

# O Bolchevismo como Experiência Moral

## CAPÍTULO II

### O BOLCHEVISMO

As definições só valem pelo *quantum* de realidade que conseguem traduzir. Realidade interior ou exterior conforme os factos a definir pertencem ao chamado domínio da experiência externa, ou pelo contrário se desenrolam no campo da consciência como elementos intelectuais ou emotivos.

Mas se quanto ao objecto a definir as definições podem ser objectivas ou subjectivas, o mesmo não sucede já quanto ao *processas* de tradução que é único, sempre o mesmo.

Com efeito para que uma definição possa ser aceite como expressão causal da realidade a definir, importa sempre adoptar em face dessa realidade a atitude desinteressada de mero espectador de modo a apreender os factos não nas ligações que eles connosco possam ter como motivos de reacção emocionai, mas na lei que regula a sua sucessão como cadeia contínua de causas e de efeitos.

Se designar-mos pois sob o nome de objectivação êsse mínimo de exigências lógicas a que todas as definições no seu *processas* de formação devem obedecer, facilmente reconheceremos que todas elas teem de ser, quanto *a. forma* objectivas, embora possam ter por objecto, como atraz dissemos factos internos ou externos.

*Objectivar* é pois desbravar caminho atravez da onda de interesses emotivos em que o *facto* no seu valor real se perde, de modo a apreendê-lo tal qual ele é, e não apenas como,, nós desejaríamos que êle fosse.

É contrapor à instintiva interpretação emocional da realidade, uma interpretação consciente, racional.

Todo o *processas* da evolução gradual da cultura no indivíduo e nos povos não é mais que o resultado das sucessivas vitórias alcançadas pelo *processas* de interpretação nacional sobre o *processas* de interpretação emotiva Partindo dum estado inicial de indiferenciação completa, — em que o indivíduo faz corpo com a própria realidade que o

cerca, em tão íntima comunhão com ela que a própria designação do indivíduo é falsa, porquanto o pensamento individual não se põe ainda em face dessa realidade como qualquer coisa de distinto e de diferente —partindo desse estado inicial o indivíduo vai pouco a pouco rompendo as ligações emotivas que a essa realidade o prendem, substituindo-as por simples ligações lógicas e objectivas, de tal modo, que essa realidade primitivamente *una* acaba por se scindir na dicotomia primordial dum sujeito que conhece e duma realidade conhecida.

Na sua recente obra *Théorie Genetique de la Réalité*, Baldwin mostrou bem, rectificando e ampliando o ponto de vista genético que levara já Comte a formular um pouco precipitadamente a sua *lei dos três estados*, quais as *étapes* desse processus de evolução que vai dum *animismo* exponentâneo, idade paradisiaca em que o pensamento é onda indistinta no mar da realidade, dando e recebendo alegre e ingenuamente o ritmo do seu arfar,—à atitude hiper-discursiva de quem tenta conscientemente, com os recursos inexgotáveis da intuição artística, transpor o abismo cavado pelo pensamento discursivo, anto-consciênte e subjectivo entre a matéria e o espírito.

Essa atitude intermediária de isolamento radical que o génio de Descartes se compraz a avincar, se é na escala dos valores vitais secundária, é todavia na escala dos valores do conhecimento a primordial. E como o conhecimento faz parte da vida senão como fim pelo menos como meio, essa atitude de isolamento, que é a do homem de ciência, é condição imprescindível para podermos viver essa vida plenamente, donde se segue que a tabela de valores que é uma só, tem de ser traçada à luz das informações que o conhecimento nos forneça.

Uma das conclusões gerais a que a obra citada nos conduz e que para o nosso caso importa-sobremaneira, é a afirmação irrefutável de que a realidade que nos cerca e que a um superficial exame aparece como qualquer coisa de estereotipado, de feito uma vez para sempre, é no fundo a resultante dum esforço contínuo de adaptação mental, variando nos seus aspectos com as variadas atitudes que o pensamento em face dela pode adoptar.

Ela é, como diz Baldwin, função dos variados interesses emotivos intelectuais ou práticos que podem guiar o pensamento no acto da sua apreensão interpretativa.

Já antes de Baldwin a psicologia contemporânea afirmara, pela voz autorizada de Taine, que a realidade é uma alucinação bem corrigida, dando assim a entender, em ar de paradoxo, que, na dosagem dos elementos que entram na formação dos nossos actos perceptivos, é mínima a quota parte dos elementos exteriores que apenas servem de motivo à eclosão dos elementos subjectivos, únicos capazes de dar forma e sentido à percepção totalizada.

Desviar-nos hia do nosso caminho o entrarmos no campo da exemplificação. Ao leitor a quem o assunto interesse particularmente recomendamos, dentre a inexgotável e rica bibliografia existente, a obra de Biney *La Psychologie da Raisonnement*.

Inicialmente, tanto no indivíduo como na raça, são os interesses afectivos os dominantes.

Mentalidade prèlógica, chama Levy-Bruhl a essa fase inicial de elaboração cognitiva, procurando assim indicar que nela as condições lógicas que guiam o pensamento, como instrumento de conhecimento puro, desinteressado e objectivo, se perdem por completo na onda dos interesses práticos, afectivos.

Quando, por exemplo, o primitivo reúne numa mesma classe de objectos o voo duma ave, uma nuvem que passa e o encontro inopinado dum animal *totem*, a nossa lógica discursiva, que classifica abstraindo do diferente e retendo apenas o semelhante, revolta-se contra, uma tal classificação, e é levada a considerá-la como o produto duma mentalidade que desconhece por completo as normas lógicas da apreensão da realidade.

Mas, se da simples consideração exterior dos objectos classificados, passarmos a atentar no motor íntimo que a tal levou, facilmente reconheceremos que é a mesma faculdade de abstracção que existe despida de elementos afectivos no trabalho mental do homem civilizado, a que levou o primitivo a um tal resultado. Unicamente neste último caso essa faculdade se exerce à luz de interesses afectivos, considerando os factos não nos seus caracteres exteriores, que são diferentes, mas na unidade emotiva que os identifica.

Esses objectos *objectivamente* irreconciliáveis como membros duma mesma classe, têm todavia de comum a tonalidade afectiva.

São abstractos emotivos que obedecem na sua formação àquela lei geral do *transfere* do sentimento que leva o

homem civilizado a ver no esvoaçar altivo dum farrapo ao vento o símbolo emotivo da pátria a que pertence.

Estas considerações, aparentemente descabidas, facilitam nos todavia o nosso intento, que é julgar do valor das definições correntes do bolchevismo, para dentre elas aceitarmos a mais legítima ou pô-las todas de parte como deficientes.

Com efeito, basta atentar um pouco nas definições formuladas pela opinião média para facilmente reconhecermos que nelas o facto ou conjunto de factos objectivos a definir se perdem por completo na onda da emoção provocada.

O que elas traduzem são estados de alma e não realidades concretas, exteriores.

O seu conteúdo emotivo constata-se duma maneira flagrante na tendência extremista que revelam e que não é mais que um caso particular daquela lei que regula a psicologia da afectividade, e segundo a qual a vida do sentimento é polarizante, oscila entre contrários. O povo, no seu saber instintivo e sem o socorro de experiências de laboratório, teve a intuição dessa verdade, como bem o mostra o provérbio "tudo que é demais não presta". E se o meu espírito não se contentasse senão com uma experiência *de visa*, bastaria que a minha mão se demorasse em carícia lenta sobre o dorso felino dum daqueles companheiros de trabalho que Anatole immortalizou e que a meai lado dormita, para que um instintivo estender de garras me viesse lembrar que a cariei?, por demorada, se convertera em mal-estar.

Compreende-se pois que, sendo o conteúdo dessas definições fundamentalmente emotivo, elas se nos apresentem, não como a expressão serena e desinteressada da realidade exterior, mas apenas como juízos dogmáticos de valorização, sentenças definitivas oscilando entre uma aceitação entusiástica do facto a definir e uma repulsa não menos extremista. O facto exterior, a revolução russa, é nessas definições apenas um motivo para o revigorar de esperanças latentes, quer elas tenham como ponto de mira o futuro, quer se volvam saudosas para um passado que morreu.

