

REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
**DAS IDEIAS**



OS INTELLECTUAIS E OS PODERES

VOLUME 24, 2003

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**“MISSÃO HISTÓRICA” E O “PAPEL DOS INTELLECTUAIS”  
NA FILOSOFIA DA CULTURA DE BENTO DE JESUS CARAÇA**  
Do momento da consciência à consciência do momento

**Prefácio a uma proto-história dos modernos intelectuais portugueses**

Seria interessante – conquanto não caiba naturalmente no estrito âmbito destas linhas, senão em esboço introdutório, propor uma génese da história contemporânea dos intelectuais portugueses – apurar como, aí pelo último quartel do século XIX, uma celebrada obra ficcional de Eça de Queirós poderá representar a primeira peça de um verdadeiro processo do *homem de letras* oitocentista. No esteio imediato da noção voltairiana de “gens de lettres” inscrita na famosa *Encyclopédie* das Luzes, a designação de *publicista* generalizada nos nossos meios liberais, tão difusa quanto duradoura, configurou o paradigma liberal e romântico do intelectual num tempo em que, conforme a perspectiva ideal do sujeito burguês e homem<sup>(1)</sup> e segundo a muito celebrada fórmula inaugural de Garrett, “os poetas fizeram-se cidadãos”.

No essencial, a proeminência do *homem de letras* na sociedade não derivava de uma marca distintiva conferida especificamente pela actividade intelectual ou por qualquer dimensão colectiva de um papel

---

\* Investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX – Ceis20, da Universidade de Coimbra.

<sup>(1)</sup> Ver Jürgen Habermas, *L’Espace Public. Archéologie de la Publicité Comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise*, Paris, Payot, 1997, pp. 64-66.

social prática ou simbolicamente desempenhado pelo conjunto dos membros desse grupo, mas antes da sua condição de burguês culto em geral e considerado na sua individualidade. E esse era o estatuto de *notável* que comungava indistintamente com outros estratos sociais na *esfera pública* burguesa. Dito de outro modo, numa expressão que contém os conceitos básicos da época: “A opinião pública a respeito de homens, é o maior ou menor interesse que os cidadãos ilustrados tomam por certos indivíduos mais notáveis dentre eles”<sup>(2)</sup>.

E essa *opinião pública*, antes de mais *ilustrada*, incluía, pois, na escala superior do modelo simbólico construído em torno desse estatuto difuso dos *notáveis*, um agregado heterogêneo de burgueses cultos, para lá daqueles que tradicionalmente desempenhavam funções intelectuais. Neste meio, o que hoje designamos por *intelectual* ascendia, para o conjunto da época liberal clássica, ao estatuto de *notável* pelos motivos gerais a que podia aceder igualmente o negociante ou o lavrador, o magistrado ou o funcionário da administração, o militar ou o eclesiástico – isso mesmo afirma ainda Garrett numa síntese dos quadros em que, aos olhos do que designa por *opinião pública*, deveria distinguir-se o *cidadão* no sentido pleno e, então, mais elevado do termo, isto é o burguês *proprietário*, mas, acima de tudo, o homem *culto*: “Militares poucos; negociantes alguns, mas de conhecido crédito e honra; magistrados os que não tiverem feito casa nos lugares, e estiverem mal com os seus procuradores; empregados em geral os que não comerciarem em seus empregos; eclesiásticos os prudentes e exemplares; lavradores abastados; enfim produtores de toda a espécie”<sup>(3)</sup>.

Ainda com a tendência para o relevo público que vieram a assumir as figuras do *poeta* e do *artista* até final do século XIX português, creio não se ter alterado no essencial um modelo de intelectual referenciado na categoria do *escritor público* – aquele que conferia à generalidade dos indivíduos notáveis o exemplo de *honra*, *prudência* e *independência* de espírito: mais do que arauto, era o profeta das causas públicas, numa relação com a colectividade que derivava da posição privilegiada de

---

<sup>(2)</sup> Almeida Garrett, “Carta de Guia para Eleitores [...]” (1826), in *Obra Política. II. Doutrinação da Sociedade Liberal (1824-1827)*, Lisboa, Estampa, 1991, p. 131.

<sup>(3)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 138-139.

produtor cultural na medida em que a cultura, especialmente literária, constituía, até então, a porta de acesso à intervenção política<sup>(4)</sup>. Como indivíduo isolado, a relação do intelectual com o *outro* seguiu as normas do primado do *eu*, até ao egotismo e ao diletantismo com que se afirmava individualmente: até final do século XIX português – com a excepção, aliás confirmadora, da mobilização nacionalista em torno da questão do *ultimatum* de 1890 –, o intelectual romântico e liberal, recrutado especialmente no campo literário (e, no período final da Regeneração, ascendendo à carreira política pelo corredor do jornalismo<sup>(5)</sup>), não deixou de agir num quadro de predominância individual ou de agregação meramente corporativa e de circunstância. O resultado, válido para a acção de gerações de escritores que seguiram essa famosa “vontade de morrer” aberta por Alexandre Herculano<sup>(6)</sup>, foi esse espécime de *petit bourgeois retiré* rotulado ingénua e genialmente por Eça de Queirós, escritor cujas exéquias fúnebres, em 1900 (no seguimento das jornadas camonianas de 1880, plenas de significado neste sentido), constituíram a glorificação final desse modelo de intelectual oitocentista que não ultrapassou as marcas de uma respeitabilidade individual e os marcos de uma esfera essencialmente literária.

