década do século que corre.

O que em Camilo nos parece espontâneo, individual e caprichoso é redutível à consciência social dominante na época e aos interesses que ela consciente e inconscientemente representava.

Os dois dramas mais torturantes para a burguesia, a doença e a desventura amorosa, *aqueles dramas que o dinheiro não resolve* — são os grandes temas da obra romanesca de Camilo. A doença e a desventura amorosa são os grandes dramas que comovem, ao mesmo tempo, os que vivem bem e os que vivem mal, os ricos e os pobres. Por isso, o aprofundamento destes dois temas mostra aparentemente que os homens são iguais: iguais perante a dor, física ou moral.

Para Camilo, não há dois mundos — o dos que adquirem sem trabalhar e o dos que trabalham sem adquirir; há apenas um: o das pessoas felizes e o mundo das pessoas desgraçadas. E a distribuição social das pessoas felizes e das infelizes não coincide, em Camilo, com a distinção cavada pelas barreiras sociais. Nas *Riquezas do Pobre e Misérias do Rico*, que Camilo traduziu (só para ganhar dinheiro ou também por simpatia pela obra?) esta ideia aparece largamente desenvolvida.

Todos os romances de Camilo, ou têm por objecto factos históricos passados em que aquilo que interessa ao romancista são as paixões que os animam, ou são constituídos por entrechos desligados da crueza do drama económico, do conflito, e, portanto, correspondem a uma idealização, a uma transposição da vida no plano moral.

É certo que Camilo aflora aqui e além aspectos parciais da orgânica da época, pondo cruelmente a nu o avesso sórdido da sociedade do tempo: os usurários e os especuladores, por exemplo, são duramente tratados nos seus romances. Mas, quando Camilo os faz, coloca-se, no ponto de vista segundo o qual as desigualdades e as misérias sociais são explicadas, justificadas pela patifaria de uns tantos tipos romanescos odiosos. No mundo dos romances de Camilo, os homens não são determinados pelos seus interesses, mas pelas paixões e pelos vícios.

Para se demonstrar que Camilo, longe de acei-

tar a sociedade da sua época, reagiu até contra ela, poderia notar-se-nos que ele combateu a organização tradicional da família e a abalou fortemente com os seus romances, criticando de modo severo os pais nobres, autoritários e tirânicos. Tal observação provaria o contrário do que pretendera provar. Atacando, na organização da família, o que era uma manifestação do espírito aristocrático tradicional ainda dominante, e que as revoluções liberais não tinham dissolvido inteiramente, Camilo não fez senão demolir um resto do passado, abrindo caminho aos casamentos entre nobres e burgueses. Quer dizer: ainda aqui, Camilo serviu a classe dominante do seu tempo.

Vê-se, de tudo isto, quanto urgente se torna estudar de modo completo, e à luz da nova orientação do pensamento, a obra do romancista que em Portugal é ainda hoje o mais popular. Possa esta pequena nota, escrita ao correr da pena, servir de estímulo ao aparecimento de um estudo sério e bem orientado sobre a vida e a obra de Camilo Castelo Branco.

Setembro, 1939.

SOBRE O NEO-REALISMO

(Carta ao Pintor Dominguez Alvarez)

Prezado Amigo:

Aqui me tem a tentar esquematizar, com a maior clareza possível, aquelas ideias sobre o neo-realismo que tão abstrusas e incríveis lhe pareceram, quando em conversa lhas exprimi, por ocasião do nosso recente encontro.

Pode parecer pueril, mas é necessário, que eu comece por este truísmo: no princípio de toda a actividade artística, como de qualquer actividade humana em geral, encontra-se sempre o homem. Ora, o homem pressupõe a sociedade e esta uma certa estrutura económica, quer dizer, um certo desenvolvimento das forças produtivas e determinadas relações sociais de produção. É por isso que o pintor — nunca devemos esquecê-lo — é sempre um ser humano, nascido em certo país em concreto, num determinado momento histórico e fazendo parte de uma certa classe.

Mas, o pintor é também um homem que nasce dotado de qualidades particulares de artista, qualidades que, com o tempo, o estudo e a prática, poderão vir a condicionar-lhe um estilo e um determinado nível artístico.

Até aqui ponho eu o problema como o põe o meu Amigo. Mas, daqui para diante separamo-nos, porque, ao passo que eu continuo, o Amigo pára; enquanto eu acho indispensável averiguar porque é que o pintor pinta certos assuntos e não outros, porque evita a realidade social ou a procura, para si resume-se tudo em saber se o pintor pinta com arte ou sem arte, independentemente dos assuntos que pinta e das razões por que os prefere. E a explicação de o Amigo não prosseguir está em aceitar a doutrina segundo a qual o pintor é um ser misterioso e incompreensível, não sujeito ao condicionalismo social, pintando caprichosamente ao sabor do seu génio e da sua inspiração. E, porque, no fundo, esta concepção está sempre implícita nas suas palavras, parece-lhe uma puerilidade que alguém exclame como Aragon: «...apelo para vós, contentes e descontentes, mas que amais a vida e que sabeis o que é a luz: peço-vos que vireis os vossos olhos plenos de prismas e os vossos corações de poetas para a realidade triunfante, para o real, carne e substância da arte que vai nascer» (1).

---

(1) No volume colectivo *La querelle du réalisme*, Paris, E. S. I., 1936.

Para si, este apelo de Aragon só pode ter o sentido absurdo de pedir ao artista a traição da sua inspiração mais profunda, a contorção do seu génio criador. Para mim, porém, este apelo aos pintores tem absolutamente razão de ser: em primeiro lugar, porque não aceito a teoria que faz do artista um ser abstracto, alimentando-se apenas de tonalidades e gradações de luz; em segundo lugar, porque concebo o estilo do artista como um mero instrumento, independente de quaisquer assuntos determinados.

Parece-me impossível de justificar a teoria ainda hoje corrente de que o artista é um ser fora do tempo e do espaço, sem coordenadas histórico-sociais. Igualmente me parece impossível pôr em dúvida a concepção segundo a qual o artista cria com a «consciência» que lhe foi condicionada pelo nascimento em certa época histórica e em determinado país, pela educação recebida, pelo convívio tido com certas pessoas, pela posição de grupo social, etc. Quem nega o condicionalismo social da «consciência» de cada artista ignora o que há de mais comezinho na vida social: a modelação da consciência, em função da posição de grupo social.

Aqueles que pedem aos pintores subjectivistas que se voltem para a realidade, sabem porque é que eles preferem os motivos abstractos, em vez dos assuntos concretos. É que os partidários de neo-realismo sabem que a orgânica actual assenta num processo de mistificação geral da consciên-

cia [1], de consagração e divinização de ideias excedidas pela história, que o mesmo é dizer, em certo sentido, pelo desenvolvimento concreto das forças produtivas materiais. E por isso os neo-realistas afirmam que só uma desmistificação da consciência pode conduzir a uma arte humana que, sendo arte, seja também humana, isto é, exprima os interesses e problemas dos homens que estão destinados a continuar a história.

E é altura de lhe dizer que o esforço de desmistificação da consciência dos artistas não deve afigurar-se-lhe perigoso para a Arte. Pois não foi o meu prezado Amigo quem me disse que o assunto dos seus quadros nunca o preocupou e que tanto se pode fazer boa pintura escolhendo para tema um homem de chapéu alto, uma cena do trabalho nos campos ou pura e simplesmente um copo? Mas, se assim é, nenhum perigo há em que o artista uma vez que se aperceba do logro em que consiste a mistificação geral da consciência, transite dos assuntos abstractos para os fortes temas concretos: do homem do chapéu alto, do copo para a vida, em qualquer dos seus aspectos... E talvez que o meu Amigo ainda dê mais razão ao aproveitamento que eu faço das suas próprias palavras, se concordar com estas considerações de Jean Cassou: «Há em todo o estilo de arte uma possibilidade per-

---

[1] Veja-se *La conscience mystifieé* de N. Gutermann e Henri Lefèbvre, Paris, N. R. F., 1936.

pétua de mudança. E é isso justamente o que diferencia o estilo da fórmula académica. E é por isso que o estilo não tem nada a temer de uma mudança social, enquanto a fórmula académica tem tudo a temer. Sòmente, é necessário que nos dediquemos mais apaixonadamente do que nunca a distinguir o que é estilo do que é fórmula académica e, para isso, que esvaziemos a nossa noção de estilo de tudo o que, num estilo dado, é processo. É necessário imaginarmos para além dos processos que compõem a arte de cada um de nós qualquer coisa mais que é o próprio estilo, isto é, a faculdade que tem esta arte de se adaptar perpètuamente à vida» (1).

Aqui tem como, partindo-se da única teoria aceitável sobre a explicação do sentido da arte de cada pintor e utilizando em termos o conceito de estilo, se chega a ver como nada tem de absurdo que se peça aos pintores que façam pintura realista. Um tal pedido (cujo sentido é, como vimos: «Desmistifiquem a vossa consciência, libertem-se das limitações de classe que entravam o vosso espírito, tenham a coragem de não ter medo da verdade da vida!»), um tal pedido, — dizia-lhe eu — carece de ser acompanhado de uma persistente acção esclarecedora e divulgadora, tendente a mostrar a verdadeira realidade da vida, o verdadeiro carácter da luta da vida social. No fundo, o que se pede aos

(1) *La querelle du réalisme*, cit., pág. 131.

pintores iludidos e vítimas de uma educação artística interessada em os desinteressar da vida é apenas isto: estudem e vejam como a vida é diferente do que vos disseram, olhem em redor de vós e compreendam o abismo que separa a vossa arte dos homens a quem devia ser dirigida; no fundo, o que os neo-realistas pedem aos artistas é apenas isto: vejam que distância entre a estatística da tuberculose ou percentagem da mortalidade infantil e os vossos cem vezes retomados temas académicos, as vossas insípidas paisagens ou os vossos tímidos ensaios de populismo superficial!

Resta-me dizer-lhe, prezado Amigo, antes de pôr termo a esta carta, que já vai longa, que até onde conheço o movimento neo-realista, que no estrangeiro assume o carácter de uma profunda e substancial revolução da arte (e que, como é sabido, está longe de ser o produto de locubrações de «jovens escritores» portugueses), — posso assegurar-lhe que é absolutamente falso o dizer-se que os neo-realistas querem pôr a arte ao serviço da política e pedir aos artistas a traição do seu génio criador.

Sem mais por hoje, creia-me amigo certo e dedicado.

Setembro, 1939.

A MISSÃO DOS NOVOS ESCRITORES

«Os escritores são engenheiros de almas»

Há hoje em Portugal uma pequena equipa de novos escritores, cuja missão vai sendo tempo de pôr a claro.

O que até aqui se tem dito, em polémicas e em artigos de viril entusiasmo, não parece suficiente como apelo à unidade de todos os jovens combatentes da cultura. É necessário fixar, em termos claros e inequívocos, o dever que têm todos os novos escritores de intervir na grande luta que se está travando entre o materialismo esclarecido e o idealismo, entre o humanismo concreto e todas as forças ideológicas que se lhe antepõem. Torna-se urgente que nos apercebamos de que aos novos escritores, integrados numa nova corrente histórica e iluminados por uma nova concepção da vida, cumpre não se isolarem do grande combate corpo a corpo que se está travando em todas as frentes entre os interesses antagónicos que exprimem a

contradição irredutível da sociedade actual. «A vida fez-nos nascer no seio de um grande combate; não nos é permitido isolarmo-nos do combate» (Romain Rolland).

A óbra a realizar é muito vasta e demanda grande esforço e dedicação.

Aos *romancistas* e *novelistas* cabe fazer o inquérito da sociedade portuguesa de hoje. Trazer para a literatura os assuntos que nela nunca tiveram lugar ou sempre se consideraram de somenos importância. A sua acção tem de ser penosa, porque não há entre nós uma tradição romanesca ou novelística. Camilo, Eça, Malheiro Dias, Aquilino Ribeiro, Gaspar Simões ou José Régio, — não abrem ao jovem romancista português o caminho que melhor convém ao romance para que ele possa integrar-se no seu tempo. Por isso os romancistas novos terão de gastar grande parte das suas energias a procurar uma técnica que convenha ao romance português, para que ele possa ser «universal pelo sentido humano e nacional pelo conteúdo» e possa integrar-se no grande movimento mundial do neo-realismo. Diga-se, de passagem, que alguma coisa se tem feito já. O verdadeiro campo, a autêntica vida do campo — já hoje se pode encontrar numa série de novelas de vários escritores jovens, dispersas em revistas e jornais. Mas, em todo o caso, pode dizer-se que ainda estamos no começo. As verdadeiras revelações de romancistas ainda não vieram. Mas, saibamos aguardar. Elas não tardam.