Mas embora antagónicas na apreciação exterior dos factos a definir, esses dois grupos irreductíveis de definições teem de comum dois elementos que importa pôr em foco, porquanto serão eles que em grande parte nos servirão para determinar o significado objectivo do facto que nos ocupa.

Em primeiro lugar, tanto umas como outras se põem como uma negação do presente. Porque, se aquelas que dão ao termo bolchevismo um significado pejorativo, criminalizam e condenam o presente como causa imediata dessa monstruosidade, as outras, para quem o vermelho sangrento que mancha o oriente é o prenúncio duma alvorada radiosa, condenam-no também, como noite sinistra de iniquidade.

Em segundo lugar, tanto numas como noutras, essa negação do presente assenta num fundo emotivo de ansiedade e de incerteza quanto às possibilidades de renovação social.

Podemos, pois, dado o conteúdo dessas definições formuladas pela opinião média, considerá-las como o produto duma mentalidade orientada apenas por interesses práticos, afectivos. E compreende-se que assim seja, não só porque o facto a definir afecta pelos seus efeitos o mais íntimo da nossa vida interior e social, pondo em risco interesses criados e ideias seculares, mas também porque a alma colectiva que as formula e difunde vive essencialmente de sentimentos e pouco de ideias.

Ajunte-se a esses factores a carência duma documentação autorizada, que a distância e as circunstâncias políticas vieram agravar, e facilmente se compreenderá a deficiência das apreciações correntes acerca do bolchevismo.

Quere isto dizer que tenhamos de as rejeitar *in limine*?

Assim seria, se vivêssemos numa sociedade ideal de máquinas pensantes, em que a conduta dos indivíduos fosse regulada unicamente e sempre por normas racionais, cientificamente estabelecidas.

Neste caso, dado o carácter puramente lógico da mentalidade que as elaborara, a deficiência dessas definições teria como causa única um accidental erro de visão intelectual, facilmente corrigível e facilmente reconhecido por todos, dada a ausência de outros motivos de natureza não intelectual que impedissem essa correcção.

O exame crítico dessas definições assim formuladas exgotar-se-hia logo após a apreciação do seu valor lógico -- experimental, da sua conformidade ou discordância com os factos experimentais.

Mas, se da consideração utópica duma tal sociedade descermos à realidade concreta dos agrupamentos humanos, mesmo dos mais civilizados, facilmente reconheceremos que neles o pensamento, quer individual, quer colectivo, se exerce

sempre como actividade seleccionadora, através da floresta dos variados e antagonicos interesses intellectuais, emotivos e práticos que continuamente o solicitam.

Daí resulta que, afora os isolados productos intellectuais, da criação scientifica, toda a ideologia duma dada época apresenta os traços deformadores causados pela acção erosiva do caudal de tendências e de sentimentos difusos que constituem a infra-estrutura moral dessa mesma época.

E, mesmo no que diz respeito à produção scientifica, não devemos esquecer que, embora acabando por dominar, os motivos intellectuais puros começaram em todos os ramos científicos por ter como grande propulsor o interesse prático. Haja em vista, para não falar já das origens tecnologicas da mais pura das sciências,—da matemática —, o papel desempenhado pela sede do ouro na formação da química e na dilatação do horisonte científico com a epopeia das descobertas, factos que, com muitos outros que seria ocioso enumerar, servem de confirmação à tese hoje unanimemente aceite da origem e valor social da Sciência.

E como quem diz social diz afectivo, segue-se que, afora os productos científicos que acabam por se libertar da acção instintivamente propulsora e orientadora dos interesses práticos e emotivos, toda a atmosfera intellectual duma dada época não pôde ser julgada apenas à luz da lógica pura.

Esta só por si, se forma a certeza, não esgota a realidade. Pôde uma teoria ou definição satisfazer em absoluto os requisitos duma lógica bem fundada, sem que isso lhe confira o valor duma verdade experimental ou dum forte motivo de acção. O lógico curará apenas de avaliar da maior ou menor concordância entre as premissas estabelecidas e as conclusões formuladas, sem inquirir da legitimidade experimental das premissas que serviram de ponto de partida à dedução, nem dos motivos affectivos que deturparam a legitimidade dessas mesmas premissas.

Quanto ao seu valor lógico-experimental, todas essas definições pecam, como vimos, por carência absoluta de objectividade. Propondo-se apreender na sua expressão causal uma realidade exterior, elas apenas conseguem traduzir a acção emotiva por essa realidade provocada. O seu conteúdo representativo, quando existe, porque casos há em que, além da palavra e da emoção confusa que a acompanha, nada mais uma análise atenta consegue discernir, resume-se num amontoado caleidoscópico de imagens fragmentadas,

Criadas ao sabor da niaré do sentimento. Por vezes, ao calor da emoção subjacente, as imagens soldam-se, organizam-se, tomam corpo, e então é ver, como visão dantesca, filha dum pesadelo monstruoso perpassando no cinematógrafo da consciência, um povo inteiro ardendo como archote de tortura para vincar, ao rubro do incêndio produzido, uma máscara de destruição sobre a face apavorada da terra.

Até esta altura, a crítica que temos vindo fazendo das definições correntes do bolchevismo apenas nos conduziu a resultados negativos.

Mostrámos que era inútil inquirir do seu valor sob o ponto de vista da lógica pura e condenámo-las quanto ao seu valor lógico-experimental.

Encarêmo-las agora sob o ponto de vista do seu valor real:

Para o fazer, tomemos como ponto de partida o significado pejorativo que a opinião média lhe atribui, e tentemos pôr a claro a tendência oculta que, sentindo se ameaçada, se traduz por esse afectivo juízo de reprovação.

Que esse caminho é o único que podemos seguir para apreender nessas definições o seu conteúdo real, mostra o bem, como atrás deixamos dito, a impossibilidade de nelas descortinar outra realidade que não seja a reacção" emotiva contra um nebuloso conjunto de factos exteriores, adulterados pela própria emoção sugerida e pelas circunstâncias ambientes.

Se elas fossem cópias textuais duma realidade exterior, a crítica teria de as encarar de frente, curando apenas de averiguar do seu rigor fotográfico.

Teríamos nesse caso uma zona neutra, em que todas as opiniões coincidiriam, a da seca e objectiva narração dos acontecimentos. As divergências de opinião só seriam legítimas quando, exgotado o trabalho meramente descritivo, se entrasse na interpretação do seu valor humano, social. Mas porque esses acontecimentos são humanos, vitais, é como tal que as multidões os interpreta.

Por isso, as definições que ela formula são símbolos do seu sentir e não do seu pensar, e por isso também ao investigador um único dilema se põe: ou viver a flor dos sentidos, mergulhando no mar da emoção colectiva, quer como gota da larga mas superficial corrente de maldições, quer como gota d'a profunda mas inquietante corrente dos hossanas, ou pelo contrário arrepiar caminho, tentando ser um consiente, embora humilde, intérprete desse sentir colectivo.

E para realizar esse trabalho da interpretação racional, só lhe resta o recurso de procurar duma maneira indirecta, por detrás da emoção sugerida, a tendência ou conjunto de tendências que, julgando-se ameaçadas, soltam o grito de alarme desse sentimento de reprovação. Porque os estados afectivos não são mais, no seu valor biológico, do que índices de vitalidade, acusando na dor e nos estados desagradáveis a sua diminuição e revelando no prazer e nos estados agradáveis o seu livre e harmónico exercício.

Que seria dum organismo que reagisse contra as excitações úteis por meio da dor, e que encontrasse no prazer a resposta às excitações nocivas?

O absurdo duma tal adaptação é tão evidente que seria pueril insistirmos. E o conceito de adaptação é, como todos sabem, correlativo do de vida.

