

A *Seara Nova* da cidadania (1921-1945) *

Norberto Ferreira da Cunha

1

Reflexões em volta de um conceito

Noção complexa, “o cidadão – como diz René Rémond – é uma invenção, relativamente, recente, historicamente associada à instauração duma ordem específica do político e, filosoficamente, ligada ao emergir duma sociedade democrática composta de indivíduos iguais, abstraídos das suas diferenças e pertenças históricas e orgânicas¹. A cidadania – qualidade do cidadão – não é, pois, da ordem da natureza mas da cultura, não da ordem do particular mas do universal (na medida em que esta condição é uma relação contratual e voluntária que procura transcender a relação de pertença orgânica a um grupo)². Quer isto dizer que nem sempre fomos cidadãos. Mas também quer dizer que, por opção voluntária e racional, abdicamos das nossas pertenças idiossincráticas e dos privilégios de filiação (razões da precedência da ideia de nação sobre a de cidadania), em prol duma universalidade de princípios

* Intervenção no colóquio “Uma cidadania para a história”.

decorrentes da razão prática e do imperativo categórico, que cremos mais consentâneos com a nossa liberdade de consciência, com a salvaguarda da nossa autonomia e com um ideal igualitário de Justiça social. Mas essa autonomia que tende para a universalidade, embora necessária à cidadania, não é suficiente. Efectivamente, a liberdade transcende a esfera do político e, só enquanto a sociedade se politiza por via dessa liberdade, podemos falar de cidadania³. A cidadania decorre, pois, da assunção da sociedade à política por mediação da liberdade e do Estado. Não é, pois, da esfera do direito natural mas do direito positivo, não é da esfera do direito privado mas do direito público, não é um dado mas uma conquista, é um estatuto de direitos (políticos e, depois, económico-sociais) que decorre de um contrato social firmado pela razão e pela vontade⁴. Uma conquista que relegou o súbdito para um papel secundário a partir da *Revolução Francesa* de 1789 e teve a sua carta de alforria com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1793. Mas não definitivamente. É que a cidadania não é da ordem da nossa experiência imediata. Desta experiência imediata é, sim, a nossa filiação e a nossa história. Por outro lado, convém não esquecer que o aparecimento duma sociedade de cidadãos livres e iguais não teve – nem tem – necessariamente, incidência em outras organizações que com ela coexistem, onde as pessoas não vivem como cidadãos e que se fundam na hereditariedade e na autoridade (famílias), no poder do dinheiro (empresas), em crenças religiosas (igrejas), no saber (Universidades), na perícia técnica (instituições judiciais), etc., etc. Enfim, “a concepção puramente contratualista e voluntarista da *res publica* é impotente para dar conta (...) da tradição e da história”⁵. Por isso, a cidadania-contrato não se impôs, pacificamente, e tem limites na sua generalização e aplicação a outras instituições. O próprio Rousseau se deu conta dessas limitações. Mas não a maioria dos ilustrados. Voltaire, Condorcet e Turgot, por exemplo, acreditavam numa razão natural paradigmática e optimista, ponto arquimédico de todo o saber, dever e fazer. Foi este racionalismo que, em última instância, foi responsável – segundo Blandine-Kriegel – pela cidadania censitária e capacitária (aprofundada pelos *Ideólogos* como Volney, Cabanis e Destutt de Tracy – entre outros – e pelos liberais) que excluiu os pobres, os operários, os não proprietários e os não instruídos⁶. Estes condicionalismos farão da cidadania durante o Liberalismo português como durante a I República, privilégio de uma minoria. Atentemos só em alguns exemplos.