Aos jovens *ensaístas, polemistas* e *críticos* impõe-se a tarefa de varrer o idealismo da moderna cultura portuguesa e de acabar de vez com a redução do materialismo dialéctico ao materialismo mecanista e com a lenda de um materialismo grosseiro, negador da inteligência e da cultura. Os ensaístas terão de proceder à crítica e análise metódica de toda a cultura portuguesa e, especialmente, da obra dos idealistas Antero do Quental e Oliveira Martins. Os críticos e polemistas terão de haver-se com os contemporâneos: racionalistas, idealistas, bergsonistas, subjectivistas e muitos obscurantistas. A sua acção é das mais importantes e das mais necessárias. Da sua constante vigilância depende o esclarecimento da opinião. Na sua divulgação incessante — , no campo da literatura, da arte, da ciência e da filosofia, — está a chave da renovação do nosso pensamento. Neste capítulo, em que já se começou a trabalhar activamente, ainda resta muito para fazer.

Aos novos *historiadores* — que ainda não apareceram, mas já se preparam entre alguns dos mais lúcidos e cultos dos escritores jovens — caberá construir a história do nosso país com novo método e a partir de novas bases. Torna-se urgente que alguém, novo ou velho, com inteira fidelidade aos novos princípios metodológicos, — meta ombros à tarefa de escrever uma história do povo português como a *France, histoire d'un peuple,* de André Ribard (Paris, E. S. I., 1938).

Os *poetas,* que continuarão a parecer-se com os

poetas de todos os tempos, terão de adquirir a convicção de que a poesia tem uma missão a cumprir: a de cantar novas realidades e entoar novos hinos. Eles não poderão esquecer o que Thomaz Mann disse numa fórmula admirável: «Só a verdade é capaz de exaltar a vida». Os poetas terão de considerar temas inferiores o elogio do desinteresse, do desalento, da morte, da humilhação, e a descrição inútil dos momentos fúteis. Jaques Roumain definiu desta forma a traição dos poetas: «Narciso debruça-se sobre um espelho de sangue que reflecte a sombra de Pôncio Pilatos». Os poetas terão de tentar reduzir o lirismo subjectivo borbulhante aos limites regrados de uma expressão adequada da vida que todos vivemos e das grandes realidades que nos esmagam ou nos erguem os corações. Aqui, a obra começada é promissora. Há meia dúzia de poetas novos que encontraram o verdadeiro caminho da nova poesia. Estrangularam o lirismo intimista e a retórica vazia. Sabem o que cantam e conhecem a força admirável das palavras com que constroem os seus poemas.

Os *jornalistas* terão de trazer para o conhecimento de todos a vida quotidiana nos seus variados aspectos. Terão de manusear as estatísticas e divulgar inteligentemente os seus dados; visitar os lugares desconhecidos e os recintos habitualmente «vedados» e fazer sobre eles amplas reportagens; terão de repetir a cada passo as ideias e os factos que dão acesso à compreensão da vida contempo-

rânea. Há já grande número de jornalistas novos. É preciso, contudo, que o seu número aumente.

Finalmente, os *tradutores* (escritores de um género bastante difícil, que exige profundos conhecimentos da nossa língua e das estranhas e muita paciência) terão de levar a cabo uma obra formidável: trazer até nós a literatura e a cultura viva dos países distantes, cuja língua não é conhecida, ou só conhecida de poucos, em Portugal.

Romancistas, novelistas, ensaístas, críticos, poetas, jornalistas e tradutores — é preciso que todos compreendam a missão que lhes incumbe. No meio da deserção dos *intelectuais*, é necessário que todos os novos escritores trabalhem activamente, com continuidade e energia, para que possam levar a cabo a tarefa comum de renovação que ousadamente se impuseram. A sua colaboração repetida na imprensa é um dever na hora que passa. A obra que temos de edificar exige uma acção intensiva e constante no sentido da divulgação e da crítica.

Os novos escritores portugueses têm uma missão a cumprir. Eles, que não escrevem «gratuitamente» (arte pela arte), nem por vaidade pessoal; eles, que se sentem solidários dos grandes interesses humanos, — saberão cumpri-la com galhardia!

Outubro, 1939.

«SINFONIA DA GUERRA» DE ANTÓNIO RAMOS DE ALMEIDA

Sinfonia da Guerra (Edições «Sol Nascente», Porto, 1939) se chama este poema de António Ramos de Almeida, escrito no momento em que se joga o destino de mais de metade da população do mundo inteiro e quando as ideias bem humanas de humanismo concreto, de cultura e de progresso estão dependentes do resultado aleatório do embate dos grandes imperialismos.

Estamos num dos momentos mais graves da história da humanidade. Esta segunda grande guerra tem um carácter decisivo. É dela que sairá o caos ou um novo mundo, em que não se destruam mas se aproveitem todas as riquezas da terra.

A publicação de *Sinfonia da Guerra* na hora presente tem um significado que está muito para além do simples aparecimento de mais um livro de versos. *Sinfonia da Guerra* tem o sentido de um protesto e a ressonância de um poema popular. Por vezes, ao lê-lo, tem-se a impressão de que não é o

poeta que fala mas uma voz anónima e obscura, ao mesmo tempo penetrante e esmagadora, — a voz do povo, a voz da vida contando-nos a vida. E isto é possível porque António Ramos de Almeida é um dos novos escritores portugueses que encaram a realidade de frente, com os olhos dilatados de tensão. Ele poderia pôr na capa do seu livro estes belos versos do poeta Pablo Neruda:

> Perguntam-me porque é que a minha poesia
> Não fala do sonho, das folhas,
> Dos grandes vulcões do meu país natal?
>
> Venham ver o sangue nas ruas.
> Venham ver
> O sangue nas ruas.
> Venham ver o sangue,
> Nas ruas [1].

A arte não é inútil. Quando se integra nas correntes mais profundas da história, naquelas pelas quais a história se faz, a arte constitui um elemento actuante na sociedade: uma alavanca e um facho, uma força e um expoente.

A arte só é inútil quando «um tédio corrosivo se apodera do homem indiferente às aspirações e aos interesses da sua época», quando «uma espécie de mórbida voluptuosidade impele à perscrutação

---

[1] *L'Espagne an coeur*, trad. Louis Parrot, Paris, Denoel, 1938.

mais engenhosa, mais delicada e mais subtil dos elementos da corrupção, pondo os desvelos que se poderiam consagrar às grandes e fiéis imagens da vida natural e progressiva na descrição minuciosa e requintada de todos os sucessivos trâmites da irremediável caducidade», quando «os artistas, abandonando o rigoroso inquérito da criação e da sociedade, se imobilizam na mórbida reclusão autofágica da libertina fantasia» ([1]).

António Ramos de Almeida não é apenas o poeta que já nos dera *Sinal de Alarme*, um livro como que insólito no nosso meio, e que hoje nos dá *Sinfonia da Guerra*, este belo poema que não pode esquecer-se. Ele é também um crítico de valor, que se impõe ao respeito dos seus próprios adversários e que se eleva ao mais alto nível da crítica literária bem orientada e consequente.

Por tudo isto, — a amizade não me impede de dizer o que penso — creio que Ramos de Almeida é um daqueles novos escritores portugueses que terão um activo papel no combate ao idealismo da literatura subjectivista, ao espírito egocêntrico e indiferente de certa poesia e ao facciosismo limitado dos críticos literários do «presencismo». Ramos de Almeida é um daqueles novos poetas que estrangularam o lirismo intimista e a retórica vazia, que sabem o que cantam e que conhecem a força admi-

---

([1]) Ramalho Ortigão, *A Holanda*, 6.ª ed., págs. 315 e 344.

rável das palavras com que constroem os seus poemas.

Este livro terá com certeza o êxito que merece entre todos os que distinguem a verdadeira poesia e, particularmente, entre aqueles que entendem que ela deve ser *um meio* ao serviço dos grandes fins e não um fim em si mesma, um auto-erotismo mais ou menos musical ou mais ou menos fascinante.

Ramos de Almeida dá-nos agora *Sinfonia da Guerra*. Quando a carnificina terminar, que nos dará a sua voz pura de poeta, sensível às grandes comoções sociais e às pequenas dores de cada dia? Julgo que nos dará, como agora, a expressão incisiva do que for então o estado de espírito provocado pelas novas realidades.

Os homens fazem a história. Os poetas ajudam a fazê-la...

Novembro, 1939.

O FACTO CAPITAL DA NOSSA VIDA LITERÁRIA EM 1939

Os nossos escritores «modernistas», que vieram para a cena da literatura numa posição ferozmente inconformista, distribuindo ferroadas para a direita e para a esquerda e preocupando-se com despertar o burguês do sono letárgico, — encontraram este ano pela frente um novo inconformismo, não apenas formal, mas *substancial* e não apenas literário, mas *total*.

Esbracejaram, ironizaram, debateram-se, mas o facto permaneceu. Foram colhidos de surpresa por uma força actuante, que os perturbou. Tiveram de rever as suas concepções, tiveram de puxar pelos últimos argumentos. O terreno faltou-lhes debaixo dos pés. Nenhum deles já hoje pode convencer-se de que o futuro da literatura em Portugal esteja na linha de continuação do subjectivismo e da «arte pela

arte» [1]. Mais do que as discussões teóricas, mais do que as afirmações de princípios, foi a divulgação das grandes obras estrangeiras da nova literatura, e as produzidas entre nós com o mesmo espírito, — que cavaram o princípio da sua decadência.

Com a decadência de uns, coexistiu o fortalecimento de uma actividade jovem que se manifestou este ano, pela primeira vez, em termos de dissipar todas as dúvidas que acerca das suas possibilidades pudessem existir. Iniciou-se uma viva campanha de revisão dos fundamentos da nossa ideologia; atraiu-se a atenção para alguns problemas essenciais da vida nacional; criaram-se condições de mentalidade para uma obra de completa renovação da nossa cultura. Novos nomes se impõem hoje e com eles novas ideias, novos sentimentos, novas posições — uma nova concepção do mundo e da vida.

Eis aí o facto capital da nossa vida literária em 1939.

Dezembro, 1939.

---

[1] Ver nota D, no fim do volume.

EM TORNO DO ROMANCE HISTÓRICO

O estudo da evolução do romance histórico apresenta maior interesse do que a uma primeira impressão se afigura. Nele, como em todas as obras humanas, está sempre inevitàvelmente impresso o sinete de uma época histórica, de uma fase da evolução do homem e da sua cultura.

Pode dizer-se que todas as coisas são como um globo de cristal: dão-nos a imagem do todo circundante. Esta ideia, da mais genuína procedência hegeliana, impregna toda a ciência viva dos nossos dias. A parte não pode desligar-se do todo. E o todo só artificialmente é dado como todo se não integrar todas as partes. Qualquer fenómeno que estudemos, qualquer objecto que submetamos a análise conduz-nos ao fluxo incessante da «totalidade dinâmica», do processo dialéctico do ser e da sociedade.

Há evidentemente um ponto de vista *técnico* no estudo da literatura, mas esse ponto de vista não

consiste em tomar a literatura *como aquilo que ela não é* (como pura *forma* de intuito lúdico, por exemplo), mas precisamente em tomá-la como ela é: realidade inseparável do todo, que reflecte um determinado meio social e cultural, e por sua vez determina outro.

Talvez se possa dizer que o romance histórico é contemporâneo do romantismo. E digo talvez, porque não excluo a possibilidade de se descobrirem especimenes do romance histórico anteriormente ao movimento romântico. Mas esse problema é com os historiadores da literatura.

Um dos três grupos sociais que se exprimem no romantismo é a nobreza desapossada, que recorda a Idade-Média, chora os tempos do seu domínio e «se exalta à sombra das catedrais».

O romance histórico do romantismo é de inspiração nìtidamente social. Procura-se nele, através da descrição enternecida do passado, especialmente da Idade-Média, um equilíbrio que a sociedade da época mostrava ser impossível.

Embora nos tenha dado algumas obras admiráveis, o romance histórico romântico sofre do mesmo vício fundamental de toda a historiografia romântica. Desconhece a verdadeira natureza da história. Aceita-a como uma série de factos que foram «assim mesmo», como os românticos os viram, e que tiveram a sua beleza.