Sendo assim, o termo bolchevismo quando traduzido o sentimento de reprovação que em regra o acompanha em termos de utilidade, não é mais que a reacção dolorosa da consciência social contra um conjunto de factos em que ela julga ver uma ameaça ao seu natural desenvolvimento.

Será bolchevista, pois, toda a palavra ou gesto que, ocasionando um rompimento de ligações sociais, tenda a converter a sociedade, de um todo orgânico, num agregado caótico de unidades dispersas e isoladas por carência de simpatia social.

E como a simpatia social é função dos valores colectivos, uma sociedade aproximar-se-há tanto mais desse estado caótico, quanto menor for a soma desses valores.

Note-se porém que, aceitando com a opinião média essa definição do bolchevismo, não fica de modo algum prejudicado, por resolvido, o problema mais grave de saber a qual dos estados sociais da hora presente ela mereça ser aplicada.

São dois problemas bem distintos que importa separar: o da definição e o da aplicação que ela possa ter.

Todo este capítulo, visa apenas a resolução do primeiro.

E se fomos talvez demorados, essa demora justifica-se pela necessidade de legitimar a extensão dada ao termo bolchevismo, alargando, sem todavia os deformar, os moldes em que a opinião média o encerra.

Mostramos que ela só tem o direito de aliar indissoluvelmente à revolução russa o termo *bolchevismo*, quando este seja apenas tomado no seu significado etimológico.

Mas carece desse direito sempre que, ultrapassando o ponto de vista meramente verbal, vá até arvorar esse termo em símbolo duma sentença definitiva de reprovação ou de aplauso. E esse direito não lhe assiste, porque não há, como vimos, no termo bolchevismo, quanto ao seu conteúdo racional, nada de objectivo que justifique essa sentença definitiva.

E porque assim é, dada a ausência dum *controle* experimental, aplicado duma maneira desinteressada, só nos restava, para não o rejeitar como uma palavra sem sentido, apreende-lo apenas no seu significado emotivo, como reacção instintiva contra um conjunto de factores de valor objectivo ainda não averiguado.

Procedendo assim, não fazemos mais do que libertar esse termo da aplicação instintiva que dele faz a opinião média à revolução russa.

Terá, pois, doravante para nós o conceito de *bolchevismo* um duplo significado, que importa distinguir.

Significado meramente etimológico, que nada nos diz quanto ao valor objectivo dos acontecimentos que procura definir: é a única significação que lhe pode ser atribuída, quando aplicado de chapa à revolução russa.

Ou então como índice emotivo da reacção dolorosa da consciência social contra toda a ordem de factos que tente diminuí-la ou aniquilá-la.

Tomado assim como *sinónimo de rompimento de ligações sociais*, o termo bolchevismo não pode ser aplicado à revolução russa, sem que um exame demorado e liberto de entraves emotivos, justifique essa aplicação.

Como realizar, porém, esse exame, se é certo que, se as definições correntes carecem dum conteúdo objectivo, o crítico depara também com a dificuldade de momento insuperável de se munir duma documentação fiel sobre os acontecimentos em questão?

Não será, pois, preferível aceitar como pedra de toque para o exame desses acontecimentos os juízos definitivos da consciência afectiva, formulados instintivamente, é certo, mas à luz dum seguro critério de utilidade social?

Dada a impossibilidade de obter uma documentação minuciosa e imparcial sobre esses acontecimentos, parece que, com efeito, será essa a única solução a adoptar, porquanto a atitude de alheamento, justificada aparentemente por uma forçada mas consciente suspensão de juízo, só é possível teoricamente.

É só é possível teoricamente, porque na realidade nós somos todos, não apenas espectadores, mas comparsas mais ou menos conscientes do *arama*, que se está desenrolando e cuja acção, embora difusa, nos liga a todos também, mesmo àqueles que julgam dela separar-se por essa suspensão de juízo.

i E quem sabe mesmo se, como na tragédia grega, a Fatalidade, mascarada de indiferença, não é nesse drama social o actor único e invisível, guiando e apressando o desfecho da acção, e servindo-se para o conseguir da própria força de inércia dos elementos .indiferentes e cegos!

Demoremo-nos um pouco no exame destas objecções, que, a serem aceites, nos levariam ao reconhecimento da impossibilidade de qualquer esforço no sentido duma crítica positiva que por ventura tentasse ultrapassar em racionalidade ou âmbito de compreensão os ditames afectivos da consciência social.

Objecções graves, porque nelas se oculta a dolorosa ameaça de nos vermos condenados, na nossa ânsia de sermos pólos de iniciativa social, a não sermos mais do que um feixe de tendências, fazendo-se e desfazendo-se ao capricho dos embates da onda avassaladora da emoção colectiva que a cada momento nos assalta.

Avaliemos, pois, o valor dessas objecções:

Primeiro que tudo convém não confundir a *documentação objectiva* com a *documentação episódica dos factos*, a primeira das quais só se obtém indo além dos gestos quotidianos da vida revolucionária, até encontrar os motivos conscientes ou inconscientes, de ordem psicológica ou social, que os originaram.

?De que valem os gestos, se ignoramos a vida espiritual de que eles são apenas o resíduo?

?Mas como conhecer essa vida espiritual, que é íntima, senão por meio dos gestos que a revelam?

Os que assim argumentam ignoram que no homem, considerado não como ser abstracto, mas como realidade social e histórica, a *consciência voluntária* quasi nunca domina a acção, que esta, nascida das circunstâncias ambientais, é moldada em regra em cadinhos que a vontade individual não criou.

É por isso que a investigação em Sociologia, para ser objectiva como nas outras sciências, tem de, ultrapassando o ponto de vista da psicologia pura, procurar além das

explicações pseudoracionais que o homem, como ser lógico que é, dá sempre das suas acções, os motivos de ordem social que, dinamizando sentimentos e tendências obscuras e latentes, foram os verdadeiros obreiros dessas acções.

E preciso, como diz Vilfredo Pareto, procurar além das *derivações* lógicas ou pseudo.lógicas, os *resíduos* afectivos ou tendências, que elas encobrem. Só assim conseguiremos obter verdadeiras *uniformidades sociais*.

Com efeito, o mesmo gesto ou facto pode íer como causa as tendências mais variadas, mercê das circunstâncias particulares de espaço e de tempo em que se dá.

Do mesmo modo, gestos aparentemente irredutíveis podem ser identificados na comum tendência que os originou.

E como o campo das possibilidades de racionalização é inexgotável, o mesmo gesto pode ser objecto, ao calor da tendência ou tendências em jogo, das mais variadas *derivações*.

Tanta razão tem pois os que, descortinando, sob a diversidade das *derivações* e dos gestos, a identidade das tendências *ou resíduos*, afirmam que a história se repete, como os que, focando apenas essa diversidade, garantem que *ela é sempre diferente*.

*Documentação objectiva* será pois aquela que, procurando uniformidades sociais libertas dos entraves particulares do espaço e do tempo, for além dos gestos e das interpretações que deles dão tanto os actores como os espectadores do drama social, até encontrar o condicionamento natural que, determinando *necessariamente* esses gestos, nos fornece também elementos sobre o significado natural das derivações que eles provocam.

Só essa documentação nos interessa, e não aquela que, divagando à superfície dos acontecimentos, apenas nos pode fornecer notas episódicas que, curiosas por vezes, nada nos dizem contudo, se não penetrarmos mais fundo, sobre o condicionalismo natural que as provocou.

Documentação episódica será, por exemplo, aquela que, penetrando na história da Roma imperial, se limite a desenrolar ante a nossa curiosidade doentia, os gestos bizarros da sua galeria de loucos coroados.

Mas se, indo mais longe, tentarmos compreender porque motivo a monstruosa personalidade dum Nero em vez de repulsa encontrou no coração do povo romano um carinho

ião intenso, que chegou a traduzir-se em adoração religiosa, só o conseguiremos, procurando por detrás da documentação episódica, nas modificações profundas do condicionalismo social, superior à vontade dos homens, os elementos deformadores do puritanismo formalisista que fizera a grandeza do velho Lácio.