2

A cidadania no Liberalismo e na
I República portuguesa

No preâmbulo da *Constituição* de 1821, os deputados às Cortes Gerais afirmam que “as desgraças públicas” que tinham oprimido e ainda oprimiam os portugueses se deviam ao “desprezo dos direitos do cidadão” e ao “esquecimento das leis fundamentais da Monarquia”; por isso, no capítulo único do título I, ao longo de vários artigos, se (r)estabeleciam esses direitos: o direito à liberdade, à segurança pessoal e à propriedade (“direito sagrado e inviolável que tem qualquer português, de dispor à sua vontade de todos os seus bens, segundo as leis”); à livre expressão e comunicação do pensamento, sem censura prévia; à igualdade de todos os cidadãos perante a lei; ao direito de todos os portugueses acederem a quaisquer cargos públicos “sem outra distinção que não fosse a dos seus talentos e virtudes”; o direito de todo o português apresentar, por escrito, às Cortes e e ao poder executivo reclamações, queixas ou petições, assim como o direito de denunciar qualquer infracção à Constituição e requerer a responsabilidade do infractor.

Mas se a Lei Fundamental vintista consagrava uma relativa autonomia política ao cidadão (liberdade, segurança, propriedade, igualdade perante a lei e participação no poder através dos representantes da Nação) a verdade é que essa mesma Lei excluía, do direito de voto, ao abrigo do art. 33.º, os menores de 25 anos (que não fossem casados), os criados de servir (com exclusão dos feitores e abegões), os vadios (isto é, os que não tinham emprego, ofício ou modo de vida conhecido), os eclesiásticos regulares (mas não os eclesiásticos das Ordens militares nem os secularizados) assim como os que não sabiam ler nem escrever; eram, ainda, inelegíveis, para além dos já citados, “os que não tinham rendas suficientes para se sustentar, procedentes de bens de raiz, comércio, industria ou emprego”. Estes impedimentos mostravam bem que liberdade e cidadania não eram sinónimos, ainda que a liberdade individual elevasse, *de facto*, o projecto de cidadania ao primeiro plano das aspirações das camadas sociais que dele eram excluídas⁷. Por isso, na Constituição vintista, a cidadania é mera ficção para a maioria do povo e

previlégio para alguns – embora com preceitos interessantes: como a existência de juizes de facto de eleição popular.

Na *Carta Constitucional* de 29 de Abril de 1826, os direitos do cidadão não melhoram (pelo contrário). Além das restrições censitárias e capacitárias e da existência de um “poder moderador” – que tem o privilégio de cooptar Pares vitalícios (sem interferência possível dos deputados) – as eleições passam a ser indirectas: nas eleições paroquiais só podem votar os que têm uma renda líquida anual, igual ou superior a 100.000 réis (proveniente de bens de raiz, indústria, comércio ou empregos), os que votam na Assembleia paroquial só podem votar na eleição de Deputados se tiverem uma renda anual de 200.000 réis (art. 67.º) e só podem ser deputados se tiverem quatrocentos mil réis de renda líquida (art. 68.º); obviamente, que os que não podiam votar na eleição para deputados não podiam votar nas eleições para qualquer cargo público (art. 8.º). Algumas adendas posteriores à *Carta* não revogaram o essencial destas limitações ao exercício pleno da cidadania por parte do povo. Em rigor, a cidadania é, então, um direito ao exercício do poder político (directo ou indirecto) do qual a maior parte dos portugueses (e a totalidade das portuguesas) estão excluídos.

A I República, estabelecida em 5 de Outubro de 1910, embora tenha abolido a selecção censitária (dissociando a cidadania do sangue e do solo) manteve a selecção capacitária, ligando a ideia de cidadania apenas à ideia da nação-contrato. Podemos dizer que, a seu modo, o nosso republicanismo colheu a lição de Fustel de Coulanges que, numa réplica a Mommsen acerca da naturalidade dos alsacianos (in *L'Alsace est-elle allemande ou française?*), lembrava ao historiador alemão que, numa população, sendo vivas e actuais apenas as suas ideias, interesses e afeições (e não a raça e a língua, que são passado e história), não só uma nação devia ser governada apenas pela livre vontade dos cidadãos como lhes cabia, também, o exclusivo direito de quererem ou não fazer parte dessa nação (e não entregar essa decisão à “vontade” dos mortos ou peso da tradição)⁸. Não se tratava duma mera apologia de voluntarismo político, pois o próprio Fustel de Coulanges reconhecia que uma vontade individual nunca era uma decisão individual, pois, por detrás dela, havia uma “vontade de poder” ligada a uma *cultura comum* que,