É todavia de notar que, entre nós, por exemplo, nunca mais, desde o romantismo, o romance histó-

rico foi cultivado com tanta honestidade e tanta boa fé nos processos de reconstituição do passado. A história era então um campo aberto aos olhos de todos, um campo «inocente» de que nada havia a recear. A história ainda não se tinha revelado como a grande julgadora dos homens.

O movimento naturalista, que procurava reflectir a realidade objectiva com fidelidade científica, começou por se interessar mais directamente pela realidade do seu tempo.

Mas, quando acidentalmente teve ocasião de tomar o passado e as figuras históricas como tema literário, manteve-se dentro dos seus princípios fundamentais. Recordemos as páginas que o nosso Eça consagra às «visões» do passado na *Relíquia*, na *Ilustre Casa de Ramires* e noutros livros, em que a par de uma inspiração romântica de que Eça nunca se emancipou completamente (o historicismo romântico de Michelet influiu nele de maneira decisiva) se encontra uma grande precisão naturalista nos pormenores.

Se os escritores realistas e naturalistas não mostraram grande vocação para o romance histórico, sucede, todavia, que neles e nos seus precursores, como Balzac, a história da época começou a invadir a criação romanesca.

O romance naturalista procurou mesmo ser, digamos assim, o «romance histórico» da vida do seu tempo.

Mas o romance naturalista preocupou-se exces-

sivamente com o pormenor «natural» para poder captar bem as características «históricas». Por isso é que só em Balzac se pode afirmar que haja uma verdadeira invasão do romance pela história.

Era necessário que a crise que o mundo hoje atravessa atingisse a sua primeira fase para que o romance histórico, sob a forma de biografias romanceadas, reaparecesse como um género literário de grande sucesso.

Desanimados e pessimistas, alguns dos escritores mais notáveis do nosso tempo viraram-se para o passado, para esquecerem as agruras do tempo presente, de que confessam não poderem tirar uma profunda inspiração para as suas obras. Mas não foi o romance histórico que resolveram tentar; optaram antes pelas biografias romanceadas, que têm o mérito de dispensar o conhecimento e a divulgação *perigosa* da história da sociedade e podem escrever-se a partir da noção de «personalidades geniais».

A biografia romanceada do nosso tempo — género tão aplaudido pelos críticos subjectivistas — é, na maior parte dos casos, a pura e simples escamoteação da história. A história é hoje, para muitos homens, a medida de todas as coisas, a grande julgadora, a fria acusadora de certos confusos e mal esclarecidos privilégios, que ainda tentam justificar-se com o passado.

O grande movimento neo-realista, que hoje se desenvolve por todo o mundo, não veio só trazer

novas perspectivas e novas possibilidades ao romance histórico: veio reabilitá-lo.

Não podia haver autêntico romance histórico sem uma «teoria da história». O romance histórico do passado (Balzac é uma portentosa excepção) tinha a pobreza do conceito de história que implìcitamente reflectia.

Hoje, a história já não é uma navegação sem bússola, já se não acredita que os factos tenham sido como os nossos sentimentos os entrevêem; conhece-se o subsolo da história; — descobriram-se as leis do desenvolvimento histórico. Este acontecimento, que é da mais alta importância, explica muita coisa. Mostra, por exemplo, as razões porque uns temem a história como julgadora implacável e outros procuram nela precisamente os fundamentos da sua posição.

O neo-realismo transforma todo o romance em romance histórico. O romance que tem por assunto o passado não se distingue do romance que tem por tema o presente, porque o objecto do romance é sempre a realidade social. Com o neo-realismo, o romance é hoje o que um escritor do século XIX queria que ele fosse: «um espelho que se passeava ao longo de um caminho».

Abril, 1940.

A LITERATURA DEVE FICAR NO SEU LUGAR...

Para o novo humanismo a literatura e a arte, embora desempenhem um papel importante e sejam um elevado complemento do homem, não constituem de maneira alguma preocupação fundamental. Como disse Jean-Richard Bloch *(Naissance d'une culture)*, «a literatura deve ficar no seu lugar, que não é o primeiro». A literatura e a arte não têm um interesse humano tão elevado que justifique a sua entronização, acima dos problemas da emancipação concreta do homem.

Muito ao contrário do que alguns fingem supor, para os partidários do progresso histórico os problemas da arte e da literatura são «problemas da encruzilhada» como muitos outros, mas não são problemas primaciais.

Para literatos isolados e meditativos; para poetas interioristas e desequilibrados, para escritores que virem as costas à humanidade para se dobrarem sobre o próprio umbigo; para intelectuais que

ostentam o mais vergonhoso desprezo pelos outros homens, pelas massas, por aqueles que lhes fabricam os sapatos, os brioches e o papel de linho; — para esses, a arte é o fundamental.

Diversamente, para os defensores do novo humanismo, para os que sabem que o homem é um «animal político» e que por isso para transformar o homem é preciso transformar a sociedade, porque é a sociedade que determina a consciência e não esta que determina aquela; para os que não querem os homens divididos em dois mundos e sabem que é possível uma orgânica social em que floresça a fraternidade; — para estes, a arte não pode mobilizar todos os interesses e todas as atenções. Há alguma coisa de mais importante do que a arte e a literatura. Há os homens: há os que trabalham e não adquirem, enquanto outros adquirem e não trabalham.

Mas, perguntou-se já: por que se interessam então pela literatura, por que não confessam antes lealmente que é a política que mais os interessa e fingem um apaixonado amor pela cultura?

A verdade é esta: pedir-nos que optemos, ou por um interesse puramente literário e puramente artístico pela arte, ou pelo desinteresse pela arte e pela literatura, para só nos consagrarmos às questões de economia e de sociologia, — é pretender que pela arte e pela literatura só se pode ter o interesse desumanizado e hirto dos literatos!

Para quem tal pergunta, os leitores de carne e osso não contam; os leitores que trabalham penosa-

mente oito horas por dia não têm o direito de julgar a literatura decadentista. E, todavia, eles podem dizer aos «mistificadores mistificados»: os vossos romances, os vossos poemas, os vossos ensaios e as vossas peças de teatro são o produto inevitável da vossa consciência; e vós tendes consciência de filisteus, de homens que «se debruçam sobre um mar de sangue, que reflecte a sombra de Pôncio Pilatos», na frase cortante de Jacques Roumain.

Maio, 1940.

ANTERO, EÇA, RAMALHO, OLIVEIRA MARTINS E AS NOVAS IDEIAS SOBRE A ARTE E A LITERATURA

Com a necessidade de lutar entre nós por uma nova cultura, que corresponda à nova concepção do homem e da vida social, ainda não houve oportunidade de pôr em relevo tudo o que nos liga às grandes figuras nacionais do passado que nos precederam na defesa de análogos pontos de vista. Um tal trabalho de história das ideias demanda grande esforço, vastos conhecimentos e tempo disponível. Exige, além disso, uma acurada consciência da nova concepção da literatura que alguns dos que podiam levar a cabo esse trabalho estão evidentemente longe de ter.

Os apontamentos que aqui reúno sobre a maneira como Antero, Eça, Ramalho e Oliveira Martins conceberam as relações entre a literatura e a sociedade, — não passam de um modesto subsídio

para a obra vasta e necessária, que só especialistas da literatura poderão realizar eficazmente.

A propósito de um livro de versos de Guilherme de Azevedo, Antero de Quental escreveu em 1871 algumas belas páginas sobre as perspectivas que se ofereciam à poesia da época. Notando que os poetas já se não sentiam inclinados a seguir os velhos trilhos do romantismo e da sentimentalidade e que ao mesmo tempo se achavam perplexos, sem encontrarem nem entreverem as novas fontes de inspiração, escreveu estas palavras, que são inteiramente aplicáveis à generalidade dos poetas dos nossos dias, se imaginarmos o subjectivismo egocêntrico, no lugar onde se fala do romantismo:

> «Os poetas da geração actual vêem-se... rasgado aquele véu fantástico da sentimentalidade de outrora, em face de uma sociedade, que eles não compreendem, porque ela mesma a si se não compreende bem, mas que os não quer escutar senão com a condição de lhe falarem daquilo que a interessa e a preocupa, de se inspirarem da sua vida real e das suas verdadeiras aspirações. É desta situação anormal que resulta a incerteza, a anarquia e a fraqueza da poesia contemporânea. A ideia poética acha-se confusa, embaraçada no meio de factos sociais, que se não definem claramente; as fontes de inspiração correm escassas ou turvas. A antiga nascente, tão querida e conhecida, está quase seca e a nova, já por ser nova, e depois porque só deixa rebentar em cachões, uma água túrbida, cheia de elementos estranhos, assusta os que a ela se chegam pela primeira vez: os mais ousados inclinam-se um momento, tomam a medo um golo de bebida

suspeita, e retiram-se furtivamente como se acabassem de fazer uma acção má.

E todavia, é ali que é necessário beber, porque é ali, naquelas águas rumorosas e confusas, que se contêm os elementos da inspiração real, os princípios vitais de que se nutre a sociedade, e de que tem por conseguinte de se alimentar também a poesia, sob pena de se tornar uma abstracção, um fantasma, uma puerilidade. O problema da evolução poética na actualidade encerra-se todo nisto [1].

E, mais adiante, Antero diz:

«...a ideia dessa nova poesia não só existe, mas deve ser superior à ideia poética das eras anteriores, porque corresponde a um período mais adiantado da consciência humana, penetra com mais intensidade a natureza e o espírito, extrai o belo da própria realidade universal, não das visões de um subjectivismo inexperiente, e dá por base ao sentimento, em vez de sonhos e intuições quase instintivas, os factos luminosos da razão.

Os caracteres essenciais dessa poesia já hoje se podem indicar, e todos eles se consubstanciam numa palavra, que resume também as tendências da nossa civilização: o Humanismo. A inspiração social e naturalista vem substituir a sentimentalidade toda subjectiva e pessoal, ou o transcendentalismo contemplativo de outras idades poéticas. A poesia deixa de duvidar e cismar para afirmar e combater; mostra-nos o interesse profundo e o valor ideal,

---

[1] «Tendências novas da poesia contemporânea, a propósito das «Radiações da Noite» do Sr. Guilherme de Azevedo», nas *Prosas*. Coimbra, Imp. da Univ., 1926, vol. II, pág. 195.

dos factos de cada dia; dá às acções, que parecem triviais, da vida ordinária, um carácter e significação universais; e sorrindo maternalmente para as crianças, as mulheres, os simples, caminha todavia armada no meio das lutas dos homens.

Uma tal missão ninguém dirá que é mesquinha ou vulgar: há nisto com que tentar os mais altos engenhos, cativar os corações mais generosos. E, sobretudo, deve seduzir os espíritos verdadeiramente poéticos acharem-se em comunicação directa e constante com o seu tempo, com as aspirações, os interesses, as crenças da sociedade que os rodeia, e de cuja vida vivem, com o meio histórico a que fatalmente pertencem.

Certamente que essa evolução nova da poesia tem de ser lenta: é a evolução do ideal social, que a deve inspirar. Há um certo receio, e uma certa incerteza. O novo assusta: o indistinto faz hesitar. Mas insensìvelmente, e fatalmente também, caminha-se naquela direcção. Os sintomas deste movimento tornam-se cada dia mais acentuados. Em França e Alemanha, sobretudo, países onde as ideias e tendências novas se pronunciam numa agitação crescente, podem já indicar-se exemplos bem significativos; em Alemanha ainda mais do que em França. Ali a poesia inspira-se resolutamente nas lutas sociais e religiosas do tempo, e abalança-se já, ainda que com incerta fortuna, às grandes composições épicas, onde se desenha uma sociedade, consubstanciada nos seus tipos e paixões mais características» (1).

Em 12 de Junho de 1871, Eça de Queirós fez a sua célebre conferência sobre «A afirmação do realismo como nova expressão da arte», quarta da

(1) Ibid., págs. 186 e 198.

série das Conferências do Casino. Como nunca foi publicada, não se lhe conhece o texto. Mas, existe uma reconstituição, escrupulosamente feita por António Salgado Júnior [1], com base nos extractos dos jornais e noutros elementos, que nos habilita a ajuizar do seu teor.

Nessa conferência Eça afirmou fundamentalmente o seguinte:

Havia que aceitar um princípio fundamental: o de que a arte não aparece nas sociedades como um facto isolado, mas sim inteiramente ligado ao progresso e decadência delas. Isso era negar o valor do artista como individualidade. Mas havia que negar aquilo a que a história chama as grandes individualidades. Tudo na acção delas é da vontade da sociedade em que vivem...