Ora, voltando ao ponto terminal desse percurso e segundo creio poder ler-se na sugestão do nosso maior escritor realista, parece ter sido na iminência de perda dos sacrossantos valores a que em *A Correspondência de Fradique Mendes* chamou “a virtude e o espírito” do homem culto burguês oitocentista e ante “a condição quase regular” de crise da Europa<sup>(7)</sup> que o perfil desse intelectual finisse secular nos surge à distância crítica da ironia. Nesse contexto, que não é meramente ficcional, o “homem de letras” – para além do carácter diletante que ressuma da leitura dessa

---

<sup>(4)</sup> Vide J. Habermas, *ob. cit.*, p. 40.

<sup>(5)</sup> Estudos actuais de Paulo Jorge Fernandes, destinados à sua dissertação de doutoramento, mostram como essa matriz de dupla promoção intelectual e política se desenhou, entre nós, a partir da década de 1860 e decisivamente se construiu na década de 1870 como derradeiro modelo romântico-liberal de intervenção pública dos intelectuais.

<sup>(6)</sup> Vide Alberto Ferreira, *Estudos de Cultura Portuguesa (Século XIX)*, Lisboa, Moraes Ed., 1980, pp. 133-142.

<sup>(7)</sup> Eça de Queirós, “A Europa”, *O Repórter*, Lisboa, nº 79, 20 Mar. 1888, p. [1].

apócrifa correspondência e da imaginária biografia fradiqueista que a acompanhou – definia-se, não tanto expressamente pelo que houvera sido ou feito, mais pelo que implicitamente o cotejava já com a potenciação de um capital simbólico com juros no futuro: “Não há em mim infelizmente (escrevia ele a Oliveira Martins, em 1882) nem um sábio, nem um filósofo. Quero dizer, não sou um desses homens seguros e úteis, destinados por temperamento às análises secundárias que se chamam Ciências, [...] nem sou também um desses homens, fascinantes e pouco seguros, destinados por génio às análises superiores que se chamam Filosofias”<sup>(8)</sup>.

Num quadro estrutural de rápida evolução das actividades intelectuais que acompanhou o crescimento do clima empresarial e das tendências do Estado burocrático até ao regime republicano e durante este, a figura do cientista (*sábio e filósofo*, ao mesmo tempo, com uma postura, um discurso e uma prática de rigor e racionalidade a que não foi estranha a implantação do positivismo) foi a que, finalmente, veio a acrescentar ao intelectual romântico e liberal o capital do reconhecimento público de um papel directamente desempenhado nos progressos gerais da sociedade. Desde o último quartel do século XIX, desenvolvera-se justamente um conjunto de fenómenos que geraram entre si efeitos multiplicadores de crescimento cultural, desembocando e prosseguindo na I República: entre outros aspectos, o progresso significativo do jornalismo industrial e das sociedades editoriais com tiragens populares, o crescimento das escolas públicas e das universidades e politécnicas que asseguraram a reprodução geral de quadros médios e superiores, o aumento do funcionalismo burocrático e das profissões liberais, ampliaram consideravelmente a “esfera profissional” que envolveu cada vez mais diversificadas categorias intelectuais e seus efectivos, a par de um público também mais vasto<sup>(9)</sup>. Ora, a crescente importância de um saber especializado nas actividades sociais em geral alimentou a ideia de autonomização dessa *intelligentsia* em relação aos demais estratos cultos da burguesia em geral, contrapondo especialmente à elite tradicional (de um modo geral, o academismo) a nova expressão de uma elite de especialistas.

---

<sup>(8)</sup> *Idem, A Correspondência de Fradique Mendes.*

<sup>(9)</sup> *Vide J. Habermas, ob. cit., p. 162.*

## A elite: primeira expressão moderna dos intelectuais como grupo

Entre nós, a marca distintiva do cientista tomou relevo público na figura do *técnico* que, na atmosfera de meritocracia difundida na república demoliberal, depressa se preconizou membro da nova *elite* esclarecida e encontrou, no contexto do impasse entre a reacção de uma *República Nova* e a reiteração de uma *Nova República Velha* e perante a crise dos valores republicanos instituídos, as condições para pronunciar a eficácia dessa elite. Os intelectuais reclamaram-se, pois, portadores de uma consciência crítica simultaneamente *mediadora* e *mobilizadora* – critério de validação desta nova *intelligentsia* – e, através dela, capazes de desempenhar um papel ético e pedagógico único e insubstituível nas propostas de regeneração nacional. Não pode, aliás, perder-se de vista que, até finais da década de 1930, tanto à esquerda como à direita, a nova intelectualidade, que desdobrou para o campo político uma actividade distinta do campo profissional<sup>(10)</sup> – reunida em torno de programas, de manifestos, de círculos, de grupos de pressão, de órgãos literários – teria o espectro da ineficácia do regime republicano como horizonte de reflexão e de intervenção política.