À distinção que temos vindo fazendo entre documentação objectiva e documentação episódica dos factos, resolve a primeira das objecções que ora nos ocupam.

Mas, admitindo mesmo, por um momento, que ela se mantinha de pé, o apelo ao critério de utilidade, expresso nas reacções afectivas da consciência social, seria de todos os recursos o último a tentar, dado o valor, meramente *problemático* dos juízos que ela formula.

Com efeito, se é certo, como atrás deixamos dito, que o critério evolucionista, aplicado ao domínio da vida, levou ao reconhecimento duma correlação geral entre os estados agradáveis e a utilidade orgânica, não é menos certo também que esse princípio de correlação sofre limitações no próprio campo da utilidade meramente orgânica, quanto mais no domínio da utilidade moral, infinitamente mais complexo.

Enumeremos algumas das limitações que esse princípio sofre no próprio campo da utilidade orgânica.

Em primeiro lugar, o optimismo evolucionista dum Spencer que, lembrando de longe a velha harmonia preestabelecida, considera o prazer como o índice constante da actividade útil, e a dor como o da actividade nociva, sofre uma primeira limitação no facto, que o próprio Spencer aceita, de que, evoluindo a vida mais depressa que a consciência afectiva, as reacções desta nem sempre acompanham as criações daquela.

Donde resulta que, nos períodos críticos de criação orgânica, os índices afectivos de utilidade correspondem não aos novos estados funcionais, mas a estados já desaparecidos.

Esse optimismo biológico só se justificaria, se a actividade vital se manifestasse apenas e sempre, como *inércia vital*, como tendência a permanecer no que já é.

Neste caso, admitida uma inicial e inamovível adaptação dos seres ao meio, eles só poderiam perpetuar-se, sendo o prazer o índice dessa adaptação, e a dor a reacção contra tudo que tendesse a alterá-la.

Mas como a evolução é criadora, a actividade vital manifesta-se não só como perseverança no que já é, mas também como tendência para ser mais e diferente.

Essa necessidade de mudança, de ser mais, combinada com a ancestralidade dos estados afectivos resultante da acelerada evolução vital, não acompanhada por uma concomitante evolução afectiva, permite-nos afirmar com segurança que, admitido mesmo como regra geral esse critério de utilidade, não pode ser considerada como prova da nocividade de qualquer alteração funcional a dor ou o sentimento de desagrado que por acaso a acompanhe.

Pode muito bem ser que esse sentimento de desagrado não signifique mais do que a surpresa do organismo em face de novas e imprevistas alterações, não estabilizadas ainda pela força do hábito.

A ser assim, ficaria plenamente justificada a afirmação de Carus segundo a qual são *agradáveis* todas as acções úteis ou nocivas que o hábito já tenha estabilizado.

^Pois não há venenos que matam lenta, mas deliciosamente? Que o digam os fumadores de ópio, cujos paraísos encantados a auto-análise perturbadora dum Quincey nos deixou um dia entrever.

Sendo assim, com que direito afirmar que os estados afectivos são sempre juízos apodícticos de utilidade?

(iNão será mais prudente, desde o momento em que a adaptação é activa e a evolução criadora e a selecção não apenas natural mas *orgânica* também, como diz Baldwin, limitarmo-nos a afirmar que, embora a utilidade orgânica não possa estar em permanente desacordo com a consciência afectiva, o que tornaria impossível a adaptação, todavia os juízos que essa consciência formula valem apenas como *juízos problemáticos* de utilidade, que só experiências repetidas poderão confirmar ou invalidar?

A complexidade e a incerteza do valor de utilidade dos juízos afectivos, expressos na dor e no prazer, ficam bem patentes nestas breves considerações.

Mas se elas por si só não fossem convincentes, bastaria recordar alguns factos experimentais, que não encontraram até hoje explicação dentro desse critério.

Assim, por exemplo, a experiência diz-nos que não existe proporcionalidade entre a intensidade afectiva e o grau de utilidade.

Existe, por acaso, alguma relação entre a violência

desesperante duma dor de dentes, e o estado funcional que por ela se traduz?

E o sentimento de *euforia* que, como bálsamo suave, mitiga os minutos trágicos e finais de algumas agonias, <como interpretá-lo à luz desse critério de utilidade?

Dir-se-há talvez que essa sensação de bem-esíar é ainda um índice de utilidade, senão de todo o organismo, pelo menos dum dado órgão, como por exemplo a euforia dos tuberculosos, em que essa sensação resulta da supressão da dor que acompanha a tosse, supressão ocasionada pela asfixia que começa, e que, marcando a derrocada final do organismo, é todavia momentaneamente útil a um determinado órgão.

Mas se o critério de utilidade resiste a esse facto, só o consegue dilatando-se de tal modo, que o seu valor meramente problemático avulta mais ainda. E para o nosso caso é o que importa.

Por outro lado as experiências de Frey e de Goldscheider, levando à descoberta de pontos doloríferos especiais, vieram dar uma base firme àqueles que, partindo de outros factos experimentais também, como sejam as nevralgias e outras dores nervosas, afirmam que o prazer e a dor e toda a gama afectiva, nem sempre se reduzem a simples epifenómenos de utilidade orgânica, valendo também e principalmente como puros estados funcionais, de valor substantivo.

O assunto é vasto e sugestivo, mas para a nossa longa caminhada ele tem apenas o valor dum entrave a desfazer.

Se nele insistimos, foi para mostrar que, se no campo da pura biologia, o critério afectivo de utilidade é deficiente, no campo da utilidade social, infinitamente mais complexo, essa deficiência deve ser maior ainda.

Terminaremos este capítulo, transcrevendo da obra já citada de Vilfredo Pareto (1) algumas passagens que, patenteando duma maneira flagrante o significado ambíguo do termo *utilidade*, mostram bem a impossibilidade de o empregar como critério objectivo de valorização dos acontecimentos sociais.

"Com efeito, diz o auctor citado, mesmo quando se considere apenas uma das utilidades particulares, por exêmp-

(1) *Traité de Sociologia Générale—Vol II* — pág. 1334.

pio, a que está em relação com a prosperidade material, encontram-se ainda diversas espécies de utilidade, dizendo respeito às pessoas ou às colectividades, à maneira como se obtêm, à concepção que dela têm os homens, e a outras circunstâncias semelhantes.

É necessário distinguir os casos, segundo se traía do indivíduo, da família, duma colectividade, duma nação, da raça humana. É necessário não considerar somente a utilidade destas diversas entidades; é necessário ainda estabelecer uma distinção: separar as suas utilidades directas, das que elas produzem indirectamente, graças às suas mútuas relações. Por consequência, desprezando outras distinções que seria talvez bom estabelecer, e limitando-nos àquelas que são verdadeiramente indispensáveis, devemos ter em conta os géneros seguintes: (a) Utilidade do indivíduo; (a — 1) Utilidade directa; (a — 2) Utilidade indirecta, obtida porque o indivíduo faz parte duma colectividade; (a — 3) Utilidade dum indivíduo, em relação com as utilidades dos outros indivíduos; (b) Utilidade duma dada colectividade; (b — 1) Utilidade directa para a colectividade, considerada separadamente da; outras colectividades; (b — 2) Utilidade indirecta, obtida pela influência doutras colectividades; (b — 3) Utilidade duma colectividade, em relação com as utilidades das outras colectividades.

Bem longe de concordar, estas diversas utilidades estão muitas vezes em opposição manifesta. Os *teólogos e os metafísicos por amor do absoluto, que é único, os moralistas para incitarem o indivíduo a ocupar-se do bem doutro, os homens de Estado para o incitarem a confundir a sua utilidade pessoal com a da sua pátria, e outras pessoas por semelhantes motivos, costumam reduzir, por vezes explícita, muitas vezes implicitamente, todas as utilidades a uma só* (\*).

(<sup>1</sup>) O sublinhado é nosso.