A arte, também, longe de se atribuir à criação da vontade do artista, devia considerar-se, efectivamente, ligada a todos os movimentos sociais, determinada, condicionada por causas permanentes e poucas acidentais ou históricas. — As causas permanentes são as que residem no solo, no clima, na raça; as acidentais provêm de uma certa ordem de ideias que formam os diversos periodos históricos e determinam os costumes. Nota-se também que isso constituía um fatalismo do artista: tanto umas

---

[1] *História das Conferências do Casino (1871)*, Lisboa, 1930, pág. 47 e seguintes.

como outras sujeitavam o artista ao seu despotismo...

Por outro lado, o artista não pode eximir-se à influência do meio em que vive, aos costumes do tempo, ao estado dos espíritos, ao movimento geral, às causas acidentais ou históricas. — Eça de Queirós demorou-se aqui a insistir nessa ideia antes que exemplificasse. Insistiu em que a arte obedece fatalmente à mesma lei que determina nas sociedades as grandes evoluções de princípios, de instituições e de costumes. — O mesmo é dizer: a arte obedece às ideias directrizes da sociedade, ao seu ideal — à sua ideia-mãe. Ela tira da sociedade a sua ideia, a sua forma, os seus intuitos...

Eça continuando a afirmar a existência de perpétua harmonia entre a arte e o ideal social, passa, a seguir, a avaliar qual a influência das causas permanentes e a das causas acidentais. E afirmou: o artista português ou o artista espanhol hão-de denunciar sempre, involuntàriamente, o génio da sua pátria. As causas permanentes são absolutas. — As acidentais ou históricas é que concedeu que o não fossem. E pôs a hipótese: supondo que uma determinada sociedade está num período em que a ideia-mãe não está definida — como pode ela influenciar o artista? — Que sucede então? Nesse caso o artista vai buscar o belo à grande penumbra do desconhecido. Seria o mais lógico. Mas nem sempre assim acontece. — Por vezes, em vez de procurar orientar-se no sentido em que a sociedade

caminha buscando definir-se, — caminha ao arrepio, desacompanhando os interesses do mundo em que existe como instituição de aperfeiçoamento, de elevação e de progresso. É isso que explica a falta de unidade na arte durante o século XVIII. Mas para concretizar melhor, Eça detém-se no século XIX.

Mas o que é a arte no século XIX? É a falta de unidade também. Mais: é a fuga da sua época, é o falseamento da sua missão. É a arte falsa, em suma. Na decadência que ostenta, encontra-se em perfeita contradição com a sua época. Com efeito, no seu maior desenvolvimento, tudo é imitação: Hugo concebe o gótico e escreve a *Notre-Dame*, Ponsard adopta uma maneira grega, a arquitectura torna-se um misto de todas as feições artísticas... Dá a impressão que a sociedade não tem essa ideia-mãe e que, por isso, não pode ter arte própria. E assim, a arte decai no drama, na poesia, na pintura... Dir-se-á que por falta de gosto: — mas o gosto está mais educado que nunca. Nem por escassez de elementos para produzir uma grande arte. Qual é então a causa? É a falta de unidade e é a oposição em que se coloca em face do espírito do tempo. É esta oposição sobretudo. O espírito do tempo é a revolução. É essa revolução que anda por baixo de tudo, convulsionando e abalando, sem que nenhuma coisa nem ninguém se possa eximir a ela. As nossas consciências estão sendo formadas por ela. Ela é a alma do século XIX. E entretanto, os

ideais da arte são ainda os velhos ideais do passado [1].

Depois de vários desenvolvimentos que não podem ser aqui reproduzidos por falta de espaço, Eça afirma que existe uma reacção contra o «profundo isolamento entre o artista e a sociedade» e que essa reacção é constituída pelo realismo. E declara que o realismo não é simplesmente um processo formal, mas uma base filosófica para todas as concepções do espírito, — uma lei, uma carta de guia, um roteiro do pensamento humano na eterna região artística do belo, do bom e do justo. Assim considerado, o realismo deixa de ser, como alguns podiam falsamente supor, um simples modo de expor, — minudente, trivial, fotográfico. Isto não é realismo: é o seu falseamento. O realismo é bem outra coisa: é a negação da arte: é a proscrição do convencional, do enfático e do piegas. É a abolição da retórica considerada como arte de promover a comoção usando da inchação do período, da epilepsia das palavras, da congestão dos tropos. É a análise com o fito na verdade absoluta. — Por outro lado, o realismo é uma reacção contra o romantismo: o romantismo era a apoteose do sentimento: o realismo é a anatomia do carácter. É a crítica do homem. É a arte que nos pinta a nossos próprios olhos, — para nos conhecermos, para que saibamos se somos

---

[1] *Ob. cit.*, págs. 50-53. Omiti na reconstituição da conferência as passagens de menor interesse.

verdadeiros ou falsos, para condenar o que houver de mau na nossa sociedade (1).

E, quase no fim da sua conferência, Eça, disse que o realismo deve ser perfeitamente do seu tempo, tomar a sua matéria na vida contemporânea. Deste principio que é basilar, que é a primeira condição do realismo, está longe a nossa literatura. A nossa arte é de todos os tempos menos do nosso. E mandou ver o *Eurico, O Monge de Cister, A mocidade de D. João V* e o *Arco de Sant'Ana* (2).

Ramalho Ortigão, no seu conhecido livro sobre a Holanda, escreveu o seguinte sobre as relações da literatura com a vida social:

> «Os séculos chamados de decadência artística são aqueles em que a arte, deixando de crer na energia colectiva que a subordina ao meio social, entra na fase do individualismo independente, solitário e céptico.
>
> Quando um país se não assinala por superioridade e por triunfos decisivos na concorrência das raças, a arte, não vibrando na comoção geral do seu tempo, não obedecendo à corrente sugestiva das acções praticadas ou das ideias em giro, cai na misantropia da análise, no virtuosismo pessoal, na contemplação estéril. À falta de caracteres superiores examinam-se temperamentos raros. À falta de virtudes indiscutíveis estudam-se aberrações curiosas. Um tédio corrosivo e entenebrecedor apodera-se do homem indiferente às especulações e aos interesses da

(1) Ibid., págs. 53-54.
(2) Ibid., págs. 55-56.

sua época. O poder criativo não se determina pelo entusiasmo, mas sim pelo desprezo, e uma espécie de mórbida voluptuosidade impele à perscrutação mais engenhosa, mais delicada e mais subtil, dos elementos da corrupção, pondo todos os desvelos que se poderiam consagrar às grandes e fiéis imagens da vida natural e progressiva na descrição minuciosa e requintada de todos os sucessivos trâmites da irremediável caducidade.

Os períodos de inter-cadência (porque decadência absoluta não há na arte como não há nos mais fenómenos do espírito) são ùnicamente aqueles em que os artistas, abandonando o rigoroso inquérito da criação e da sociedade, se imobilizam na mórbida reclusão autofágica da libertina fantasia.

Já Michelet o disse, tendo-o comprovado pela experiência universal da história: *Le rêve* é o mal dos mundos e das almas que findam» (1).

Oliveira Martins procedeu em toda a sua vida com os olhos postos na realidade, na prática. Nunca cultivou a «arte pela arte», embora tenha sido um grande artista; nunca escreveu para ocupar o tempo, para «acariciar conceitos», ou para destilar meros requintes de expressão literária.

No prefácio do romance histórico *Phebus Moniz* — obra com que se estreou nas letras aos vinte e dois anos — afirmou:

«Simbolizar, não só no pensamento geral, como no andamento e desenlace do enredo, o carácter dominante de

---

(1) *A Holanda*, 6.ª ed., págs. 315 e 344.

uma época; fazer-lhe sobressair as suas máculas e a sua glória, as suas sombras e a sua luz; fazer enfim a crítica de uma sociedade; é, creio, o princípio exacto do romance histórico.

Dar aos personagens verdadeiros os traços com que a história os desenha, sem mais arrebiques, sem mais ornatos, singelos na virtude ou no vício, na grandeza ou na pequenez; — dar aos personagens de fantasia formas, feições e cores do tempo, fazendo representar neles os diversos grupos, as diversas crenças, em que a sociedade possa estar dividida, é, creio também, o direito caminho, para se chegar ao fim de tal género de trabalhos literários.»

Mais adiante escreveu:

«A literatura, província da arte, como a ciência, como a política, é um instrumento de organização e aperfeiçoamento social; a arte pela arte é absurdo e corrupção.

A arte é braço, a sociedade é corpo.

A literatura, que tende a ensinar, a corrigir, a literatura útil; aquela que consigo leva o facho de luz intelectual, que rasga as trevas, e, como o sol, faz surgir o dia, aquela que guia e impele a sociedade para o seu estado perfeito físico e moral, — essa é o pão do espírito, que vivifica, alimenta, corrobora» ([2]).

Os que hoje em Portugal trabalham para o surgir de uma nova literatura e se esforçam por analisar o fenómeno literário como um facto social têm em Antero, Ramalho e Oliveira Martins os seus

---

([2]) *Phebus Moniz*, 2.ª ed., Biblioteca Selecta, Lisboa, Empresa Lusitana Editora, págs. XII-XIII.

mais brilhantes predecessores nacionais. Todas as grandes teses que atrás ficaram expostas são hoje retomadas, com nova orientação e em novas bases, pelos que procuram mostrar a inelutável necessidade histórica de uma nova literatura, realista e social.

Não é na obra dos subjectivistas decrépitos que podemos encontrar alento para a defesa da posição humana, sã e despreconcebida por que combatemos. Não é nos exotismos freudianos e bergsonistas dos críticos do subjectivismo que podemos encontrar a expressão da simplicidade e do bom senso. É na obra dos nossos quatro escritores mais representativos do século XIX: Antero de Quental, Eça de Queirós, Ramalho Ortigão e Oliveira Martins. Eles viram que a arte é um facto social e souberam compreender a necessidade do realismo e da verdade social na arte.

Continuamo-los, mas vamos mais além, porque aproveitamos para a compreensão do fenómeno literário e artístico uma série de certezas conquistadas pelo pensamento e pela prática dos últimos cinquenta anos. Eles não podiam prever a exacerbação patológica a que os escritores da decadência subjectivista haviam de levar o egoísmo, o desalento e o desinteresse. Tão-pouco podia tirar conclusões da literatura realista e humana que de um Gorki vem até um Jorge Amado, passando por todos os escritores que souberam olhar a realidade de frente, sem escamoteios, disfarces ou mistificações.

Hoje, conhecem-se as coordenadas da produção

literária mais precisamente do que quando Antero, Eça, Ramalho e Oliveira Martins escreveram. O melhor conhecimento de dinâmica da vida social permite ir mais longe e dizer, como no século passado disse o poeta americano Walt Whitman: «Se vos agrada ter um escudeiro de pé atrás da cadeira enquanto comeis, isso se mostrará no vosso estilo». No centro dos antagonismos que o envolvem e o dominam, o escritor e o artista, consciente ou inconscientemente, toma posição. E da posição que ele toma perante as grandes contradições da vida social — depende a sua visão do mundo.

Também hoje se sabe porque é que o realismo apavora os «cães de guarda» das conveniências e dos interesses criados. O realismo é a verdade na arte. E a verdade não agrada a todos.

Os neo-realistas portugueses não são desaportuguesados; não têm a preocupação de modelos estrangeiros. Limitam-se a ver as coisas com honestidade e despreconcebidamente. Podem orgulhar-se de contar nos seus antepassados intelectuais nomes como os de Antero de Quental, Eça de Queirós, Ramalho Ortigão e Oliveira Martins. Os neo-realistas continuam entre nós o que há de mais actual e fecundo no pensamento nacional, universalista e crítico, do século XIX.

Junho, 1940.

JOSÉ RÉGIO E A JUVENTUDE

Há já cerca de dois anos que, em notas, artigos e cartas, José Régio vem pondo em causa «certos rapazes», «alguns jovens escritores cheios da irreverência da mocidade, da impaciência e ardor da mocidade», «juvenis defensores de certas tendências jovens de há um século».

Não resta a mínima dúvida: usando destas fórmulas indeterminadas e vagas, e descendo à polémica pessoal algumas vezes, José Régio abriu e tem mantido *uma campanha de descrédito* contra aqueles que, no meio da deserção geral da intelectualidade, têm sido solidários dos grandes interesses humanos e têm lutado pela verdade contra a mistificação. José Régio tem-se obstinado em atacar, em todos os aspectos e por todos os processos, — a juventude que entre nós procura introduzir novos métodos de pensamento, novas concepções artísticas e uma nova maneira de reagir perante as realidades.