Na trajectória da esquerda intelectual que aqui interessa especialmente encontrar neste período, o ideário *seareiro* dos anos vinte construiu-se a partir da fundamentação de uma crítica ao *status* republicano, desde os seus traços mais fundos, isto é, a partir do “momento em que a crise da Cidade acarreta a crise da Educação”<sup>(11)</sup>. Os intelectuais reunidos em torno da revista *Seara Nova* sentiram-se, pois, enquanto grupo, convocados como alternativa ético-social ao regime republicano – assim se lê nesse verdadeiro *manifesto* que constituiu o editorial de lançamento: “Todo o país tem de aceitar a responsabilidade que lhe cabe no desastre colectivo; todo o país e em especial a sua elite. A vida política de uma nação é, em grande parte, o reflexo da sua vida intelectual, dos seus movimentos de ideias, das aspirações mais profundas do seu escol”<sup>(12)</sup>.

---

<sup>(10)</sup> Vide Christophe Charle, *Naissance des “Intellectuels”. 1880-1900*, Paris, Édit. du Minuit, 1990 (sobretudo cap. 3).

<sup>(11)</sup> António Sérgio, “Educação e Filosofia”, in *Ensaios*, t. I, Rio de Janeiro/Porto, 1920, p. 119.

<sup>(12)</sup> [Raúl Proença], “[Editorial]”, *Seara Nova*, Lisboa, nº 1, 15 Out. 1921.

Uma vez instalado o regime, os republicanos limitaram-se à “conquista do poder político”! – foi a crítica dos *seareiros* (“[...] E foi tudo: para os verdadeiros problemas ninguém olhou; nos alicerces da Democracia não pensou ninguém”<sup>(13)</sup>) –, não curando “considerar a nação de que somos parte e os grandes factores do seu destino”<sup>(14)</sup>. Era, pois, chegado o momento de reclamar o poder da inteligência. Confiantes na *revolução do espírito*, os intelectuais desse novo escol desenvolveram nas páginas da *Seara Nova* um paradigma de envolvimento das consciências livres e elevadas na preparação e construção da obra regeneradora da pátria: “A Seara Nova representa o esforço de alguns intelectuais, alheados dos partidos políticos mas não da vida política, para que se erga, acima do miserável circo onde se debatem os interesses inconfessáveis das clientelas e das oligarquias plutocráticas, uma atmosfera mais pura em que se faça ouvir o protesto das mais altivas consciências [...]”<sup>(15)</sup>.

Propondo-se instaurar “o processo de todos os escândalos” e a estes contrapor as “respostas necessárias à vida nacional”, os intelectuais republicanos de matriz socialista – se procuraram ir mais longe, até onde a regeneração se traduzisse numa *reforma das mentalidades*, para a prossecução da qual já muitos haviam militado, em anterior envolvimento no movimento da *Renascença Portuguesa*, na campanha de universidades populares segundo a tradição do pedagogismo francês – não ultrapassaram, porém, os limites do mais estrito apostulado intelectual, teórico e especulativo, como condição de saber *técnico*. Esta apoteose do saber teria, aliás, na própria *Seara Nova* uma dignidade orgânica, precisamente como “[...] *um órgão supremo da consciência nacional* que fizesse a grande política especulativa e fosse a chama ardente e pura que mantivesse na nação o interesse sempre vivo pelas questões nacionais, que guardasse vigilante os interesses do país e propagasse as grandes verdades salvadoras”<sup>(16)</sup>.

E, ao aparecerem nas colunas desta tribuna, proclamaram as excelências da missão única a que vinham a público: “Se os senhores políticos compreendessem as maiores necessidades do país que governam ou

---

<sup>(13)</sup> António Sérgio, “Prefácio”, in *Ensaio*, ed. cit., p. [16].

<sup>(14)</sup> *Idem, ibidem*, p. [11].

<sup>(15)</sup> [Raúl Proença], “A”, *Seara Nova*, Lisboa, nº 1, 15 Out. 1921.

<sup>(16)</sup> Raul Proença, “A União Cívica e a ‘Seara Nova’”, in *Páginas de Política* (1921-1924), Lisboa, 1939, p. 277.

pretendem governar, diriam ao parecermos em público: 'Ora até que enfim! Era isso mesmo que nos faltava!'"<sup>(17)</sup>.

Foi esse o fundamento (e pelos mesmos motivos) da confiança que os intelectuais da *Seara Nova* – Raúl Proença, de entre eles o mais combativo, sustentou até à exaustão – colocaram na formação de uma segunda Câmara da república. Se se não tratava de um "corporativismo" à velha maneira de Oliveira Martins, seria a "uma assembleia técnica, em parte profissional, em parte científica, uma câmara de competências" que se colocava a resolução das reformas do país, pois aos *técnicos* competiria, em exclusivo, orientar "sobre os métodos, os meios, as minúcias, os pormenores de efectivação de qualquer princípio reformador"<sup>(18)</sup>. Neste sentido, a *intelligentsia* seareira colocava-se como verdadeiro "partido dos intelectuais" – isso mesmo que, a propósito de uma remodelação governativa, em 1923, se reúne debaixo dos "verdadeiros valores da elite" – "não só literatos, não só artistas, não só eruditos – mas sobretudo homens que tenham a capacidade das ideias gerais, o interesse das questões políticas"<sup>(19)</sup>. Dir-se-ia, acima ou ao lado dos partidos tradicionais, "acima ou ao lado dos governos", constituir o "grande troço da elite agissante, ligada por uma salvadora 'fórmula de aliança'" em "uma espécie de Senado em que se congreguem todos os elementos de orientação intelectual"<sup>(20)</sup>.