## CAPITULO II

## CRISE ECONÓMICA E CRISE MORAL

A mais superficial das observações constatará, sem esforço, na pesada e trágica herança que a guerra nos legou, duas crises, uma económica, outra moral, que, conjugando os seus efeitos, ameaçam ferir de morte nos seus alicerces profundos e seculares o organismo social europeu.

A crise económica põe à nossa instante resolução o *problema do trabalho*, da produção, a crise moral nos variados aspectos por que se revela a anarquia espiritual sem freio, põe-se como o *problema da ordem*,

Mas, se é fácil focar com essas duas crises, os dois problemas que elas levantam, bastando para isso abrir os olhos ao movimentado desfazer de feira que a Europa de ponta a ponta nos oferece, mais difícil contudo se torna, pô-los em equação, marcando nitidamente o valor funcional de cada um deles em relação ao outro.

Essa dificuldade patenteia-se claramente na afirmação simplista e errada, mas mil vezes repetida e propagada, dos artigos de jornal à tribuna dos comícios, de que a crise económica é a fundamental, dependendo da sua resolução a resolução do mal-estar dos espíritos, que torna instante o problema da ordem.

A par dessa opinião, quasi unânime outra corre também, que, não negando como ela realidade própria, substantiva, à crise moral, se limita contudo a salientar a autonomia das duas crises e a necessidade de lhes encontrar soluções distintas, embora actuando de concerto.

Se a primeira maneira de ver peca, com o materialismo histórico em que pôde ser enquadrada, pelo exclusivismo de erigir em determinante único do condicionalismo social o factor económico, esquecendo que as ideias são forças e não simples epifenómenos, a segunda cai no excesso de cavar um abismo entre a realidade económica e a espiritual, não curando de investigar as possíveis relações de causa e efeito que entre uma e outra porventura existam.

Dessas duas maneiras de ver é contudo a primeira a mais insustentável, bastando para o reconhecer atentar um pouco no carácter absurdo e ilógico das soluções que é

obrigada a aceitar para o duplo problema da ordem e do trabalho.

Com efeito, reduzida a crise moral ao papel de simples resultante da crise económica, o problema do trabalho põe-se como um problema meramente mecânico, e o organismo social passa a ser considerado como um maquinismo monstruoso, cujas engrenagens, por um momento desviadas da sua função normal, o pulso hábil, mas principalmente forte, do engenheiro se apressará a concertar.

Os atritos das pequenas peças, — as veleidades e aspirações contraditórias dos indivíduos — serão facilmente vencidos, não encarando-os de frente, como elementos activos do condicionalismo social, mas repondo-os pacífica ou violentamente, se necessário for, na função económica que lhes compete, admitido como é o princípio de que do equilíbrio económico resultará necessariamente o equilíbrio das almas.

Posto assim, o duplo problema da ordem e do trabalho só comporta uma solução — a da Força, — que, harmonizando os interesses, harmonizará também os espíritos.

Mas a harmonia assim obtida, será apenas um simples arranjo mecânico de atitudes em permanente equilíbrio instável, produto efémero duma força que sendo força e nada mais, só é eficaz no próprio momento em que triunfa.

Reduzida a vida social ao simples papel de campo de luta de interesses económicos, que só ocasional e momentaneamente poderão harmonizar-se, o duplo problema da ordem e do trabalho terá de ser resolvido em termos de pura força.

Mas a Força, quando despida de significado moral, só poderá ser instrumento da utilidade económica, e como esta por natureza é individual, subjectiva, contraditória, o seu exercício implica fatalmente a violência.

?E como justificar os direitos duma pretendida utilidade colectiva, ante a qual as exigências individuais deverão curvar-se, se essa utilidade vaga e incerta, porque é complexa, difere das utilidades individuais, que com ela brigam, apenas em extensão? ?Porque ela se exerce como instrumento da soberania colectiva? Mas se essa soberania é apenas o símbolo da Força triunfante, só poderá impôr-se às vontades individuais que só canstrangidas a aceitam, como Força e nada mais.

Traduzido pois em termos meramente económicos, o duplo problema da ordem e do trabalho cai no absurdo de aceitar como estado natural da vida colectiva a desordem, e

como único elo unificador a Força com a Violência que do seu exercício resulta, reeditando assim a velha utopia, mas actual e confrangedora realidade, do *Homo Homini lupus*.

A segunda maneira de encarar o problema em questão, pondo como irredutíveis as duas crises, peca por desconhecer os inúmeros pontos de interferência que em parte as reduzem a uma só.

Esse critério de apreciação limitado e superficial tem como causa um imperfeito conhecimento do que seja a crise económica.

Com efeito, se entendermos por tal apenas o depauperamento da riqueza pública, a crise económica tem a sua origem num facto mecânico brutal, a guerra.

Mas se, assim considerada, a crise económica é, quanto à sua causa imediata, independente de factores morais, como crise de produção ela é, senão pelos efeitos, pelo menos quanto à causa, um problema moral.

Dêses dois aspectos da crise económica, depauperamento da riqueza pública e crise de produção, o primeiro é o mais espectacular, o mais facilmente apreendido, pelo seu carácter de facto consumado.

Se focarmos apenas esse aspecto da crise, ela aparecer-nos-á como independente, pelo menos duma maneira imediata, de factores morais.

Mas esse aspecto é secundário, valendo apenas como resultante de causas mais profundas, que ultrapassam o domínio da economia pura.

Com efeito, como explicar a persistência, e por vezes o agravamento, da derrocada económica, para além dum limite de tempo mais do que suficiente para que o esgotamento das riquezas e o desequilíbrio técnico provocados pela guerra, podessem normalizar-se, se não como volta ao que era, pelo menos como prenúncio claro de que os esforços tendem para esse fim?

Podem as estatísticas provar de sobejo que, desde o *pacto de Versailles* até hoje, teria sido humanamente impossível, mesmo com uma hipertrofia de todas as energias produtoras, reconstruir o edifício económico anterior à guerra.

Para o nosso caso o que importa é o exame, não do virtual movimento de reconstrução que, dada a persistência da capacidade produtora, nos levasse à constatação dessa impossibilidade, mas o exame do sentido real dos actuais esforços reconstrutores.

Esse exame põe-nos em face desta verdade banal à força de repetida: a capacidade produtora actual é inferior à de antes da guerra.

Mas a diferença constatada deve atribuir-se não apenas ao estado deficitário das matérias primas e da mão de obra, o que, a dar-se, reduziria a crise de produção a um mal puramente económico, mas principalmente à eclosão de novos motivos orientadores da mentalidade produtora.

Esta, com efeito, não vive hoje embebida apenas na miragem duma reconstrução integral do passado.

A derrocada que a guerra provocou não foi apenas de natureza económica. Ela trouxe também à superfície novos motivos, que, sendo até então simples aspirações idealistas, se põem hoje com a acuidade instantânea de realidades vividas, com que se tem de entrar em linha de conta nesse trabalho de reconstrução económica.

A derrocada foi acima de tudo uma derrocada moral, porque, pondo a nu a esterilidade construtiva dos antigos valores sociais, lançou em pleno naufrágio, pela ausência de novos valores estabilizados que substituíssem aqueles, o mundo moral europeu.

Admitamos como verdade indiscutível a afirmação corrente de que se trabalha menos.

Mas não basta constatar essa insuficiência, como não basta também, para a resolver, erguer os braços e os lábios em gestos de censura, ou recorrer à Coacção, como se os homens fossem simples autómatos.

Que diríamos dum médico que, deante dum cancro em chaga viva, se limitasse a aplicar a terapêutica fácil duma catilinária ao Destino inexorável, quando não fosse já a censurar o pobre doente por tão desgraçada condição?

Essa crise de produção só poderá ser resolvida encarando-a, não como um problema de pura técnica, mas como um problema de ordem moral.

Só encarando o trabalho no seu significado espiritual, poderemos encontrar soluções para o duplo problema da ordem e da produção.

Este capítulo procurará demonstrar que a crise económica, embora impondo-se pelo seu carácter de acuidade momentânea, é, em parte, uma mera resultante da crise moral, e que só resolvendo esta aquela poderá resolver-se.