Longe de me admirar, esta atitude pareceu-me

sempre natural. Pensei sempre que a posição de certos intelectuais, enfeudados (consciente ou inconscientemente) aos interesses dos inimigos do progresso histórico, — os força aos malabarismos e contorções que todos conhecem sob os rótulos de «pensamento puro» e «arte pela arte». Naqueles intelectuais que constituem o mais expressivo índice da cisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual, entre a realidade concreta e a idealidade abstracta (a realidade concreta filtrada pelos interesses) — sempre esperei encontrar uma atitude de caracterizada incompreensão.

José Régio, pela sua particular situação de poeta que «acena para Deus», de ensaísta que limita o campo da razão pelo da intuição, de crítico que incensa as «filosofias» do Sr. Mário Saa e de romancista que troca a realidade pelo aprofundamento mórbido das escabrosidades sexuais, — estava predestinado para ser o campeão da campanha de descrédito que de há dois anos a esta parte se tem tentado mover à nova geração de intelectuais, que representa entre nós a corrente mais sã do pensamento mundial.

Como crítico, José Régio devia começar por estabelecer com precisão, dando-lhes uma formulação impecável, as ideias que se propusesse criticar. Nunca o fez, porém. Ao contrário, é sempre uma caricatura, uma exposição errada ou incompleta que utiliza para base das suas críticas. Não admira. José Régio desconhece as ideias que tanto se empe-

nha em combater e mostra nas mínimas coisas que nunca estudou os problemas que se meteu a discutir com a juventude.

Imagina que o tom paternal, a maneira doutoral e pedante, a suficiência que indispõe — poderão suprir a crítica metódica e conscienciosa!

Mas nós sabemos distinguir; nós, «os rapazes cheios do ardor e da impaciência da mocidade», não caímos fàcilmente em logro tão grosseiro. Sabemos bem que não há crítica de boa fé onde não há informação meticulosa e escrupuloso cuidado na determinação das teses criticandas; que não há honestidade na crítica quando se não leve para ela o conhecimento seguro dos problemas e das diversas maneiras de os encarar.

Polémica estéril é uma coisa; crítica outra. Na polémica inútil dirigem-se chufas, tira-se partido do lado inferior das coisas, faz-se barulho com ninharias, insulta-se, apela-se para a estupidez ou para a inveja como causa explicativa das ideias ou atitudes alheias (vide os escritos polémicos de José Régio): na crítica fixam-se ideias e contrapõem-se-lhe outras ideias, trazem-se provas ou argumentos e rebatem-se argumentos ou contestam-se provas, recorre-se à história e aos conhecimentos tidos como assentes, evitam-se as expressões ambíguas e foge-se às possibilidades de confusão.

José Régio pensa que a nova geração não tem o amor da verdade, porque julga que a paixão política é incompatível com a verdade e o *élan* comba-

tivo inimigo da honestidade. Ora, uma apaixonada posição de combate não é inconciliável com o culto da verdade. A verdade não pode ser defendida por todos simultâneamente, porque há uma minoria para quem ela significa a abdicação e a morte. Por isso é que só os que não temem a verdade, porque não defendem privilégios, podem ao mesmo tempo tomar uma posição viril, apaixonada e objectiva.

A nova geração portuguesa sabe que José Régio é o representante inconsciente de um mundo contra o qual ela combate conscientemente. Aqui começa e aqui acaba a responsabilidade e a irresponsabilidade de José Régio.

Qual é a «Cultura» que José Régio defende? Em que se traduz a «independência da Arte», num mundo onde os escritores dependem da educação que receberam e os realizadores de filmes dos financeiros que os contratam? A «Cultura» que José Régio defende é, como diria Jean Cassou, «uma espécie de estado moral desesperado, mas suportável, uma nobre melancolia intelectual muito própria dos estomagos repletos». A «Independência da Arte», cuja bandeira arvora, é a dependência mais servil dos valores artísticos e morais, a abdicação mais vergonhosa da inteligência — perante os feitiços e os tabus.

Já vai sendo tempo de vermos com os olhos bem abertos, e de dizermos com implacável rudeza, que a campanha literária de José Régio contra a juventude é alguma coisa mais do que uma campanha

literária, porque é uma ofensiva do idealismo, da mística e do obscurantismo contra o materialismo, a ciência e o racionalismo — contra o humanismo concreto. Quem conhecer a obra de José Régio, sabe que ele é o homem que admira Mário Saa (cfr. a entrevista de José Régio, na série «Panorama literário português» do suplemento literário do *Diário de Lisboa*, e um número antigo da *Presença*); que limita a razão pela mística (cfr. «Cartas do nosso tempo», na *Seara Nova*); que prega a cisão entre a teoria e a prática (ibid.); que professa uma filosofia idealista, que tem da vida uma visão estreita e errada; e, finalmente, que atribui ao factor psicológico tudo o que a sua ignorância lhe não permite filiar noutros factores.

O grupo a que José Régio pertence entrou na cena literária intempestivamente, distribuindo para todos os lados críticas e ferroadas. O combate, porém, era fácil. Basta recordar que os grandes adversários eram os nossos académicos, os nossos jornalistas, os nossos actores, os nossos músicos «representativos», os nossos «prometedores talentos» e os nossos grandes «mentores».

A vitória foi fácil e permitiu que, passados os trinta anos, um João Gaspar Simões e um José Régio pudessem tomar aquele ar discretamente didáctico de quem tem a consciência da altura a que paira.

O que ficou de uma grande batalha exclusivamente literária foi isto: um didactismo pacato, uma

reputação quase consolidada e uma grande provisão de suficiência para as pequenas escaramuças com os franco-atiradores do passado literário e para as polémicas azedas com os invejosos recalcitrantes. Nada mais.

A vitória fácil habitua a acreditar na facilidade das vitórias. Por isso, os subjectivistas não contaram que dez anos depois de entrarem na cena literária se lhes deparasse uma geração disciplinada e aguerrida, preparada para a renovação cultural do país com uma doutrina largamente controlada pela prática e não exclusivamente literária, mas total.

O choque era inevitável e deu-se: em menos de dois anos, o sedutor edifício «da arte pela arte», do psicologismo e do umbilicalismo começou a estar em crise. Mas, quem nunca desesperou foi o Sr. José Régio. Com inaudita tenacidade, não hesitou em vir a público discutir problemas e doutrinas que desconhecia ou nunca tinha estudado conscientemente!

Setembro, 1940.

BIOGRAFIA DE JOSÉ AGOSTINHO DE MACEDO POR CARLOS OLAVO

Em *A Vida Turbulenta do Padre José Agostinho de Macedo* (Lisboa, Guimarães & C.ª, 1940), Carlos Olavo propõe-se fazer um estudo biográfico-histórico do famoso perseguidor do pensamento liberal.

Deve dizer-se que, dentro dos moldes a que voluntàriamente se cingiu, conseguiu fazer trabalho apreciável. Reuniu e apresentou interessantes documentos, estabeleceu à luz de uma lúcida crítica das fontes os passos mais importantes da vida do autor da *Besta Esfolada* e encheu o seu estudo de comentários pertinentes e espirituosos. Carlos Olavo escreve com notável elegância e de maneira atraente. Tudo isto faz do seu estudo um belo livro, a que cumpre prestar a homenagem merecida.

Dito isto, já se pode fazer uma observação, que é a seguinte: falta em *A Vida Turbulenta do Padre*

José Agostinho de Macedo um quadro geral da vida social do século XVIII e dos princípios do século XIX em Portugal. A muitos respeitos, a biografia que Carlos Olavo escreveu é mais do que uma simples biografia. Mas também lhe falta bastante para ser uma verdadeira biografia, isto é, uma biografia em que o ambiente social em que viveu o biografado seja convenientemente determinada.

É por o A. não ter investigado a fundo as relações do Padre José Agostinho de Macedo com a estrutura social da sua época que, ao virar a última página, o leitor fica sem saber bem como explicar muito da vida, e dos êxitos sobretudo, do Padre José Agostinho de Macedo. Para fazer inteira justiça ao A. deve dizer-se que, infelizmente, ainda não há elementos de estudo suficientes para se conhecer nas suas mais profundas características o período em que viveu o autor dos *Burros*.

Dezembro, 1940.

PERFEIÇÃO ESTÉTICA E CONTEÚDO HUMANO

(A propósito de algumas afirmações de Gregório Marañon)

Uma livraria do Porto editou recentemente, em dois volumes, uma tradução do *Diário Íntimo* de Amiel, com um prefácio inédito de Gregório Marañon. O maior interesse do prefácio não está na reformulação do conhecido diagnóstico de Marañon acerca da timidez de Amiel; o grande interesse do prefácio está em nele se poderem ler estas palavras certeiras:

«...O homem actual está cada vez mais desinteressado dos problemas estéticos e cada vez mais atraído pelos problemas directamente humanos. Deixando àparte as grandes obras mestras de beleza definitiva, o leitor de hoje cuida muito mais de o que lhe diz um escritor ou um poeta do que de como lho diz». ...«Nas épocas duras da vida o

homem busca com especial afã o conteúdo humano nos livros que quer ler.»

As palavras transcritas traduzem uma verdade corrente, que só os estetas refinados e abstractizantes se negam a reconhecer. E o facto de serem verdadeiras confere-lhes, neste caso, pergaminhos especiais, porque se trata de um assunto onde os hábitos de certa cultura literária conspiram, directa ou indirectamente, contra a determinação da verdade.

É bem do nosso tempo a oposição, real e inevitável, entre alguns profissionais das letras, só preocupados com a perfeição estética, e os leitores anónimos, medindo o seu interesse pela literatura em termos de «conteúdo humano». Em vão tentam os estetas, desinteressados dos problemas reais, persuadir a massa dos leitores de que preferir certos livros a outros, por motivos não estéticos, é prova de acabada corrupção do gosto; inùtilmente buscam os criticos só afeitos à ponderação do quilate estético convencer o público anónimo de que sobrepor o «conteúdo humano» à perfeição estética é confundir a produção livresca de cordel, o panfleto disfarçado em obra de arte com a resplendente, eternamente bela e incorrupta Literatura; vãmente se esforçam, uns e outros, a combater por um esteticismo negador da importância decisiva do «conteúdo humano» da produção literária.

Cada época histórica tem as suas exigências; a nossa tem-nas também. No dissídio entre os estetas

requintados e os críticos da quinta-essência artística, por um lado, e o público por outro, é o público quem tem razão.

E é significativo que já um Marañon o reconhece... quando ainda tantos dos seus admiradores fervorosos o negam. É certo que Marañon estabelece uma verificação muito geral, não descendo à análise concreta de alguns problemas fundamentais que ela exigiria. Assim, por exemplo, não averigua que espécie de literatura é mais apreciada nos dias de hoje, não justamente pelas almas inquietas que buscam em Amiel explicação do seu próprio caso e conforto interior correspondente, mas pelos homens a quem o futuro pertence e para quem Amiel é uma vaga e apagada sombra do passado.

Não deixa, no entanto, de ser curioso registar que aqueles que defendem a literatura neo-realista, como a mais apropriada às exigências do nosso tempo, — encontram num homem do passado, Gregório Marañon, a intuição de uma das grandes verdades do presente e do futuro: a de que os escritores são julgados, antes de tudo, não pela perfeição estética, mas pelo conteúdo humano das suas obras; não pelo refinamento artístico, mas pela verdade e pela coragem com que vão ao encontro das preocupações mais instantes e mais graves dos seus contemporâneos.

Os defensores da literatura neo-realista colocam-se no ponto de vista do novo humanismo. E, para o novo humanismo, os interesses das gran-

des massas de homens são o critério decisivo para a hierarquização do que é de mais importante e menos importante. Decerto, a perfeição estética é de grande alcance quando posta ao serviço da verdade de hoje — da verdade que as circunstâncias impõem aos escritores e aos poetas que têm os olhos abertos para o real. Mas o que nenhum homem, consciente da vida contemporânea, pode admitir é que o conteúdo humano da literatura seja sobrepujado pelos requintes abstractos do puro acabamento estético. Porque, no fim de contas, a literatura, perfeita ou imperfeita, pressupõe sempre — como tudo o que é humano — alguma coisa que se diz. E o que inevitàvelmente acontece aos cultores da chamada «arte pura», é sempre tomarem partido expresso ou tácito por alguma coisa; é sempre acabarem, por calar ou falsear a verdade, mesmo quando disso não chegam a aperceber-se.