### Consciência histórica e nova praxis: o "papel dos intelectuais"

É conhecido como, na transição para os *anos trinta*, a partir dos ideais seareiros de reforma, a crítica aos limites da actuação da elite se evoluiu para uma perspectiva marxista<sup>(21)</sup>. Pois a segunda ruptura com o paradigma

---

<sup>(17)</sup> *Idem, ibidem*, p. 279.

<sup>(18)</sup> *Idem*, "Algumas palavras de proémio", in *Páginas de Política*, ed. cit., p. 65.

<sup>(19)</sup> *Idem*, "'Seara Nova' – Remodelação", in *Páginas de Política*, ed. cit., pp. 255-256.

<sup>(20)</sup> *Idem*, *A União Cívica e a "Seara Nova"*, ed. cit., pp. 262 e 267.

<sup>(21)</sup> Vide Luís Augusto Costa Dias, *Uma Anti-Seara em "Seara Nova"*. *Doutrina e Crítica nos Jornais e Revistas Juvenis da Década de 1930*, Coimbra, Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX, 2002 (Cadernos do Ceis20, 3); António Pedro Pita, *A Recepção do Marxismo pelos Intelectuais Portugueses (1930-1941)*, Oficina do



demoliberal clássico ocorrida no pensamento da esquerda deve registrar-se ainda no âmbito de uma *republicanização* da república que, na cultura nos *anos trinta*, correspondeu à identificação de uma crise da consciência intelectual e, deste modo, caucionou o rápido desenvolvimento de uma “filosofia da praxis” de raiz marxiana: Bento de Jesus Caraça, matemático e professor do Instituto Superior de Comércio, foi o seu filósofo da cultura. Desvalorizando a noção de *elite* (ou, antes, procurando inverter o seu papel social determinante na construção do devir histórico) como factor constante de um novo pensamento político-social, o autor da célebre conferência sobre *A Cultura Integral do Indivíduo – Problema Central do Nosso Tempo*, procedeu a uma leitura segundo a qual era a homens (indivíduos) e não a técnicos que cumpria transformar a sociedade (o colectivo) e, desse modo, cortou radicalmente qualquer compaginação dos postulados seareiros.

Pois, em nota complementar acrescentada à publicação dessa conferência, ao aprofundar o problema do controlo dos meios de produção, veio a clarificar por extenso: “Quer dizer, o problema fundamental é, não um *problema de técnica*, mas um *problema de moral social*. E não é aos técnicos que se pode entregar a sua resolução. É a homens”<sup>(22)</sup>.

A crítica ao ideal seareiro assente na oposição entre a elite esclarecida e a massa ignara estabeleceu-se, porém, a partir do papel central atribuído ao conhecimento, gnoseológica e sociologicamente considerado, no processo de desenvolvimento (ou despertar) da consciência colectiva. Porque “o problema fundamental” se tornara “um problema de moral social”, os intelectuais deveriam assumir o estatuto de mediadores do conhecimento, transportando (ou seja mediando) o saber especializado para aquele terreno que Caraça designou então por *património cultural comum da humanidade*, o que permitiria passar (processo de superação) do momento de uma *consciência integral* (eminentemente individual) para o de uma *cultura integral* (essencialmente colectiva). Daí podermos

---

Centro de Estudos Sociais, Coimbra 1989; *idem*, “O marxismo na constituição ideológica e política do Partido Comunista Português”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, nº 40, Out. 1994, pp. 89-108.

<sup>(22)</sup>B. J. Caraça, “A Cultura Integral do Indivíduo – Problema Central do Nosso Tempo” (1933), in *Cultura e Emancipação*, Porto, Campo das Letras, 2002 (Obra Integral de Bento de Jesus Caraça, Edição Crítica, vol. 1), p. 121, subl. do A.

reconhecer que a dualidade estabelecida entre *cultura* e *emancipação* era tomada como condição para um estágio de superior unidade<sup>(23)</sup>.

A emancipação tinha por chave, num mundo em crise, a capacidade de *despertar a consciência colectiva* das massas para agir, isto é travar uma luta ideológica generalizada a partir das mais profundas condições individuais em que a consciência remete simultaneamente para o encontro do homem consigo próprio e com a comunidade. Ora, de acordo com o universo conceptual que era o do próprio Caraça, a crise da sociedade consistia na contradição, que entendia então no seu limite, entre o estado da infraestrutura e as condições superestruturais, nomeadamente ao afirmar que “a crise é tanto mais violenta quanto maior a desproporção entre a decrepitude das formas e a viveza de ritmo na vida que essas formas devem conter”<sup>(24)</sup>. Nesse sentido, pois, “aquilo que estamos actualmente vivendo e sofrendo não é apenas uma borbulhagem fugaz, destinada a passar como tantas coisas passam, sem deixar sinal; é, muito pelo contrário, uma época de transição, uma ponte de passagem entre aquilo que desaparece e o que vai surgir”<sup>(25)</sup>.