então, se chamou ‘espírito geral das nações’ (Montesquieu), ‘espírito do povo’ (Herder) e ‘alma do povo’ (Renan). Efectivamente, a *Constituição* de 1911 (art. 3.º) defendeu a “inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade” dos cidadãos residentes em território nacional, independentemente da sua filiação ou naturalidade. Por outro lado, também não há nela restrições de tipo censitário ao direito de eleição dos representantes da nação: efectivamente os deputados e senadores são eleitos por sufrágio directo e universal (art. 8.º) dos “cidadãos eleitores” (mas nestes não se incluem, por exemplo, os analfabetos e as mulheres, apesar da Constituição ter abolido todos os privilégios e defender a igualdade de todos os cidadãos perante a lei). A I República dividiu, pois, pelo voto capacitário, a sociedade portuguesa em duas partes antagónicas: de um lado, os alfabetizados e letrados e, do outro, os ignorantes, os analfabetos e as mulheres; os primeiros, iluminados pela razão e pela ciência, tinham como obrigação moral e política orientar (ainda que recorrendo ao constrangimento e à disciplina) os segundos; estes, por sua vez, deixar-se levar pela “luz” que lhes estendia uma elite benemérita com vista à sua emancipação; no número dos primeiros conta-se, por exemplo, Afonso Costa, que reprimiu, violentamente, os sindicalistas revolucionários, convicto que estratégias como a *greve geral* e a acção directa derivavam, em grande parte, da sua ignorância e que, a prazo, só prejudicavam os trabalhadores. Mas a selecção capacitária teve outras consequências perversas: dar à competência – e não à consciência e à liberdade de consciência – o lugar fundamental no exercício da cidadania⁹. Neste sentido, pode dizer-se, com Blandine-Kriegel, que “a República entrou em contradição com a democracia. Porque a democracia não é o governo dos melhores e dos mais competentes, é o governo de todos e é o governo do povo”¹⁰.

3

A cidadania no evangelho seareiro

Ora que fizeram os seareiros para colmatar este déficite de cidadania que António Sérgio advertia, em 1917, ser a maior carência da sociedade portuguesa? ¹¹. A *Seara Nova* surge em 1921, sob a preocupação da decadência da I República, da crescente simpatia, entre os mais novos, pelo nacionalismo organicista e corporativo – fosse monárquico (como o do *Integralismo*) fosse republicano (como o da *Cruzada Nun'Alvares*) – inclusivé, pela crescente simpatia pelo fascismo e, sobretudo, pelo crescente apelo, vindo de vários quadrantes sociais e até políticos, a uma Ditadura transitória, que fosse capaz de acrisolar a República e devolvê-la, depois de depurada, à normalidade constitucional. Dito de outro modo, a *Seara Nova* visou, por um lado, travar a acelerada debilidade da cidadania, convertida em mero formalismo pela própria República e, por outro, combater todo um conjunto de “ideias daninhas” que germinavam no seio da sociedade portuguesa e que, postas em práticas, não só liquidariam as conquistas políticas fundamentais da I República como retirariam aos cidadãos qualquer possibilidade (ou a liberdade) de as renovar e aperfeiçoar. É isto que leva a *Seara Nova*, nessa missão de defesa da cidadania, a usar duma dupla estratégia: por um lado, a denúncia e a reflexão crítica dos “males” da República e, ainda, dos “males” que nela tinham germinado (ainda que não, necessariamente, decorrentes das suas premissas); por outro, propôr reformas realistas no sentido duma democracia idealista e, economicamente, cooperativo-socialista, pondo ênfase nos princípios em que devia subsumir-se e na sua organização política, educativa e económica (considerando estes dois últimos aspectos basilares para a sua realização), de modo a que a sociedade fosse governada por uma “opinião pública” esclarecida.