Outubro, 1944.

A LIÇÃO DE WALT WHITMAN

Através de um dos fascículos de *Antologia* (Introdução aos grandes autores) — iniciativa que se deve às excepcionais qualidades e ao perfeito civismo de Agostinho da Silva — o público português pode ter uma amostra do alto significado de Walt Whitman na história da cultura universal.

Até 1943, data da publicação do fascículo a que nos reportamos, o autor das *Leaves of Grass* era totalmente desconhecido do grande público. Agora, quando nas montras das livrarias aparece a formosa edição dos seus poemas, em volume «gigante» da Modern Library, o público já sabe que Walt Whitman foi um poeta actuante, um poeta que não desdenhou descer à praça pública para cantar as realidades essenciais da sua época e para abrir caminho às lutas progressistas do seu tempo. O nome do grande poeta norte-americano tornou-se conhecido entre nós; mas, infelizmente, a sua obra só pode ser lida por quem domine a língua inglesa, de que ele arrancou fulgurantes e insuspeitadas harmonias.

Há na vida e na obra de Whitman uma grande lição: a da missão social da poesia. Quando hoje, com os ouvidos cheios dos mistérios da «poesia pura», das teorias abstrusas sobre «o isolamento do poeta», e do mito anarco-decadentista de que a poesia é tanto mais profunda quanto mais próxima da loucura; quando hoje nos debruçamos sobre a vida do homem que nasceu em Long Island em 1819 e morreu em Camden em 1892, começou a sua vida como aprendiz de tipógrafo, se tornou director de jornais, trabalhou como enfermeiro até ao esgotamento durante a guerra civil entre o Sul e o Norte, serviu com a pena a causa do anti-esclavagismo, cantou «a tarefa americana de construir um país imenso e uma democracia real», escreveu os *Filhos de Adão* e foi judicialmente perseguido por os ter escrito e assim ter ofendido a pudicícia dos homens influentes, suportou toda a sua vida o combate sem tréguas dos espíritos retrógrados e estreitos, e nos últimos anos de vida conheceu a miséria; quando nos debruçamos sobre a vida de Walt Whitman e lemos as *Folhas de Erva*, — sentimos toda a vacuidade decadente dos que não reconhecem à poesia uma missão social e fazem dela um subtil deleitè para raros apenas.

Mas não basta sentir, por contraste, a profunda corrupção e caducidade da poesia que hoje aspira a ser a mais representativa. É necessário compreender porque é que o elã construtivo e o saudável optimismo que animou a poesia de Whitman, no

século XIX, tem de procurar-se, no século XX, na obra de certos poetas acusados de «políticos», como Whitman o foi também no seu tempo.

Desde que se reconheça uma função social à poesia, tem de aceitar-se como natural corolário que o poeta não tenha a fobia da política. Porque tudo que é social tem necessàriamente aspectos políticos e apresenta-se sob a forma de opção política. Se o poeta faz questão essencial de não tomar partido, de se manter na zona aparentemente neutra e inofensiva do lirismo e da futilidade lírica, da poesia intelectual e do confuso filosofismo poético, nega *por acções* os protestos que possa fazer acerca do interesse humano da sua poesia. A vida está aí, com as suas tragédias colectivas e com os dramas individuais resultantes delas; a vida está sobre a cabeça da maioria dos homens como um gládio impendente, que acutila e não perdoa. Se o poeta o não vê e considera indigna de si a missão de servir os outros homens, refugiando-se na expressão do seu caos interior, então que não desdenhe dos que encontram na tragédia e na epopeia colectivas o mais forte alimento de poesia de hoje.

De nada vale afirmar que o artista deve colocar-se acima das paixões inferiores para procurar beleza na quinta-essência do «humano». A vida e a obra de Walt Whitman, desmentem, em pleno século XIX, todas as concepções do século XX acerca do ensimesmamento do poeta. A realidade é social. E, assim como a um cientista se pergunta, quando

se trata de julgá-lo, em que é que a sua actividade científica contribui para o progresso humano, também a um poeta se deve perguntar em que é que os seus poemas contribuem para o progresso humano. Como escreveu alguém: «Qualquer pessoa dada vale, antes de tudo, pela sua utilidade social. Em presença de um homem que passa, apenas sabemos perguntar: «Para que serve?». Do mesmo modo esta pergunta põe-se imediatamente em presença de uma obra de arte: Para que serve? Para que serve na desgraça e na esperança dos tempos?» (1). A obra de Whitman serviu, no seu tempo, para que a história americana e mundial se fizesse. E ainda hoje serve para dela se colher uma grande e eficiente lição.

Outubro, 1944.

---

(1) Henri Barbusse, *Zola*.

A DECADÊNCIA EM ANDRÉ MALRAUX

(A propósito do romance «A luta com o Anjo»)

André Malraux é um dos nomes famosos da literatura mundial contemporânea. Autor de livros de grande projecção, como *Condition Humaine, Le Temps du Mépris* e *Espoir*, — o mundo habituou-se a ver nele um dos escritores mais significativos da nova feição, lutador consciente do humanismo concreto. A sua evolução intelectual (do estudo da arqueologia para a literatura), a sua vida aventurosa (na China, em Espanha e no *maquis*), as suas atitudes progressivas tantas vezes assumidas, — tudo lhe confere um lugar de destaque. Eis porque a leitura do seu novo livro *As Nogueiras de Altemburgo* (1.ª parte de *A Luta com o Anjo*, tradução de José Augusto, Livraria Clássica Editora, 1944), se reveste do maior interesse.

Qual o tema do livro? Se não nos enganamos, o tema central da obra continua a ser o dos livros anteriores: o diálogo dramático entre dois

Malraux, entre Malraux intelectual-europeu-da--decadência e Malraux-intelectual-que-sente-o-apelo--da-acção. Estes dois Malraux estão nas duas partes principais do livro, naquela em que nos conta os colóquios de Altemburgo e naquela outra em que narra a experiência da acção de Vincent Berger. Os colóquios de Altemburgo são matéria romanesca para Malraux porque ele é sensível às angústias metafísicas dos interlocutores desses colóquios. Mas Malraux é também o intelectual que sente o apelo da acção, que sente a vacuidade de toda a cultura abstracta. E por isso põe na boca do seu herói este juízo acerca dos intelectuais de Altemburgo:

«O pensamento que há uma hora se desenrolava perante o meu pai era exclusivamente um diálogo com a cultura. Uma ideia aí nunca nascia de um facto: sempre de uma outra ideia. De resto, para aqueles que o rodeavam, o homem era o indivíduo, quando não o «eu»; e desde há seis anos o meu pai comandara e convencera em demasia, para que, a seus olhos, o homem não fosse antes de mais outrem» (pág. 93).

O pensamento que é exclusivamente um diálogo com a cultura, as ideias que nunca nascem dos factos mas sempre de outras ideias — são o peso morto da consciência do próprio Malraux, ainda neste seu livro. A nevrose da decadência que se lê no seu olhar torturado lê-se também na parte mais refinadamente intelectual da sua obra. Os longos monólogos metafísicos de alguns dos seus personagens são

fragmentos dos diálogos interiores de Malraux com a sua cultura, são a expressão patética da impotência dessa cultura para se reconhecer válida ou impotente. Mas há no autor da *Condition Humaine* uma outra angústia, específica do intelectual que passou pela experiência da acção: é a que nos é sugerida através do desencantamento de Vincent Berger, depois de ter descoberto o nenhum sentido da sua acção em favor do pan-islamismo. Esse desencantamento é do mesmo tipo daquele que o próprio Malraux (ou o herói do seu livro) exprime nestas palavras:

«Julguei conhecer mais do que a minha cultura porque encontrara as multidões militantes de uma crença, religiosas ou políticas; sei agora que o intelectual não é sòmente aquele a quem os livros são necessários, mas todo o homem cuja vida é dedicada e dominada por uma ideia por muito elementar que seja» (pág. 23).

O escritor André Malraux é incapaz de uma análise renovada da realidade total. Os seus processos artísticos caracterizam-se por um duplo caminho, que reflecte a contradição essencial do seu pensamento: realista, na visão de factos isolados; hermèticamente metafísico na compreensão total do mundo. Herdeiro de uma cultura anquilosada e abstracta, que alargou com os seus estudos de arqueologia e história de arte, habituado a respirar essa cultura, Malraux só tem sensibilidade realista para factos isolados; a visão total escapa-lhe, por-

que à cultura que respira nunca foi capaz de substituir outra para seu uso, renovada e actualizada.

A cultura dos nossos tempos não penetrou na obra do romancista André Malraux. Poderia *a acção* ter feito o milagre de eliminar o abismo que separava Malraux da vida concreta? Eis o problema que é legítimo pôr em face deste seu novo livro. E a resposta a este problema parece ser a de que a acção misticamente levada a cabo, efectuada com separação da cultura, realizada *como acção pura*, — não é capaz de solucionar os problemas de um intelectual saturado de cultura ultrapassada. A acção pura é uma abstracção tão grande como o pensamento puro: é apenas uma fuga.

A acção não curou a doença da consciência de Malraux (a sua nevrose da decadência), porque foi acção sem identificação entre a teoria e a prática. Quando um escritor pratica actos revolucionários com a cabeça plena de metafísica e com o peito esmagado pela angústia, a acção não pode curá-lo, porque a cultura é um peso morto. Eis o que nos mostra o caso de Malraux. Eis a grande lição da sua obra para todos os escritores que aspiram a vencer a estagnação pelo caminho do neo-realismo. Uma nova cultura tem de ser «uma nova maneira de viver, de pensar e de agir».

A confiança ardente e contida, o optimismo saudável e construtivo, a indiferença por tudo que não contribui para o progresso do homem só podem resultar de uma maneira de viver, de pensar e de

agir adequada à nossa época. Malraux não encontrou o seu equilíbrio: por isso se debate com as suas torturantes contradições; por isso as exprime na sua obra. A sua experiência da acção deixou-lhe grande acuidade para factos isolados; mas a sua cultura traiu a visão total: tudo o que nele é compreensão da totalidade é deduzido de premissas culturais e subjectivas. As massas, as classes, a história contemporânea não estão na sua obra, porque não entram na sua cultura. O que está na sua obra é a procura do humano, isto é, Malraux em procura de si mesmo. Como ele próprio faz afirmar ao seu herói:

«Escritor, o que me obseca desde há dez anos senão o homem? Eis-me perante a matéria original. E penso, uma vez mais, numa frase de meu pai que a permanência da morte impôs à minha memória, e que o cativeiro me obriga a examinar, atenta e inexoràvelmente: Não é a arranhar sem fim um indivíduo que se acaba por encontrar o homem» (pág. 24).

Ora, *o problema não está em encontrar o homem porque ele está bem patente e bem visível nas suas misérias e nas suas grandezas. O problema está em transformar o mundo, para que o humano possa ser o que desejamos que seja* [1].

Dezembro, 1944.

---

[1] Ver nota E no fim do volume.

UMA ESCRITORA ACTUANTE: ELSA TRIOLET

O prémio Goncourt é talvez o mais popular dos prémios literários franceses.

Por isso, este ano, ao reunir o júri que havia de conferir este prémio, instituído pelos irmãos Goncourt, era grande o interesse nos meios literários: a uma nova França, saída da Resistência, deveria corresponder uma nova literatura, «resistente» também. Sabe-se que, se o «maquis» pegou em armas, muitos escritores fizeram da pena uma arma e mantiveram sob a ocupação alemã interessantes e vivas revistas literárias clandestinas. Compreende-se, pois, que, por muitas razões não só fosse esperada uma nova literatura mas fossem conferidas a essa literatura as honras de representativa do espírito da nova França.

Por outro lado, quem ignora o papel decisivo que a mulher francesa desempenhou no trabalho quotidiano de Resistência, quer pegando em armas e morrendo pela liberdade, quer crispando os ner-

vos ao lado do homem nas mais arriscadas sabotagens, quer mantendo uma existência semi-legal, ou ilegal, em constante luta com as autoridades de ocupação?

Ora, o prémio Goncourt, que já num período decisivo da França tinha distinguido um romance que apontava para uma nova direcção, aparece-nos este ano de novo na frente de vanguarda da literatura, a cobrir com o seu prestígio um livro de uma mulher — mais: um livro de uma combatente da Resistência.