Uma vez, porém, que qualquer perspectiva determinista da história não é a sua – já que, viria a esclarecer com nítida referência: “Não há fatalidade em história. O que acontecerá ... é sempre determinado pelo jogo dos elementos em presença. [...] Aquilo que tem de ser não é ainda, e, como tal, pode vir a não ser”<sup>(26)</sup> – Caraça pode considerar que a razão não está em crise:

“Na realidade, nem a razão, instrumento supremo[,] nem a vontade de justiça estão em crise. O que está em crise na Europa e no mundo é a estimação dos meios de impor a razão e de realizar a justiça, superestruturas dum mundo social cujas bases se decompõem rapidamente”<sup>(27)</sup>.

---

<sup>(23)</sup> Vide A. P. Pita e L. A. Costa Dias, “Bento de Jesus Caraça: um universo intelectual entre a emancipação e a cultura” (introd.), in Bento de Jesus Caraça, *Cultura e Emancipação*, Porto, Campo das Letras, 2002 (Obra Integral de Bento de Jesus Caraça, Ed. Crítica, 1), especialmente pp. 31-39.

<sup>(24)</sup> *Idem*, “Escola Única” (1935), in *Conferências e Outros Escritos*, Lisboa, 1970, p. 131.

<sup>(25)</sup> *Idem*, *A Cultura Integral do Indivíduo* [...], cit., p. 66.

<sup>(26)</sup> *Idem*, “A Arte e a Cultura Popular”, in *Conferências e Outros Escritos*, Lisboa, 1971.

<sup>(27)</sup> *Idem*, *A Cultura Integral do Indivíduo* [...], cit., p. 66.

Compreende-se, pois, que nessa possibilidade *instrumental* de “impor a razão” para “realizar a justiça” (porém, fora de concepções imanentistas que Caraça teve ensejo de criticar no pensamento da época), residia a grande tarefa ideológica moderna orientada para o já vimos ter definido como “despertar colectivo das massas”. É justamente este racionalismo que vale a pena desenvolver nos aspectos que informam a proposta de uma verdadeira teoria do conhecimento à luz da qual o nosso conferencista confere ao “papel do intelectuais” um novo estatuto na relação da elite com as massas.

Ora para o pensamento de Caraça, conforme deixou enunciado numa das suas primeiras conferências, a razão constitui uma condição ontologicamente humana e, desde a sua origem, condição emancipadora dos homens em relação à natureza de que fazem parte. São assim terminantes as palavras de abertura dessa palestra de 1931:

“O Homem encontra-se sobre a Terra, não por qualquer acto especial da natureza, mas como resultado duma lenta e progressiva evolução a que estão sujeitos todos os seres vivos. Assim, ele foi colocado na sua origem, não numa situação de privilégio, como pretendem certas doutrinas à margem da ciência, mas nas mesmas condições que os outros animais e sujeito às mesmas necessidades primárias – alimentar-se e abrigar-se, resumindo-se estas necessidades numa única essencial – conservar a vida”<sup>(28)</sup>.

O que permitiu ao homem libertar-se dessa condição originária consistiu, então, na transformação da *experiência* em *conhecimento*:

“O êxito da conservação da vida depende do maior ou menor conhecimento que se tem do meio ambiente e dos perigos que nele se encontram [...]. O homem foi tornando assim a sua vida cada vez mais segura e isso só foi possível por virtude do seu conhecimento cada vez maior do mundo em que vive. A experiência mostrou-lhe então que só um caminho havia para assegurar com êxito a sua conservação – o conhecer quanto mais perfeitamente melhor [...], isto é, a aspiração de um conhecimento cada vez mais completo”<sup>(29)</sup>.

---

<sup>(28)</sup> *Idem*, “As Universidades Populares e a Cultura”, in *Cultura e Emancipação*, ed. cit., p. 69.

<sup>(29)</sup> *Idem*, *ibidem*, pp. 69-70.

Pode assim dizer-se que, libertado de uma experiência apenas limitada ao quadro da natureza que é o dos impulsos mecânicos comuns aos outros animais e mergulhado já nas relações e exigências dos agregados primitivos, o conhecimento da experiência começa por ser *experiência consciente*. Em posterior e, aliás, célebre conferência, o autor viria a precisar essa origem "num estado de existência em que o indivíduo mal tem consciência de si, fundindo-se no agrupamento de que depende"<sup>(30)</sup>. É, portanto, sob a forma de uma tomada de consciência que o processo do conhecimento inaugura a aventura humana, sendo certo que em determinadas condições "primárias" de existência.

Ora, de modo correlato, Bento Caraça conduz-nos a considerar que, para além das "necessidades de ordem material", também as "manifestações artísticas" se definem a partir de uma consciência mediadora, como *belo consciente*, em resultado do mesmo processo de conhecimento que da "contemplação da natureza" por parte do homem fez nascer "no seu espírito o sentimento do belo". E do mesmo modo, ainda, a ideia de justiça (ou "sentido do belo introduzido nas relações sociais") corresponde à *cooperação consciente* com o agregado, conferindo "ao homem objectivos de ordem moral" a partir da compreensão de que "cada um não deve utilizar as relações de sociedade unicamente com o objectivo de tirar daí interesse ou proveito próprio, deve também dar aos outros o seu esforço para os auxiliar"<sup>(31)</sup>.