E dizemos *em parte*, porque nos dispensámos de averiguar duma maneira cuidada, se o próprio depauperamento

económico que seguiu imediatamente a guerra e que nela tem a sua causa imediata, não foi também uma resultante de causas morais.

Porque se é certo que a guerra foi apenas, posto de parte o idealismo de mascarada que lhe encobriu o real significado, uma luta de expansões económicas, ela põe se também como um problema moral, quando mais não seja no inventário dos valores sociais, que a tornaram possível, permitindo-a.

Posto assim o problema da ordem e do trabalho, a afirmação de que se trabalha menos deixa de ser uma verdade axiomática, porquanto talvez em última análise cheguemos à constatação de que trabalhar menos não é para o caso mais do que trabalhar em sentido diferente.

Com efeito, se o exame das curvas de produção económica dos últimos anos nos põe em face duma constante e caprichosa descida, só poderemos daí concluir que se trabalha menos se tomarmos o termo trabalho no seu significado puramente técnico. O que não temos é o direito de concluir que a actividade colectiva diminuiu também.

Pode muito bem ser até que os esforços das classes produtoras se tenham hipertrofiado na ânsia de encontrar, para além dos quadros sociais existentes, novas condições de trabalho que satisfaçam à sua nova mentalidade.

O *déficit* de produção não seria, a verificar-se tal hipótese, mais do que a resultante da resistência passiva contra condições de trabalho indiferentes ou hostis nos países onde esses quadros sociais ainda existem, ou das hesitações naturais de quem ensaia uma nova tecnologia económica, imposta violentamente.

Que pedagogo digno de tal nome se atreveria hoje a considerar a cabulice como sintoma infalível de preguiça mental.

Ninguém ignora que, sendo o *interesse* (no sentido psicológico) a base de todo o *processo* educativo, a cabulice não é mais por vezes que a resistência hipertrofiada duma inteligência contra condições de trabalho intelectual que brigam com o seu modo de ser.

Vá lá alguém convencer o cábula de que a soma dos esforços empregados para ludibriar o professor é superior à que dispenderia se se limitasse a seguir o caminho quotidiano e banal da lição vomitada por má digestão.

A lei do menor esforço tem apenas um valor lógico e não psicológico.

O próprio preguiçoso, para nada fazer, dispenderá .por vezes uma actividade superior à que dispenderia se limitasse e normalizasse o seu esforço no exercício duma dada profissão.

Do mesmo modo, em sociologia a curva da actividade colectiva não segue *pasi passu* a curva da produção económica.

Uma tal concordância só se daria numa sociedade ideal, em que a utilidade dos indivíduos reproduzisse em miniatura a utilidade do todo a que pertencem, em que por consequência a actividade colectiva não fosse mais que a resultante sinérgica das actividades individuais.

Mas para que essa sinergia de esforços seja possível, é necessário que exista, acima dos antagónicos egoísmos individuais, um freio moral capaz de os dominar, harmonizando-os.

Sem esse freio moral, isto é, sem uma forte consciência colectiva, essa harmonia nem como ideal se pode conceber, porquanto o egoísmo, expansivo e absorvente por natureza, implica, no seu desordenado exercício, a negação da vida social.

Quando Felix Le Dantec escreveu a sua obra *L'Égoïsme, base de la Société*, o seu scientismo simplificador apenas conseguiu encontrar, para o problema da génese da vida social, a velha solução do *contracto*, embora disfarçada por um colorido pseudo científico.

As modernas investigações sociológicas permitem-nos com efeito pôr duma maneira definitiva as relações do indivíduo com a colectividade.

Elas mostram-nos que, quanto mais nos aproximamos das formas primitivas da vida sócia!, menor vai sendo a soma de individualidade psicológica dos elementos que a compõem. É essa homogeneidade psicológica, e mesmo física, tão completa que todos sentem, pensam e querem da mesma maneira, que permite à psicologia étnica contemporânea formular a chamada, *teoria das representações colectivas*, tendo como base a coincidência perfeita das consciências individuais com a consciência do todo.

Não é pois no indivíduo, como unidade psicológica diferenciada, que vamos encontrar o elemento genético da vida colectiva, porquanto a individualidade só aparece como resultante do contínuo evoluir, da homogeneidade primitiva.

Temos de partir da colectividade para o indivíduo e não do indivíduo para a colectividade.

Sendo assim, pôr o egoísmo como elemento genético da vida colectiva é não só ir de encontro aos dados que a observação constata no exame das sociedades primitivas, mas mutilar também a própria realidade psicológica, onde o egoísmo não aparece nunca, afora os casos patológicos, como átomo monstruoso dominando e absorvendo toda a vida espiritual.

A sociabilidade implica, além dos conscientes motivos utilitários e egoístas que, no decorrer da evolução social, porventura possam actuar como momentâneos elementos de ligação, um fundo estrutural de instintiva simpatia, que, unindo as almas, faz do todo colectivo alguma cousa mais que um somatório inorgânico de egoísmos em luta aberta ou em paz armada.

Partindo do utópico individualismo anárquico do *homem natural*, para com ele fazer um todo social pela consciente e interessada abdição do egoísmo de cada um, que abdicando visa apenas, e ainda egoistamente, a uma maior soma de bem-estar, só poderemos chegar, como Hobbes chegou no seu monstruoso *Leviathan*, à construção ideal duma sociedade que apenas vive do exercício da Força, expresso na Violência do despotismo político.

A sociabilidade é um elemento tão irreduzível da vida psicológica que o problema da génese da vida colectiva é um problema sem sentido.

Nas formas mais primitivas da vida colectiva, deparamos não com o indivíduo, mas com um todo homogéneo, onde todas as bocas traduzem, nas mesmas palavras e com os mesmos" gestos estereotipados, as exigências do sentir, pensar e querer colectivos, de que elas são apenas os ressoadores.

No decorrer da evolução social, vão emergindo desse todo homogéneo os indivíduos, não por anárquicos gestos de violência, impotentes para lhes dar uma liberdade individual que nunca tiveram, a não ser no utópico estado natural, mas por uma lenta diferenciação de funções sociais, que, tendo a sua origem em primitivas e irreduzíveis diferenças de sensibilidade fisiológica, acaba por atingir as formas mais elevadas do trabalho colectivo.

Mas essa contínua divisão do trabalho social donde a *individualidade* brota, tendo significado moral, como o mostrou de maneira definitiva Durckheim, <sup>(1)</sup> se por um lado

(1) La Division du travail social.

diminui o volume e a densidade da consciência colectiva, vai por outro criando entre os indivíduos elos de comunhão espiritual, tendo como base a interdependência de funções.

A consciência colectiva difunde-se, mas não desaparece. Unicamente a primitiva unidade colectiva se fragmenta sem desaparecer na pluralidade das consciências individuais, sem que todavia estas deixem de ser, no livre exercício da sua actividade, função das obscuras, difusas, mas fortes sugestões da atmosfera moral em que se banham.

Tão errada é a concepção dum primitivo estado natural, donde a vida em sociedade tivesse derivado por uma utilitária abdicção de interesses, em mira de um maior interesse, como a concepção duma forma última de vida colectiva, em que a sociedade não fosse mais que a resultante dum interessado equilibrio de egoismos.

E todavia é esse, na opinião de Spencer, o estado para que tende a vida social na sua lenta evolução.

O limite da curva dessa evolução seria, no dizer de Spencer, as chamadas *sociedades industriais* em que, aniquilada pela acção erosiva da divisão do trabalho a consciência colectiva, a vida social não fosse mais do que uma harmonia de interesses, um emaranhado de actos contractuais, sem *controle superior à vontade individual*.

Se procurarmos bem o motivo duma tão errada concepção do evoluir social, deparamos mais uma vez com a miragem do homem natural.

Com efeito, se Spencer aceita, com toda a moderna sociologia, a homogeneidade dos primitivos agrupamentos humanos, a cada passo comprovada por novas investigações, a interpretação que ela nos dá dessa homogeneidade revela ainda a influência dessa miragem.