Muitos eram os “males” da República; e o primeiro deles, logo denunciado no 1.º número da *Seara Nova*, em 1921, era a indiferença e cepticismo das élites republicanas que, providas dum realismo e cientismo corrosivos, logo após o 5 de Outubro, tinham deixado estagnar e cair na inanição – como assinalou Raul Proença – a ideologia república, demitindo-se da elevada função que,

em consciência, cabe a todas as élites: formar uma opinião pública esclarecida para que participe e “fiscalize” a acção governativa e a influencie no sentido do interesse nacional que representa. Mas de muitos outros “males” padecia a República que debilitaram o direito à cidadania: as oligarquias plutocráticas e corruptas, que invezavam e obstruíam a saudável comunicação entre representados e representantes; a venalidade e incompetência no exercício de funções dirigentes e governativas (de que António Maria da Silva, aspirante a uma espécie de Mussolini – segundo Proença – era o “símbolo vivo”), impunes por inoperância dos mecanismos democráticos da República; a desoladora carência de princípios morais dos partidos políticos, minados por compromissos com a alta finança e os interesses clientelares; a “cigarra nacional” (como diz Raul Proença) que era o Parlamento, indiferente as apelos e necessidades populares; a “epilepsia” revolucionária (no dizer de Proença) que parecia não ter fim, levando muitos republicanos a simpatizar com soluções autoritárias, onde o povo não teria mais lugar senão para o aplauso (como uma Ditadura moralizadora, ainda que transitória, ou uma ditadura à maneira de Mussolini e Primo de Rivera). Por sua vez, as forças armadas (que absorviam a quase totalidade das receitas do Estado) tinham uma intromissão cada vez mais frequente, inoportuna e perigosa na política; a burocracia e o funcionalismo cresciam, ao mesmo tempo que aumentava a carestia de vida, as tensões e egoísmos sociais, o depauperamento das classes médias e a delapidação crescente do erário público; abatia-se sobre a sociedade portuguesa, como uma sombra álgida e agoirenta, “uma descrença profunda de todos e de tudo”, uma “resignação apática e servil”; os direitos da cidadania cediam o caminho à nostalgia pela tradição (e sua autoridade), pelo Sebastianismo e pelos “homens providenciais” (violentamente atacados, na década de 20, por Sérgio na sua polémica com Malheiro Dias). Perante tudo isto, a maioria da elite republicana, segundo Sérgio, metia a cabeça na areia, esgrimia lances de retórica tonitruantes e aconchegava-se, ciosamente, na burocracia ¹². Quanto à Grei, era problema de eleições (e estas não se faziam todos os dias...).

Mas os seareiros não se limitaram a denunciar os “males” que debilitaram a cidadania durante a I República; empenharam-se também em escarpelizar, criticamente, outros males que nela vicejaram (por desencanto ou oposição),

e constituíram uma verdadeira ameaça às liberdades públicas e ao republicanismo democrático: como a *Cruzada Nun'Álvares* (aparecida em 1921), o *Integralismo Lusitano*, o fascismo, o bolchevismo, as Revoluções e as Ditaduras. Todos eles desvalorizavam a razão em prol da história, o progresso em prol da tradição, defendiam soluções de rotura (e não gradualistas), antepunham a família e a Pátria ao indivíduo e ao cidadão, a autoridade à liberdade, a corporação ao livre associativismo, enfim, opunham-se às chamadas “ficções” representativas (para usar uma expressão de Taine) saídas da Revolução Francesa de 1789.