Se a aventura humana começa nesse *momento da consciência*, é que a razão não é justamente estranha, como se viu, ao processo solidário de emergência do conhecimento, do sentimento e da moral na construção da relação do homem com um meio que era já domínio de civilização. E, porque os destinos do homem acarretam inevitavelmente esse progresso, o conhecimento gerado pelo "aperfeiçoamento constante dos meios de satisfação destas necessidades, ideias e sentimentos" conduziu à cultura que é, em suma, um afastamento cada vez maior do estado de natureza de que o homem partiu. A partir de então o conhecimento torna-se, no limite da própria evolução, obra de especialistas, uma vez que "o *cultivo e progresso* da ciência, bem como a sua aplicação à vida corrente da sociedade, não-de ser sempre obra de grupos de especializados

---

<sup>(30)</sup> *Idem, A Cultura Integral do Indivíduo, ed. cit., p. 102.*

<sup>(31)</sup> *Idem, ibidem.*

– prospectores e realizadores”, que “existem e existirão, como existem e existirão as elites das outras profissões e actividades”<sup>(32)</sup> –, embora (foi o próprio Caraça que assim o deixou inscrito) no dizer de Marx “compreende o máximo desenvolvimento das capacidades intelectuais, artísticas e materiais encerradas no homem”<sup>(33)</sup>.

Este passo (que no apontamento manuscrito de Bento Caraça nem figura entre aspas, fazendo supor transcrição de algum modo livre) poderia compaginar-se numa leitura de *A Ideologia Alemã*, nomeadamente pela referência ao “desenvolvimento das capacidades individuais”<sup>(34)</sup> – acaso esta obra inacabada de Marx e Engels não tivesse sido somente conhecida em data pouco posterior às conferências que estamos a acompanhar<sup>(35)</sup>. Seja como for, a relação que pode estabelecer-se sugere uma reflexão sobre a importância atribuída à contradição entre civilização e cultura. Porque a consciência não se encontra de modo algum desligada das condições materiais da vida humana e da sua organização social, as realizações e aplicações do conhecimento podem tornar-se objecto de apropriação por parte de interesses que contrariam as “aspirações gerais”. Quer, então, dizer-se que o conhecimento define, sim, o estado da civilização, isto é:

“O grau de civilização de um povo mede-se pela quantidade e qualidade dos meios que a sociedade põe à disposição do indivíduo para lhe tornar a existência fácil; pelo grau de desenvolvimento dos seus meios de produção e distribuição; pelo nível de progresso científico e utilização que dele se faz para as relações da vida económica”<sup>(36)</sup>.

Mas considera que já não constitui, por si mesmo, um factor de emancipação, pois o conhecimento passou a estar condicionado pelo estado de organização da cultura para o conjunto dos indivíduos, ou seja:

---

<sup>(32)</sup> B. J. Caraça, *A Cultura Integral do Indivíduo*, p. 119.

<sup>(33)</sup> *Idem*, *As Universidades Populares e a Cultura*, p. 70.

<sup>(34)</sup> K. Marx e F. Engels, *A Ideologia Alemã*, Cap. Primº., [IV, 10], in *Obras Escolhidas*, Lisboa, Ed. Avante, 1982, p. 69.

<sup>(35)</sup> Creio que a 1ª ed. de *A Ideologia Alemã* (1ª parte) acessível ao nosso país foi a integrada na publicação francesa das *Obras Completas* (ed. A. Costes, vol. VI, Paris, 1937).

<sup>(36)</sup> B. J. Caraça, *A Cultura Integral do Indivíduo*, ed. cit., p. 118.

“O seu grau de cultura mede-se pelo conceito que ele forma do que seja a vida e da facilidade que ao indivíduo se deve dar para a viver; pelo modo como nele se compreende e proporciona o consumo; pela maneira e fins para que são utilizados os progressos da ciência; pelo modo como entende a organização das relações sociais e pelo lugar que nela ocupa o homem”<sup>(37)</sup>.

Por que motivo ocorre esta contradição entre as condições materiais da civilização e as formas de acesso geral às suas conquistas? Caraça corresponde: “Esta questão põe-nos em frente do problema das elites e das castas e a experiência histórica ensina que sempre que um grupo se diferencia da massa geral da humanidade, por qualquer título, estabelecendo um monopólio de qualquer coisa – ideias, força ou dinheiro – fá-lo, não no interesse geral da massa, mas no seu próprio”<sup>(38)</sup>. E daí: “À pergunta feita deve responder-se portanto condenando a detenção da cultura como monopólio de uma elite”<sup>(39)</sup>.

Compreende-se a importância e alcance radical da afirmação no quadro do pensamento político e social português da sua época. Mas o que pretende, mais profundamente, significar é que não é já o conhecimento (e uma *consciência de si* individual), mas a cultura (em que aquela se prolonga numa *consciência universal* como “organismo vivo e uno”) factor de emancipação geral, uma vez que importa estabelecer a mais íntima correspondência entre as “aspirações gerais” que o conhecimento interpreta e “as circunstâncias do momento”. Isto é, cada passo dado nos níveis do conhecimento e do progresso em geral representa “um novo passo no sentido de subtrair o colectivo à tirania do individual” sem, por isso, no entanto, se concretizar numa elevação das massas cuja “falta de preparação cultural” lhes não permite o “reconhecimento de si mesmas”<sup>(40)</sup>.

Ora, na filosofia da cultura desenvolvida por Bento Caraça, que é simultaneamente um modelo interpretativo e operativo – conhecimento e *praxis* –, a acção emancipadora da humanidade carece então do trabalho de mediação de uma nova consciência ou “reconhecimento de si”.