A homogeneidade constatada seria, segundo Spencer, não primitiva, mas derivada da violenta absorpção dos indivíduos no todo colectivo.

A um primitivo estado natural de livre e radical individualismo, teria sucedido, por uma necessidade de instintiva defesa contra constantes e imprevistos ataques da natureza, dos animais e principalmente dos outros homens, um estado social fundado na renúncia das vontades individuais numa vontade única, colectiva, que em ponía aguda coordenasse, galvanizando-os, os esforços ofensivos ou defensivos dos membros da colectividade.

*Organização militarista e despotismo político*, tais seriam

as características fundamentais dessas sociedades homogêneas, saídas, por concorrência social, do individualismo primitivo.

O inventário desse *estado militarista* está feito já pela sociologia contemporânea, e não nos demorará, portanto. Unicamente diremos que ele não só está em desacordo com as mais recentes investigações sobre a mentalidade primitiva, como também com a organização política constatada em algumas dessas sociedades primitivas.

Como explicar, por exemplo, dentro do ponto de vista de Spencer, a organização democrática da maioria dessas sociedades?

Podemos pois concluir, resumindo as considerações que precedem, que o Egoísmo não é, nem o elemento genético, nem o termo último da evolução social.

As sociedades são organismos cujas funções digestivas, de significado meramente económico, estão sujeitas à acção inibitória e dirigente das forças morais que constituem a sua consciência colectiva, concentrada ou difusa, mas sempre necessária.

Todavia épocas existem, no decorrer da evolução social, em que gastas as forças morais que constituem o freio dos egoísmos latentes, estes vêm à superfície como supuração que alastra e lentamente contamina.

Então, libertas da acção inibitória dum ideal superior que as oriente, concatenando-as, as actividades passam a exercer-se apenas em função do interesse" económico.

E como este é por natureza particularista e individual, o exercício dessas actividades degenera num brutal antagonismo de interesses, em que a utilidade colectiva é sacrificada à utilidade de cada um.

A sociedade deixa de ser uma retorta maravilhosa, humanizadora de instintos, para se transformar em arena sangrenta, onde desfila o bárbaro cortejo da Força triunfante.

Demoremo-nos um pouco, à guiza de exemplo, no exame duma dessas fases críticas da evolução social, em que, gastas as forças morais que a cimentavam, a vida colectiva degenera num campo de luta aberta de egoísmos, servidos apenas pela Força brutal.

No segundo duma série de artigos publicados na *Revue des Deux Mondes* <sup>(1)</sup>, G. Ferrero dá-nos, na descrição da

<sup>(1)</sup> Revue des Deux Mondes — 15 de Fev., 1920—La Ruine de la Civilisation Antique, II — La crise du troisième siècle.

anarquia militar do século III, uma imagem viva da luta travada entre a força brutal e as agonizantes forças morais, que na lenta evolução de séculos tinham feito da sociedade romana a pátria ideal do Direito.

O Senado era o símbolo concreto do conjunto de forças morais em que assentava a sociedade romana. O seu prestígio era tão grande, a força da tradição, actualizada permanentemente pela feição legalista do carácter romano, fazia sentir tão longe os seus efeitos, que já em plena anarquia militar, os imperadores eleitos pela força bruta das legiões, procuravam ainda no assentimento, embora passivo, do Senado uma garantia moral que legitimasse o seu despotismo violento.

Maximino é o primeiro, na longa série dos imperadores sediciosos, que prescindiu dessa garantia legal.

" A revolta contra Alexandre Severo, que queria restabelecer a autoridade do Senado, diz G. Ferrero, e a elevação ao trono desse trácio aclamado pelas legiões, eram um desafio lançado pelo novo despotismo militar ao único princípio de legitimidade que então havia e que o Senado representava; um desafio por consequência à ordem legal, que há tantos séculos repousava sobre a autoridade do Senado."

O ano 235 marca pois, na história da sociedade romana, o momento trágico em que a Força, fazendo face ao Direito, deixa de ser um instrumento de autoridade moral, para passar a exercer-se como pura Força que a si própria se justifica.

Roto o dique, a onda cresce e alastra, cada vez mais ameaçadora, sobre todo o século III, até que por fim surge um novo sistema de valores morais que canaliza, refreando-a, a Violência transbordante.

E consegue refreá-la, não inculcando novas energias ao antigo sistema de valores, que, gastos para a acção, viviam já apenas do passado, mas pondo-se em face dele em antagonismo irreductível.

O paganismo caiu, não sob os golpes de clava da Força bárbara, mas sob a lenta e pacífica acção dissolvente do cristianismo, que, na árida anarquia espiritual reinante, vinha lançar a gota reconfortante dum novo ideal em madrugada.

Numa hora em que mais do que nunca a mentalidade antiga precisava de dar realidade vivida e actuante à mais admirável das suas criações, ao *cidadão*, ao homem que

vive para o Estado, cioso *aos* seus direitos, mas herói no cumprimento dos seus deveres, o cristianismo vinha pregar um ideal de renúncia e de desinteresse pelas cousas terrenas.

Mas antes que o sistema de valores cristãos consiga triunfar, o mundo antigo tentará ainda, embora sem sucesso, evitar a derrocada eminente.

Cláudio, Aureliano e Diocleciano são, no precipitado desfile imperial do século 3.º, os três representantes do espírito antigo em luta com a anarquia reinante.

Cláudio tenta opor à força bárbara o argumento brutal da força, o único convincente como argumento de ocasião, ao passo que Aureliano procura, com a solução geométrica duma delimitação prudente de fronteiras, manter a unidade geográfica do império em via de pulverizar-se.

Mas o que importava acima de tudo era manter a sua unidade espiritual e, para o conseguir, não bastavam os paliativos da Força e da Geometria.

O mundo antigo caía por esterilidade espiritual.

Só encontrando pois um novo sistema moral, que viesse dar alento aos antigos valores simbolizados no Senado, o mundo imperial poderia salvar se.

Mas era tarde já para uma tal ressurreição, e em desespero da causa, não tendo por onde escolherem, Aureliano e Diocleciano procuram dar à mentalidade antiga um novo alimento espiritual, embora ele estivesse em desacordo absoluto com as tradições jurídicas do mundo greco-latino.

Aureliano proclama religião oficial do império o mitraísmo latinizado e institui o culto do *Sol invictas*.

"Para compreender o valor da grande Reforma de Aureliano, diz Ferrero, é preciso lembrarmo-nos de que o *mitraísmo* era um culto asiático, nascido da fusão do *mas-deísmo* com a teologia semítica e com outros elementos importados das religiões indígenas da Ásia Menor. Como quasi todas as religiões asiáticas, ela era absolutista e monárquica, pois que ensinava que os monarcas reinam pela graça divina e recebem como tais de Mitra os atributos da divindade, que se lhe tornam consubstanciais. A adopção do mitraísmo, como culto oficial, era pois um acto de profunda política: era um esforço para encontrar no absolutismo místico um princípio de legitimidade que substituísse antiga validade do Senado, agora ineficaz, e que pudesse subtrair a autoridade imperial aos caprichos das legiões em permanente revolta.

«No meio da anarquia em que o império sossobrava, Aureliano procura em suma um novo princípio de autoridade; e procura-o onde somente o poderia encontrar, depois da extinção de todos aqueles que o mundo greco-latino tinha criado: nas grandes monarquias absolutas que a oriente confinavam com o império».

Mas o velho espírito romano reagiu uma última vez. Aureliano foi assassinado, e, quando mais tarde Diocleciano tenta levar a diante o seu projecto de estabelecimento dum absolutismo místico, um novo adversário, o cristianismo, vem tornar inúteis os seus esforços.

O mundo antigo, ferido de morte pela esterilidade senil dos seus valores, só podia salvar-se, actualizando-os, pondo-os de acordo com as novas necessidades espirituais.

Mas no dia em que essa actualização, for um facto, o mundo antigo terá desaparecido, porque para actualizar é preciso criar de novo, comparar com o passado.