Como colmatar estas brechas e ameaças à cidadania? Através duma acção profiláctica das elites sobre a opinião pública, com vista a esclarecê-la e mobilizá-la para uma intervenção e maior participação na governação de modo a que a I República fosse não só devolvida ao espírito do *5 de Outubro* mas que, em conformidade com os tempos e a experiência adquirida, inflectisse a sua prática política no sentido dum socialismo democrático livremente consentido. Para alcançar estes objectivos, os seareiros não podiam amarrar-se a instituições que consideravam inquinadas pela plutocracia e pelo clientelismo, ou seja, por interesses particulares, incompatíveis com a universalidade da sua faina racionalista; nem queriam amarrar-se a uma disciplina partidária (ainda que não fossem contra os partidos) nem aos interesses de uma classe (ainda que não fossem contra a luta de classes). A missão que os seareiros se propunham realizar era muito mais vasta que uma missão partidária e classicista – era social e nacional – exigindo mais do que uma mera “técnica política” (para usar uma expressão sergiana) e mais do que o recurso ao “mecanismo” da luta de classes: exigia um verdadeiro “sacerdócio” – como disse Rodrigues Miguéis –, em prol duma moralidade cívica que tinha o seu Verbo e medida no racionalismo crítico e idealista. Esse sacerdócio resumiu-o Proença em duas palavras: “Política do Espírito”: Era esta a política que deveria ter prioridade sobre todas as políticas, porque o Espírito, como dizia Proença (com a anuência do seu amigo António Sérgio), estava no princípio e no fim das coisas. A Política deveria, pois, subordinar-se à moral (à *virtude* ou moralidade cívica, no dizer de Sérgio) e esta ao imperativo categórico da consciência racional (ao “dever ser”). A política era, pois, um corolário da razão crítica e da moral racional e a democracia uma “promanação

da ideia" (como disse o autor dos *Ensaio*s) ou, no dizer de Proença, "um facto de consciência, uma aspiração moral, uma afirmação do Espírito". Mas porque tinha essa ideia ou "aspiração do Espírito" de ser democrática? Por um lado, segundo Sérgio, porque a política se subsume na moral e esta tem no "dever-ser" o seu imperativo categórico (que é um imperativo que concilia a universalidade e a autonomia); em segundo lugar, porque a tendência da evolução das sociedades para as democracias era – no dizer de outro seareiro, Mário de Castro – tão inevitável como as estações do ano ou as leis de atracção dos astros. Os seareiros estavam, pois, convictos que a cidadania não só estava, intimamente, ligada à racionalidade, ao exercício da razão crítica¹³ mas que o lugar desta é da ordem do universal e, portanto, que o exercício da razão crítica tende a universalizar a democracia e, portanto, a cidadania. Nessa medida não escasseiam na *Seara Nova*, abertas hostilidades aos particularismos e ao pitoresco nacional (e aos seus prosélitos). Por exemplo, Avelino Cunhal, num texto interessantíssimo, considerava que "tudo quanto se rotula de côr local, de típico e tradicional, todo o chamado pitoresco" ("desde a fala ao traje, desde a grenha ao tamanco, desde a pocilga com magerico ao ombro com alforges, desde a gadanha para comer à esteira para dormir"), não passava de "babugem de formas sociais pretéritas, miséria das coisas, miséria dos seres, miséria material e miséria moral"¹⁴, que, subtilmente, ameaçava a dignidade humana e do cidadão, porque não só colidia com o exercício da razão crítica, como pretendia impôr a esta a autoridade da tradição e, com ela, a inércia social. A cidadania tinha, pois, como condição incontornável a emancipação deliberada do indivíduo, relativamente, às dependências e pertenças particulares a que estava vinculado (como a família, a profissão, a religião, o grupo, a aldeia e a região, o pitoresco, enfim, toda a espécie de particularismos); quanto maior era a sua autonomia, relativamente, a esses vínculos idiosincráticos mais estava ao seu alcance a condição de cidadão. A condição de cidadania aparece, assim, associada à clássica oposição do universal e do particular, na medida em que essa condição é uma relação contratual e voluntária que procura transcender o indivíduo *tout court* e a relação de pertença orgânica a um grupo. Aos excluídos da razão (por qualquer razão) só restará a tábua de salvação do autoritarismo e do antidemocratismo que lhes acenará – como fez o salazarismo – com a reentrada na comunidade política por via da filiação e da raça¹⁵.