---

<sup>(37)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(38)</sup> *Idem, As Universidades Populares e a Cultura*, p. 71.

<sup>(39)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(40)</sup> *Idem, A Cultura Integral do Indivíduo*, p. 105.

Daí esta interrogação sobre o momento de crise que a si mesma se responde:

“Conseguirá a Humanidade, num grande estremecimento de todo o seu imenso corpo, tomar finalmente consciência de si mesma, revelar a si própria a sua alma colectiva, feita do desenvolvimento ao máximo, pela cultura, da personalidade de todos os seus membros?”<sup>(41)</sup>.

Tal é o momento em que a cultura se torna “simultaneamente um meio e um fim”<sup>(42)</sup>, reivindicada “para a colectividade inteira, porque só com ela pode a humanidade tomar consciência de si própria, ditando a todo o momento a tonalidade geral da orientação às elites parciais”<sup>(43)</sup>. A consciência desta historicidade só pode implicar um trabalho imenso e radical na construção de uma *consciência culta*. Tarefa imensa: “O que o mundo for amanhã, é o esforço de todos nós que o determinará”<sup>(44)</sup>. E tarefa radical porque era esta a cena da história de que Bento Caraça via “os indícios precursores” numa das suas primeiras intervenções públicas: “Creio que a classe operária está destinada a, num futuro mais ou menos próximo, tomar nas suas mãos a direcção dos destinos do mundo, *transformando por completo toda a organização social existente*”<sup>(45)</sup>.

Vejamos como, neste texto de rara explicitação ideológica (muito recentemente restituído à sua integral textualidade e precisa contextualidade), se fixava a filosofia da História de Caraça. Pois, ao definir esse novo *momento da consciência* enquanto histórica viragem no devir social, baseou na noção de “missão histórica” aqueles “indícios seguros”. Releia-se o texto de 1930:

“A classe actualmente dominante e dirigente deu as suas provas, desempenhou na evolução política e social o papel que lhe competia, cumpriu a sua missão histórica. Olhemos para ela com o respeito que lhe é devido pelo que de bom trouxe à humanidade e, após esse preito de justiça, encaremos o presente e preparemos o futuro”<sup>(46)</sup>.

---

<sup>(41)</sup> *Idem, ibidem*, p. 114.

<sup>(42)</sup> *Idem, As Universidades Populares e a Cultura*, p. 70.

<sup>(43)</sup> *Idem, A Cultura Integral do Indivíduo*, p. 119.

<sup>(44)</sup> *Idem, ibidem*, p. 99.

<sup>(45)</sup> *Idem, “Os Objectivos da Universidade Popular Portuguesa”, in Cultura e Emancipação, ed. cit.*, p. 61.

<sup>(46)</sup> *Idem, ibidem*, p. 62.

E tem para esse diagnóstico a resposta, ao afirmar, na mesma sintaxe ideológica tirada do aprendizado mais clássico de uma leitura marxiana, as condições da nova missão revolucionária: “O sistema capitalista traz a morte no flanco. O agravamento das suas contradições leva-o ao extermínio de si próprio e cria ao lado da classe burguesa uma outra cada vez mais poderosa e mais desperta, a proletária, que se ergue como um jovem gigante para dominar o mundo”.

Classe cada vez mais *desperta*, no sentido histórico-social, urgia organizar esse *despertar*, na aceção ético-social que facilmente se reconhece em Caraça e que correspondeu a uma “via única – trabalhar para que o espírito de justiça, que já vimos condenar a actual classe dirigente, não tenha que vir a condenar também a futura”. O legado humanista de Bento Caraça, de funda e progressiva raiz iluminista, de uma “crença” que era “bem viva e bem forte – a crença na perfectibilidade humana”, actualizava-se na necessidade de estabelecer como tarefa cultural do momento histórico a de “preparar a classe operária para o desempenho da sua missão – o estabelecimento da justiça sobre a terra”<sup>(47)</sup>.

Era esta tarefa de organização da cultura que deveria competir aos intelectuais, num trabalho revolucionário (numa conferência de que mais não restou que apontamento manuscrito, falou explicitamente de *cultura proletária*) que só as “elites parciais”, como especialistas de saberes vários e sob a orientação da tonalidade geral dada pela nova classe revolucionária, poderiam assumir como “papel” social específico. É que, para além de um produtor especializado de conhecimento capaz de realizar, através de um trabalho de selecção e de síntese, o sentido do todo das ideias com as condições reais existentes<sup>(48)</sup> – o “papel dos intelectuais” que Caraça define como característico e insubstituível para a construção da *consciência do momento* reside neste tópico de uma conferência proferida em 1931 para uma audiência de operários: “O homem perante a sociedade – necessidade da sua emancipação e causas dessa necessidade. A cultura tem estado ao serviço de toda a humanidade? Qual tem sido o papel dos intelectuais? O que há a fazer – cultura proletária”<sup>(49)</sup>.

<sup>(47)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 62-63.

<sup>(48)</sup> *Vide* A. P. Pita e L. A. Costa Dias, *pref. cit.*, p. 39 ss.