Entre o mundo antigo e a Idade-Média há uma solução de continuidade. A passagem dum para outro faz-se duma maneira catastrófica e não por lenta e continua evolução,

A anarquia espiritual, em que o império se afundava, não podia deixar de se reflectir em todos os outros aspectos da actividade colectiva.

"À crise agrícola e industrial, diz Ferrero, juntou-se a crise do comércio. A insegurança geral, a dificuldade de comunicações, o perigo e os preços cada vez maiores das viagens, as restrições impostas pela miséria reinante, tinham diminuído a actividade comercial do século III.

«As pequenas e médias fortunas desaparecem e, no meio da miséria reinante, as riquezas concentram-se em poucas mãos. As pequenas cidades são abandonadas e despovôam-se.

«Nas grandes, pelo contrário, a população acumula-se, e vê-se aumentar duma maneira desmedida o número de miseráveis que, sob uma forma qualquer de mendicidade, vivem à custa dos ricos e do Estado. O Estado torna-se a Providência e o tormento de toda a gente. O seu fiscalismo, imposto pela incessante multiplicação da burocracia, pela mendicidade das massas, pelo aumento das despesas militares, é atroz e implacável. Os impostos tornam-se inumeráveis e o seu pezo esmagador é aumentado ainda pela política monetária.

«Em parte para remediar a raridade crescente do ouro,

em parte para fazer face às despesas de guerra e às outras despesas públicas, os imperadores alteram o peso e a liga das moedas. Daí um vertiginoso aumento e uma irregularidade louca dos preços, que reduzem ao desespero as desgraçadas populações e contra a qual os imperadores procuram, em vão, lutar com novos éditos. O nível da cultura baixa continuamente em todos os domínios: na filosofia, no direito, na literatura, porque, os novos dominadores a desprezam ou, mais simplesmente, a ignoram.

"O que resta de riqueza é gasto num luxo bárbaro, de mau gosto, berrante, pezado, bom para fascinar os espíritos comuns, em prazeres ou em festas violentas e desordenadas, em edifícios gigantescos e inúteis, que atulham mais do que embelezam as poucas grandes cidades ainda florescentes no meio da ruína das pequenas,."

Propositadamente nos detivemos na viva descrição, que Ferrero nos dá, da agonia do mundo imperial, porque, fazendo-o, nos julgamos dispensados de, repetindo o clamor geral, traçar um quadro da vida social da hora que passa.

A coincidência dos dois quadros impõe-se ao nosso espírito numa maneira irresistível, sem que seja preciso reforçar os traços com um pessimismo de ocasião.

Hoje, como hoMem, uma mesma esterilidade espiritual, dominando e provocando todos os outros aspectos da crise; um mesmo abaixamento no nível da cultura, a mesma ausência dum ideal colectivo, sofreador dos egoísmos latentes, a mesma senilidade ferindo de morte todos os valores superiores, motivos de acção disciplinada; como consequência dessa senilidade, uma mesma inversão de valores, tão monstruosa como monstruoso seria o ser para quem o cérebro fôsse apenas o estômago; a capilaridade social e o absentismo, revestindo a mesma forma patológica que outrora.

A mesma crise económica nos seus aspectos agrícola, comercial e industrial, coincidindo até, nos pormenores episódicos da depreciação da moeda, da louca irregularidade e subida dos preços. A mesma perda de energia colectiva, numa bacanal de gestos inúteis, sem finalidade superior, gestos que vivem apenas o momento que os produziu.

Mas o que marca como nota dominante nesta tertúlia do baixo-império, é o vasio espiritual em que as almas se debatem.

E por isso que, confundindo a causa com o efeito, elas procuram abrir clareiras na ansiedade asfíxiante que as tor-

tura, pondo e tentando resolver o problema social, como se ele fosse essencialmente um problema económico.

. Esquecem que a própria dialéctica da acção social, quando levada às suas últimas consequências, se encarrega de mostrar, de maneira irrefutável, que o interesse económico apenas vale como instrumento de valores mais altos, como base necessária, mas não suficiente para a eclosão destes valores.

Com efeito, admitamos por uni momento, que todas as reivindicações económicas, em que se resume o conflito do Capital e do Trabalho, encontram dum dia para o outro plena satisfação.

Na hora em que tal *desideratum* fosse obtido, o problema social, no seu aspecto económico, redobraría logo de acuidade, pela apresentação devorante de novas exigências.

Torre de Babel, em que cada um fala a linguagem cerrada do seu próprio interesse, a escalada exaustiva do pomo de ouro só terminaria no dia em que a vida social fosse planície razea, coberta dos escombros dos egoísmos em luta.

Resolver o problema social em equações algébricas, como se ele fosse um problema de pura quantidade, é esquecer que o número das suas soluções é indeterminado, porque o interesse económico devora-se a si próprio, quando já não tem a quem devorar.

Nunca, como hoje também, *o estado industrial*, visionado por Spencer, se encontrou tão perto da realidade histórica.

E todavia, lançando os olhos para o passado, a história mostra-nos, a cada passo, épocas em que a situação económica das classes produtoras não era melhor que a desfrutada hoje pelas massas operárias.

Porque motivo pois, dada a persistência da causa—o mal-estar económico, o efeito — luta de classes — difere pelo menos em intensidade de época para época?

Se o interesse económico é o fulcro de todo o conflito social, a única resposta legítima que a história nos pode dar, quanto às exigências económicas das massas produtoras nas diferentes épocas, é que o conflito social varia *quantitativamente* em função da sua situação económica.

Épocas de mal-estar económico deveriam ser todas épocas de intensa luta de classes; épocas de bem-estar económico seriam também todas épocas de moderado conflito social

O presente dá um desmentido formal a uma tal conclusão, porque, se nunca como hoje a situação económica das massas proletárias foi caracterizada por um tão relativo bem-estar, acrescido de resto com todas as conquistas políticas do último século, nunca, como hoje também, o conflito económico se apresentou com uma acuidade tão instante.

Dir-se-há talvez que é exactamente nessa mais clara visão da consciência política da grande massa que reside o motivo propulsor dos esforços empregados por ela para chegar também a uma mais clara visão da sua consciência económica.

Dir-se-há talvez também que, liberta dos entraves políticos, religiosos e morais, que outrora relegavam para um segundo plano o conflito económico pela necessidade instante de os vencer, a consciência económica de hoje tem, como nunca, liberdade de movimentos para a consecução dos seus objectivos.

Mas, aceitando esta explicação da hipertrofia da consciência económica da grande massa, uma única conclusão se impõe, que justifica a tese por nós defendida do *valor causal* dos elementos morais no ritmo de actividade económica.

Os apetites aumentam na medida em que diminuem as forças morais.

Nas épocas em que as contradições sociais se reduzem a um mínimo pela acção dum ideal colectivo, este, dando finalidade superior à actividade de cada um, relega para o seu papel normal de função digestiva o esforço meramente económico.

Note-se que, quando falamos da acção organizadora e vivificante dum ideal colectivo, não queremos da modo algum evocar saudosamente, como paraíso perdido, o ideal desta ou daquela época.

Para nós que temos vindo encarando o problema dos valores dum maneira objectiva, como uma questão de *facto* e não de *direito*, todos eles se identificam na comum tendência que os produz — a ânsia dum mais perfeita adaptação vital e social.

Mas, porque os encarámos dum maneira objectiva, sabemos também que, como tudo que é real, eles se deixam morder pelo tempo, como diz Bergson, desabrocham, vivem um momento do ritmo da história e tombam gastos, como instrumentos que o trabalho invalidou.

Quando comparámos, pois, a anarquia espiritual da hora que passa com as épocas em que a ansiedade das almas encontrava farto alimento na comum aspiração dum ideal colectivo, sabemos bem que não é solução buscar no passado um remédio para o presente.

No rio do tempo, são sempre novas as águas que nos levam. O velho Heraclito tinha razão...

NEWTON DE MACEDO.