Le Premier Accroc coûte deux-cents francs de Elsa Triolet é o prémio Goncourt de 1944. A autora, companheira do escritor Aragon, o mais vibrante animador da Resistência das letras francesas, tinha-se revelado antes da guerra uma escritora original e subtil, com um livro de contos um pouco hermético mas intensamente sugestivo: *Bon soir, Thérèse*... «Tinha, além disso, publicado um livro de memórias e reflexões críticas sobre o poeta Vladimiro Maiakowsky, a quem a ligavam laços de parentesco. Sabia-se que desempenhava importantíssimo papel nos trabalhos de criação literária de Aragon.

Veio a guerra, e com ela, a encruzilhada dos caminhos. Com a ocupação estrangeira, a literatura decadente e moribunda entrou em rápida fermentação. A inteligência progressiva francesa escolheu o caminho da luta: não abdicou.

E foi então que se viu Elsa Triolet e Louis Ara-

gon abandonarem a sua casa de Paris, repudiarem a perspectiva de uma vida fácil, de transigência e de traição para iniciarem uma vida nómada, usando nomes e passaportes falsos, servindo de elementos de ligação entre intelectuais espalhados por toda a França, dando o impulso do seu entusiasmo à Junta Nacional dos Escritores (para que tanto trabalhou Decour), passando à justa, e por várias vezes, pelas malhas da Gestapo (Elsa Triolet chegou a ser presa) e vendo fuzilar amigos como Gabriel Péri, Jacques Salomon, Georges Politzer e Jean Prévost; — mobilizando, organizando e cimentando com o seu ardor combativo as forças actuantes de cultura progressiva e «resistente» da França.

Le Premier Accroc coûte deux-cents francs saiu deste mundo de preocupações diárias, de vida incerta e de tensão dos nervos no constante amor da liberdade. Aragon escrevia e publicava com imensas dificuldades *Crève cœur* e *Les yeux d'Elsa*, poemas que reflectiam a angústia e a esperança e que hoje se encontram traduzidos em diversas línguas. Elsa ia escrevendo febrilmente as novelas que, reunidas em volume, lhe dariam o «Prémio Goncourt». Perpassa em todo o livro a vida que a autora viveu. Mais uma vez se vê como têm razão os que sempre acreditaram naquela frase de Aragon «Le réel c'est la chair de l'art» («O real é a carne da arte»). Só os escritores que vivem fundamente o seu tempo, palpitam com ele, os escritores actuantes, só aqueles que unem uma visão teórica escla-

recida e uma experiência prática rica de ensinamentos podem elevar-se acima de uma literatura de interesse puramente formal, colaborando no progresso histórico, que é o progresso das grandes massas humanas.

Setembro, 1945.

JEAN DE LA BRUYÈRE

(250 ANOS DEPOIS DA SUA MORTE)

Passou este ano o 250.º aniversário da morte de La Bruyère e, ao que parece, o facto não teve entre nós repercussões visíveis. Todavia, este grande clássico das letras francesas merece ser lembrado, porque ainda hoje é lido. E é digno de ser estudado, porque tem um lugar à parte na galeria típica e reveladora dos moralistas e críticos de costumes.

Foi pouco acidentada a vida do homem que se chamou Jean de La Bruyère e que viria a imortalizar-se com a publicação de um único livro.

Nasceu em Paris em 1645, de origem burguesa. O pai era fiscal dos rendimentos do município, embora um tio, seu homónimo, fosse secretário do Rei. Depois de ter estudado no colégio dos oratorianos, La Bruyère defendeu teses em Orleães, conquistando o grau de licenciado em ambos os direitos (civil e canónico). Durante oito anos, foi causídico no Parlamento de Paris, mas advogou pouco. Data

de então o seu interesse pelos *Caracteres* de Teofrasto, que decidiu traduzir. Em 1673 abandonou o foro e comprou o cargo de tesoureiro geral de França na repartição das finanças da generalidade de Caen. Esta aquisição permitiu-lhe «enobrecer-se» e tomar o título de escudeiro. Porém, o cargo de tesoureiro das finanças na Normandia não o forçou a abandonar Paris, onde, recomendado por Bossuet, se tornou um dos preceptores do jovem duque de Bourbon, neto do Grande Condé. Em 1684, começou a ensinar ao seu pupilo história, geografia e instituições da França. Dois anos depois, revende o cargo de tesoureiro. De 1687 até 1696, terminada a sua função de professor, permanece na casa Condé, com o título de «gentil-homem» do Duque e com uma pensão.

Em 1688, com 43 anos, dá-se o único acontecimento verdadeiramente importante da sua vida: publica *Les Caractères de Thèophraste traduits du grec avec les Caractères ou mœurs de ce siècle*, volume contendo o «Discurso sobre Teofrasto», a tradução dos *Caractères* do moralista grego, um prefácio e 420 observações de La Bruyère. Esta estreia literária, resultado de dez anos de preparação do original e de outros tantos de hesitações em publicá-lo (como disse um contemporâneo) — foi o fruto de diuturna leitura e releitura de Montaigne, La Rochefoucaud, Pascal, Malebranche e Bossuet, a par de uma intensa observação da vida da sociedade da época no que ela tinha de mais típico nas

letras e no foro, na cidade e na corte, na política e nos costumes. Apesar de vir em último lugar, depois de cinquenta anos de moralistas e de críticos da vida quotidiana, que deixaram uma centena de livros de pensamentos, de caracteres e máximas, La Bruyère conquistou de pronto um merecido sucesso: o livro teve logo mais duas edições no ano em que foi publicado e teve ao todo oito em vida do autor, tendo ele ainda corrigido a 9.ª, já publicada pòstumamente. Foi este livro que lhe abriu as portas da Academia Francesa em 1693 e foi a sua constante revisão, em edições sucessivamente aumentadas (420 reflexões na 1.ª ed.; 764 caracteres na 4.ª; 923 na 5.ª; 997 na 6.ª; 1.073 na 7.ª e seguintes) que lhe ocupou os anos de estudo e reflexão até à morte, ocorrida em Versalhes no dia 11 de Maio de 1696.

Os anos que precederam a publicação dos *Caracteres* e os que vieram depois foram anos de crise e de transição. As forças históricas em presença preparavam, através de contradições internas e de lutas, os triunfos políticos da burguesia no século XVIII. Richelieu mobiliza os burgueses na luta contra os nobres e agrava assim a crise da «nobreza da corte» como classe dominante; a «nobreza de toga» (de «robe»), constituída em torno dos parlamentos destrói pela sua riqueza e, pela compra de cargos, o poderio social da nobreza antiga. Esta nobreza do dinheiro vai comprando terras e fazendo casamentos com famílias de banqueiros. Defende-se

de novas invasões burguesas. «Estes antigos burgueses, — escreveu André Ribard [1] — mascarados de nobres e associados à classe feudal, procuram tenazmente reconquistar os privilégios que o desenvolvimento económico e as empresas militares atenuaram. Reacção feudal sem dúvida, mas de uma outra natureza, de modo algum desejosa de derrubar a monarquia como queriam os príncipes, mas, bem ao contrário, ligada ao regime, com a condição de impor ao Rei censuras e advertências e de fazer admitir à nação que os parlamentares, representantes do Rei, estão acima das leis». Esta nobreza de origem burguesa sabia provocar e aproveitar as perturbações populares. Entretanto, as turbulências dos príncipes não eram senão gestos impotentes de uma classe em declínio. Em 1652, a burguesia de Paris abandonava as aventuras dos príncipes e permitia o regresso de Mazarino. A ordem monárquica encontrava o seu apoio na burguesia. As desordens feudais estavam cada vez mais deslocadas na segunda metade do século XVII. A grande propriedade agrária tinha-se reconstituído e o equilíbrio temporário das forças históricas em presença tinha conduzido a «um novo sistema feudal» com nova disposição e novas posições relativas das classes poderosas. É neste quadro social que se inserem as grandezas exteriores, as

---

[1] *La France, histoire d'un peuple*, Paris, E. S. I., 1938, pág. 124.

aparências brilhantes, o esplendor do génio francês e uma política externa de grandeza da França. O «século de Luís XIV», de que tanto se tem dito, é apenas um novo estádio social do feudalismo, com o poder do Rei apoiado na propriedade da terra e, com um dualismo de classes dominantes: para triunfar na nobreza, é preciso ir à corte, onde todas as carreiras se fazem à sombra do Rei; mas é algures, no mundo dos negócios, que se enriquece, tantas vezes de maneira pouco clara (1). O génio francês é, na cultura, o traço característico deste século: os escritores reflectem, cada um à sua maneira, as ideias e sentimentos dos vários sectores das classes dominantes.

Como notou Jules Lemaître, ninguém melhor que La Bruyère, viu o que havia de vão no cenário político, social e religioso do seu tempo e ouviu estalar o velho edifício: «Três grandes factos dominam nas suas pinturas esparsas: o advento do dinheiro, o declínio moral da nobreza, o descrédito lançado sobre o clero e sobre a igreja pela sua falsa devoção» (2). Mas acautelemo-nos: La Bruyère não foi um revolucionário, nem representou abertamente os interesses da nova classe, a burguesia, que

---

(1) Cf. Ribard *(ob. cit.)*, que seguimos nestas notas sobre a época de La Bruyère.

(2) Jules Lemaître, *Les Contemporains* (6.ª série), cit. por René Ternois, na edição de extractos dos *Caracteres* dos «Classiques Larousse».

no século seguinte, tomaria o poder e instauraria uma nova ordem social. La Bruyère foi um escritor de transição, que reflectiu na sua obra, com o realismo possível, a crise que se desdobrava ante os seus olhos. Tinha as limitações da sua própria posição de classe e ainda as que resultavam do peso da organização social. (Foi ele que escreveu: «Um homem nascido cristão e francês está constrangido na sátira; os grandes assuntos são-lhe vedados; aborda-os algumas vezes e desvia-se em seguida para pequenas coisas, a que dá relevo pela beleza do seu génio e do seu estilo»). Não é um revolucionário, mas também não é um conformista: anuncia pelo espírito de dissidência e pela sua nostalgia de melhores tempos, a cisão profunda entre «as luzes» e a ordem social que as representa. Não é o escritor militante da sua classe ([1]), como não é um paladino da subversão da ordem feudal, grande realidade do século seguinte. Subalternizado na hierarquia social por não ser um puro apologeta da ordem constituída; apreciado pela burguesia no que criticava à Corte; saboreado na Corte pelas suas invectivas contra o poder do dinheiro; meditado pelos que sentiam, com fina nostalgia, o ruir dum velho mundo de privilégios; constrangido a defender a religião, mas fazendo-o com frieza e com espírito laico; incapaz de conter o que muitos calavam sobre

---

([1]) Note-se, por exemplo, a maneira como La Bruyère fala da diplomacia do seu tempo.

a situação dos camponeses ([1]), mas preocupado com frívolas análises de psicologia abstracta e entretido a traçar retratos pelo gosto do pitoresco; — foi um escritor de transição, que procurou tomar uma posição «independente», sem servir a sua classe com fidelidade, julgando servir apenas a verdade e instruir.

La Bruyère disse algures que queria ser povo; mas esta declaração é mais um lamento do que uma afirmação ideológica: mais um indício da sua crise de consciência do que um traço positivo da sua obra. É um inadaptado, que abrirá o caminho ao século XVIII, não só por ter «criado o estilo cruel» (Julien Benda), mas também, e sobretudo, por ter inaugurado uma nova atitude do intelectual perante a força social e ideológica de certos sectores das classes poderosas do seu tempo.