Parece difícil que este idealismo democrático, com as suas exigências de racionalidade crítica, chegasse aos cidadãos. Ora a verdade é que os seareiros, embora idealistas e fazendo finca pé inamovível nos princípios, nunca perderam de vista os “processos realistas” que, em seu entender, consideraram mais eficazes para devolver, aos cidadãos, a sua efectiva soberania sobre o poder político. Em conformidade com este desiderato, propuseram um conjunto de reformas políticas, entre as quais: a liberdade de voto para todos e o imperativo da representação por voto popular (deste modo ultrapassavam um dos grandes males da I República: a cidadania pela selecção capacitária)¹⁶. Uma segunda medida por eles preconizada foi a necessidade de manter e consolidar os partidos políticos (cujo rotativismo parecia saudável a Proença se fosse entre dois grandes partidos de ideias distintas e opostas); uma terceira, a defesa do parlamentarismo (se possível, por meio do método de representação proporcional); uma quarta, a criação duma Câmara técnica (não eleita mas cooptada) a funcionar junto do Parlamento político com funções consultivas e a este subordinada (mas recusa do “tecnicismo” governativo); uma quinta, a introdução – na Constituição – das figuras do referendo e do direito de iniciativa; uma sexta, a separação da Igreja e do Estado e a tolerância e neutralidade deste em matéria religiosa; uma sétima, menor dependência do Presidente da República, relativamente, ao Parlamento e um maior protagonismo político (pela persuasão e não pela usurpação de prerrogativas).

Mas os seareiros não se limitaram apenas a propostas políticas. Voltaram-se também para a Escola como instituição privilegiada para fomentar aquela autonomia de pensar e agir que acreditavam ser condição indispensável da cidadania. Coube, em primeiro lugar, a Faria de Vasconcelos, logo nos primeiros tempos da *Seara Nova*, chamar a si, a minuciosa exposição das reformas educativas que o Grupo desejava que se fizessem e, sobretudo, como se deveriam fazer; no essencial, estavam já contidas no chamado projecto “Camoegas” e na obra de Faria de Vasconcelos (*Problemas Escolares*, 1921); pouco depois, será a vez de Sérgio dar continuidade à tarefa de Faria de Vasconcelos. Um e outro estavam convictos – e nessa convicção eram acompanhados por Raul Proença, Jaime Cortesão e Simões Raposo – que a educação era a chave da regeneração moral cívica e política da sociedade portuguesa. Tarefa que não era fácil, pois não só era preciso varrer

das mentalidades das crianças a educação "sebastianista", verbalista e saudosista que lhes era ministrada mas, simultaneamente, ter em conta – no dizer de Faria de Vasconcelos – um conjunto de variáveis que condicionavam qualquer reforma educativa, a saber: factores endógenos (inatos e adquiridos) e factores exógenos, como o meio. Mas mais importantes que as condições em que uma reforma educativa se fazia, eram os seus fins e os seus meios. Como fins da educação, tanto Faria de Vasconcelos como Sérgio ou Simões Raposo eram unânimes em estabelecer que ela devia incutir nas crianças o espírito crítico e experimental, a cultura da personalidade, a formação do carácter, as virtudes sociais, o interesse pelo colectivo, a disciplina da vontade, a organização do esforço produtivo, a disciplina "interior" e o *self-government*; como eram, também, unânimes em considerar que o ensino das ciências, mais do que qualquer outro, era, particularmente, apropriado para a consecução daqueles fins; não pela acumulação de noções e conhecimentos científicos que, eventualmente, proporcionavam mas pela ginástica mental a que os seus métodos obrigavam; especialmente, o método de descoberta ou método analítico-regressivo, que vai dos efeitos às causas, das consequências aos princípios e dos fenómenos às leis e cujos passos são a observação dos factos, a conjectura de hipóteses, a concepção de experimentações para a verificação destas e, por fim, a sua confirmação ou lei e a sua definição. Sérgio foi mesmo ao ponto de propôr o esquema duma *lição ideal* para o desenvolvimento do espírito crítico (condição da emancipação intelectual e moral e, conseqüentemente, condição do livre exercício da cidadania escolar e, mais tarde, da cívica e política): colocar os alunos perante um problema e mostrar os factos que se relacionavam com ele, convidá-los a que imaginassem uma hipótese explicativa e experiências que a verificassem (por experimentações), assistir ao encadeamento das ideias obtidas, e levá-los a discutir em comum o enunciado das ideias a que chegaram. Evidentemente que a viabilização destes fins educativos e deste tipo de ensino racional e crítico, exigia condições metodológicas e organizativas. Faria de Vasconcelos chamou a atenção para essas condições, enumerando-as, exaustivamente; depois de satisfeitas, podia pôr-se, em prática, a escola que todos os seareiros anelavam: a "escola trabalhista" ("educar para e pelo trabalho, produzir para educar e pela educação", como dizia J. Cortesão) ou "Escola do Trabalho", da "Produção" e da "Acção Social", no dizer de António Sérgio, à qual cabia, além da educação