<sup>(49)</sup> Trata-se da conferência sintomaticamente intitulada *Cultura e Emancipação*, que levou, com justos motivos, a designar com o mesmo título o primeiro volume da Edição Crítica da Obra Integral de Bento de Jesus Caraça (*vide* o rascunho do texto, *ed. cit.*, pp. 162-163).



Estas interrogações remetem para idênticas outras que, a respeito da função social das elites ao longo da vasta aventura humana, o nosso filósofo da cultura colocou ao refutar, no célebre texto sobre *A Cultura Integral do Indivíduo*, toda a matriz individualista que separa “o florescimento das ciências, das letras e das artes” como “obra de uma elite, mais ou menos reduzida” do acesso da “massa geral da humanidade”. Leiam-se as interrogações, pertinentes para aferir o verdadeiro reconhecimento da função dos intelectuais: “[...] as elites propulsoras, em cada período histórico, do desenvolvimento científico, literário, artístico, foram realmente aquelas que, nesse período, ditaram a forma de constituição da sociedade, a orientaram, regularam o seu funcionamento orgânico? por outras palavras, elite científica e cultural e classe dirigente, são a mesma coisa? ou, melhor ainda, a primeira está compreendida na segunda?”<sup>(50)</sup>.

O autor não hesita em responder de imediato “pela negativa”, acusando o facto de que, no limite das suas funções de entrega à verdade ou à beleza, pende sobre os intelectuais o espectro de uma proletarização (que acompanhava a “proletarização de vastas camadas da população de todo o mundo”<sup>(51)</sup>); ou, pior, os “queixumes e protestos com que aqueles homens verdadeiramente de elite, aqueles que, alguns séculos mais tarde, dão o tom ao mundo da alma e do pensamento, respondem às perseguições que os seus contemporâneos das classes dirigentes lhes movem”. Daí que o universo conceptual de Bento Caraça determine com nitidez uma distinção, para lá da coerência unitária que o autor pretende atingir em suma, entre o *trabalho intelectual*, a sua *função social* e o *papel* cívico dos intelectuais. Aqui, busca determinar-se apenas este último aspecto, que é, como procurei assinalar de início, na história dos intelectuais o marco distintivo do século XX.

O que Caraça espera que corresponda ao “papel dos intelectuais” na consciência do momento é, então, a adesão a uma nova consciência de classe; ao menos, implicitamente, como tarefa mobilizadora. Esta é a mais nobre função mediadora entre a produção da cultura e o enriquecimento da humanidade: “é a coragem de assumir a responsabilidade de soluções capazes de integrar mais profundamente a Razão e a Justiça na existência comum dos homens”<sup>(52)</sup> – que significa, na recusa de qualquer

---

<sup>(50)</sup> B. J. Caraça, *A Cultura Integral do Indivíduo*, cit., p. 115.

<sup>(51)</sup> *Idem, ibidem*, p. 112.

<sup>(52)</sup> *Idem*, “Crepúsculo da Europa”, in *Cultura e Emancipação*, ed. cit., p. 96.

imanentismo, dar um novo *sentido do todo* aos três grandes princípios originários da condição humana que são, como vimos, o conhecimento, o sentimento do belo e a vontade de justiça.

O compromisso que, como intelectual, Bento de Jesus Caraça pretendeu assumir designou-o explicitamente nas palavras de abertura da sua célebre conferência de 1933 a convite do grupo Mocidade Livre: “Quero afirmar aqui a minha inteira solidariedade com estes moços que pretendem compreender e viver o seu tempo e trazer-lhes, do mesmo passo, a minha modesta contribuição”<sup>(53)</sup>.

*Ser do seu tempo*, possuindo uma consciência da historicidade – a de se estar pensando e fazendo de acordo com as exigências da sua época –, implicou ainda para Bento Caraça a humildade da adesão a uma consciência histórica precisa – a de se estar construindo para lá do seu tempo, de acordo com as exigências do devir em toda a dimensão doutrinária. Daí esta demonstração, com que encerra justamente essa conferência de 1933, da necessidade de uma consciência ética sobre o futuro no horizonte das transformações que no presente se preparam: “E não queiramos que amanhã tenham de praticar para conosco esse gesto, impiedoso mas justiceiro, exactamente o mesmo que hoje nos vemos obrigados a fazer para com aquilo que, do passado, é obstáculo no nosso caminho”<sup>(54)</sup>.

Daí, finalmente, a importância da cultura no terreno da qual se opera a síntese da *consciência integral* de cada homem culto (consciência revolucionária no “conhecimento completo de todos os seus direitos e de todos os seus deveres”) numa *cultura integral* (consciência integradora de cada um numa totalidade mais vasta, até à “realização do bem comum” nas suas últimas consequências) em que a todos se coloca esta superior tarefa revolucionária:

“Revolucionária ainda e sobretudo no sentido de que, preparando científica e moralmente a classe operária para o desempenho da missão futura que lhe incumbe, a torne bem consciente do seu dever último e supremo – o do seu próprio desaparecimento num futuro mais ou menos longínquo em que não deve haver classes mas apenas homens livres”<sup>(55)</sup>.

---

<sup>(53)</sup> *Idem, A Cultura Integral do Indivíduo*, p. 99.

<sup>(54)</sup> *Idem, ibidem*, p. 120.

<sup>(55)</sup> *Idem, Os Objectivos da Universidade Popular Portuguesa*, p. 64.