A duzentos e cinquenta anos de distância, há nos *Caracteres* observações que mantêm viva a sua

---

([1]) «Vêem-se certos animais selvagens, machos e femeas, espalhados pelos campos, negros, lívidos, queimados do sol, agarrados à terra que remexem e cavam com invencível teimosia. Têm como que uma voz articulada, e quando erguem o corpo mostram fisionomia humana: — são, de facto, homens. De noite recolhem-se a covis, onde vivem e se alimentam de pão negro, de água e raízes. Poupam aos outros o trabalho de semear, lavrar e colher para viver, merecem assim que não lhes falte, ao menos, algum desse pão que semearam». (*Os Caracteres*, trad., selecç. e prefácio de João de Barros, Colecção clássicos Sá da Costa, pág. 181, Capítulo «Do Homem»).

actualidade, como se nos fossem contemporâneas. Razões históricas explicam esta actualidade, que aliás se pode encontrar também em certos tipos dos *Caracteres* de Teofrasto, em que La Bruyère se inspirou. Não que as máximas dos dois moralistas, um do mundo antigo e outro da França do «século francês», tenham aqueles atributos de intemporalidade que é lugar comum atribuir aos analistas do espírito humano. Acontece até que a obra dos moralistas, mais do que quaisquer outras, reflecte sempre o seu tempo. E, se há a ilusão da intemporalidade, é só porque as condições históricas, em certa medida, não variaram. O campo de aplicação de certas máximas manteve-se; o de outras desapareceu, levado pelo ritmo progressivo da história. A actualidade de um escritor só ultrapassa o tempo em que viveu na estricta medida em que as condições históricas posteriores foram a continuação, o prolongamento mais complexo e rico, de alguma coisa de fundamental que o escritor presenciou e sentiu. Eis porque é fácil compreender que La Bruyère se mantenha actual quando fala do mérito ou do poder do dinheiro, da situação dos camponeses e de certos aspectos da vida mística, e tenha perdido quase toda a actualidade quando fala da mulher, por exemplo, ou da querela dos antigos e modernos na literatura.

Inùtilmente continuam certos críticos a salientar o valor dos *Caracteres* para o conhecimento da «eterna natureza humana». Ponto de vista ultrapas-

sado, que por muito repetido não deixa de ser falso: a «natureza humana» é o produto da prática, do trabalho do homem, nas condições históricas de cada época. O que permite falar em natureza humana sempre a mesma é um mínimo de traços comuns entre as condições históricas das várias épocas desde o esclavagismo até aos dias de hoje. Para além desse mínimo de traços coincidentes, a natureza humana é o produto das características históricas concretas.

Lendo hoje La Bruyère, devemos esforçar-nos por separar o que nele é vivo e é morto, sem deixarmos de admirar nos *Caracteres* toda a riqueza artística dos seus engenhosos retratos e toda a sedução de um estilo, que atrai pela simplicidade e pela nobreza e ataca com meios rudes e incisivos.

Novembro, 1946.

DESESPERO, PESSIMISMO E DECADÊNCIA

Quem se interessa por literatura e anda a par das obras mais significativas, sabe que o pessimismo, a decadência e o desespero são os temas favoritos de certos poetas e romancistas contemporâneos.

A evolução social entrou numa fase em que o saudável optimismo é tido por idiotia, a confiança no destino dos homens (construído pelos próprios homens) é rotulada de primitivismo intelectual, e o impeto progressivo é considerado no mesmo plano desprezível da insensibilidade aos valores «morais». A crise do mundo contemporâneo, produzida por forças históricas bem determinadas (concentração, capital financeiro, imperialismo, guerra) reflecte-se na literatura mundial sob a forma de uma estranha «consciência da inutilidade».

Grandes poetas e grandes romancistas tomam o fim de um mundo històricamente caduco pelo *fim do mundo;* tomam o termo da fase progressiva de

uma civilização como inviabilidade absoluta de qualquer vida civilizada; consideram fechadas todas as possibilidades de optimismo e confiança, de *élan* construtivo e de grandeza humana.

Com sensibilidade de artistas, olham em redor de si e não vêem senão motivos para desesperar, razões para prever o pior, sintomas de caducidade e olor enjoativo de casa mortuária. A força centrífuga do sistema económico atira-os para os páramos da alucinação e do desespero. Essa força centrífuga, que não perdoa, é o espírito implacável da eficiência lucrativista, que não persegue fins colectivos capazes de dar sentido à arte de um escritor, mas fins particularistas de grupo social privilegiado.

Os artistas que se pretendem *déclassés*, acima das classes e dos seus problemas de cada dia, os defensores da intemporalidade e da pureza da arte, queixam-se de incompreensão. E, em verdade, não são compreendidos por mais que uma minoria — finamente penetrada da mesma doença mortal. Dotados de raras qualidades, herdeiros de uma rica linhagem de escritores, vêem-se reduzidos à expressão — talentosa por vezes, mas sempre degradante — de uma caducidade sem limites. Incapazes de compreender o mundo que os cerca, porque imbuídos da convicção da eternidade desse mundo, sofrem do mal contemporâneo da «consciência doente» — são inadaptados à vida social da época. Escritores com recursos técnicos que lhes permitiriam escrever obras imortais gastam os melhores anos da sua vida

rodando no limbo de uma meia loucura que priva as suas obras de qualquer interesse social.

O sistema económico que se caracteriza pelas mais gigantescas destruições no domínio dos bens materiais é o mesmo que, na sua fase agónica, se torna responsável pela decadência da cultura. Não, não pode tratar-se de uma simples coincidência de temperamentos literários, todos mais ou menos propensos ao desespero, ao pessimismo e à expressão da decadência. É uma lei histórica do desenvolvimento das sociedades: os escritores que reflectem uma concepção do mundo ultrapassada e se debatem com a vacuidade das soluções que dela resultam, são fatalmente conduzidos ao pessimismo, ao desespero e à decadência. Só os escritores que comungam com as forças progressivas do seu tempo poderão encontrar na criação artística a alegria sã de todos os construtores. É esse o único caminho que se oferece aos escritores de talento em busca de uma solução para o seu caso «pessoal».

Dezembro, 1946.

NOTAS

NOTA A

(Página 64)

Em 1940, Henri de Man passou-se para os názis, descobrindo-se ter sido prèviamente, durante anos, agente de Hitler na Bélgica (cfr. a revista *The Modern Quarterly* de Londres, nova série, vol. I, n.º 3 — Verão de 1946 — pág. 13).

NOTA B

(Página 65)

As afirmações a que se alude no texto (contidas num editorial anónimo da revista *Commune* de Paris, n.º 66, de Fevereiro de 1939 e intitulado *L'humanisme allemand*) são as seguintes:

«O que é o humanismo? É uma fé racional no valor e na dignidade do homem, um respeito civilizado da sua liberdade, um culto militante da sua razão. Os humanistas de todos os tempos pensaram que os homens eram irmãos pelo espírito como pelo corpo, que a razão era um bem comum da humanidade. Previram e constataram o domínio crescente da inteligência humana sobre a natureza, tiveram a convicção de que a ciência e a cultura conduziam a humanidade para o progresso, e sacrificaram por vezes a sua vida a esta convicção.»

Por um opúsculo recente — *Comme je vous en donne l'exemple...*, textos de Jacques Decour apresentados por Aragon (Paris, *Éditions Sociales*, 1945) — verifico ser de Jacques Decour o editorial de *Commune*. A definição de humanismo aí dada — e que acima transcrevemos — tem um carácter intencionalmente *geral*, pois visa a mostrar os traços comuns entre o humanismo do passado e o humanismo de hoje.

Estava reservado ao heróico Jacques Decour, fuzilado pelos alemães em 1942, reforçar com o seu exemplo a continuidade entre os humanistas de todos os tempos, de quem ele afirmou que «tiveram a convicção de que a ciência e a cultura conduziam a humanidade para o progresso, e *sacrificaram por vezes a sua vida a esta convicção*» e os humanistas do nosso tempo.

NOTA C

(Página 161)

Só recentemente consegui obter alguns dados bio-bibliográficos de Georges Friedmann, bem como notícia do seu plano de integrar *La Crise du Progrès* num trabalho mais vasto — a trilogia intitulada *Machine et Humanisme*, de que acaba de sair o vol. II, continuação daquela primeira obra, volume que tem o título de *Problèmes Humains du Machinisme Industriel* (Paris, N. R. F., 1946, 387 págs.).

Friedmann nasceu em Paris em 1902, tendo, portanto, quarenta e cinco anos. Começou por adquirir uma formação científica, estudando química industrial, mas depois enveredou para as letras: frequentou a Escola Normal e conquistou a «agrégation» de Filosofia em 1926. Foi professor dos liceus na província e depois assistente da Escola Normal.

Entretanto, publicou em edições da Nouvelle Revue Française, dois romances da juventude, em que exprimia a ultrapassagem do meio burguês e a recusa da «disponibilidade» então dominante: *Votre tour viendra*, 1930; *L'Adieu*, 1932; e uma *plaquette* poética.

A partir de 1930, começou a estudar especialmente os problemas do trabalho e a acção crescente das técnicas sobre a sensibilidade e a mentalidade do homem contemporâneo. Em 1932 e 1933, fez uma aprendizagem de mecânico em máquinas-instrumentos. De 1934 a 1939, teve a seu cargo um curso de cultura geral em ligação com a profissão, na Escola Boulle, de Paris (Artes e Indústrias de Mobiliário). Fez numerosos inquéritos e estágios em fábricas e Bolsas de trabalho, na França e no estrangeiro.

Em 1934, publicou um primeiro ensaio: *Problèmes humains du Machinisme en U. R. S. S. et dans les Pays Capitalistes;* em 1936, seguiu-se *La Crise du Progrès*. Depois de três viagens de estudo à Rússia, publicou *De la Sainte Russie à l'U. R. S. S.*

Em Agosto de 1939, foi mobilizado. Desde Janeiro de 1941, actuou como membro do «Réseau d'action Vildé» (Museu do Homem) e foi um dos organizadores da Resistência na região de Toulouse. De 1941 a 1944, consagrou-se intensamente à acção, fazendo diversas viagens clandestinas. Em 1944, foi encarregado de várias missões no Comissariado da República, de Toulouse. Em 1945, foi nomeado inspector geral do Ensino Técnico. É actualmente professor de história do trabalho no Conservatório Nacional das Artes e Ofícios, de Paris.

Publicou, em 1946, um exaustivo estudo de história da filosofia: *Leibniz et Spinoza* (N. R. F.). Trabalha na conclusão da trilogia *Machine et Humanisme*, preparando o último volume, que se intitulará: *Essai sur la Civilisation Technicienne*.

NOTA D

(Página 199)

«Sem dúvida a evolução geral do mundo não foi estranha à morte de Presença, como movimento. Os franceses sabem, melhor que outros talvez, que os grandes movimentos históricos

trazem perturbações que repercutem em todos os ramos da actividade humana. A poesia não escapa às circunstâncias...

Ora a escola da *Presença*, escola da poesia subjectiva, da literatura «pura», da análise «psicológica», desenvolvida no culto de Proust e de Gide, correspondia bastante mal às necessidades e aspirações do povo português. Conservamos a nossa simpatia e a nossa estima pelos homens de talento e de coragem que criaram a *Presença*. Mas o seu movimento pertence definitivamente ao passado.»

Quem escreveu estas palavras? O escritor francês André Parreaux, na revista *Europe*, de Paris, ano 25.º, n.º 18 (Junho de 1947), pág. 35.

NOTA E

(Página 245)

Recentemente, escreveu Roger Garaudy:

«O que é um herói de Malraux? É, no fundo, um dos desesperados dos romances de Sartre que tenta escapar ao seu desespero com uma série de aventuras e de emoções fortes. Em vez de se picar com morfina, de fumar ópio ou de procurar a inversão sexual para esquecer a desordem do mundo, corre às revoluções não porque creia nelas, não por ódio da desordem, nem por solidariedade de classe, nem por compreensão do movimento histórico, mas para se revelar a si próprio pelo espectáculo da dor e pela embriaguez da batalha. De Xangai a Madrid, e do *maquis* de Lot às batalhas do Reno, Malraux só se procura a si mesmo. O odor dos montões de cadáveres e o frenesim dos combates sem esperanças e sem objectivos fazem entrar este solitário em transe e dão-lhe o prazer sádico de si mesmo. O heroísmo é nele uma forma de evasão. («Défense de la Culture Française», na revista mensal *Servir la France*, de Paris, n.º 21 — Dezembro de 1946 — pág. 16).

ÍNDICE

II — LITERATURA E ARTE

I N D I C E

ÚLTIMAS EDIÇÕES

DIRECÇÃO LITERÁRIA DE ALBERTO UVA E TEIXEIRA DA ROCHA

VOLUMES PUBLICADOS:

Gente Nova

Romances, Contos e Novelas

PAPINIANO CARLOS — TERRA COM SEDE

Teatro

JOSÉ RÉGIO — BENILDE OU A VIRGEM-MÃE

Nova Cultura

Ensaios

RODRIGO SOARES — POR UM NOVO HUMANISMO

A SEGUIR:

Paralelo

Antologia

MODERNOS CONTISTAS AMERICANOS

Pensamento

Ensaios

JOÃO GASPAR SIMÕES — LIBERDADE DO ESPÍRITO