profissional, ligada à região e às suas necessidades, a educação cívica pelo Município Escolar e pela organização corporativa dos grupos estudantis; com ela manualizar-se-iam os “intelectuais” e intelectualizar-se-iam os “manuais”, unir-se-ia o pensamento e a acção, a ciência e o trabalho, a sociedade tornar-se-ia mais fraterna, os alunos organizar-se-iam em corporações profissionais; a associação no trabalho exigir-lhes-ia auto-disciplina, fomentar-se-ia o trabalho em comunidade entre os filhos do povo e da burguesia, proporcionar-se-ia o acesso ao ensino superior dos mais capazes, o professor teria o papel de maieuta e o aluno seria um fim educativo em si mesmo, “um ser vivo que faz ginástica, ou uma fornalha que se mantém acesa e da qual é fogueiro o professor” (como disse Sérgio, em 1926) e não um armazém de conhecimentos. Mas tudo isto não era possível de uma só vez e em toda a parte; por isso, tanto Faria de Vasconcelos como Sérgio propuseram a criação de “escolas experimentais modelares” onde pudessem ser ensaiadas ou experimentadas, segundo critérios científicos, as reformas e iniciativas propostas, tanto técnicas como administrativas, antes da sua generalização e aplicação a todo o país. Entre todas as escolas a criar, Sérgio manifestará, contudo, um especial carinho pelas escolas rurais, a ser criadas pela *Liga Propulsora da Instrução em Portugal* (de que era, entre nós, o director-delegado) e independentes das escolas primárias oficiais. Não que estas escolas fossem diferentes nos princípios que preconizava para as restantes, mas eram-no pela especificidade que lhes atribuía, o que nos dá a medida da sua flexibilidade quanto ao tipo de escolas a criar, em conformidade com os tipos de actividade. As escolas rurais, segundo Sérgio, deveriam organizar-se, funcionalmente, em sindicato agrícola e em “município escolar” com *self-government*; ter o trabalho agrícola como centro da sua actividade e, como objectivos, fazer dos alunos agricultores esclarecidos (dedicados à lavoura progressiva), ensinar-lhes os melhores métodos de cultivar a terra, de se alimentar, de se vestir, de governar a casa e de administrar o burgo (simbiose do exemplo e da acção).

Mas se as medidas políticas concretas e a educação (uma educação democrática que fomentasse a autonomia dos cidadão, contrariasse as distinções de classe e abolisse a distinção entre o trabalho manual e o intelectual, entre as classes mecânicas e as liberais ¹⁷) eram importantes – mas não suficientes porque, como sublinhou Sérgio, uma democracia é insubistente apenas pelas

formas de governo político –¹⁸, não menos importante, para a *Seara Nova* da cidadania, eram as medidas económicas a tomar. É que, como salientou o autor dos *Ensaio*s – se as desordens políticas podem ser, temporariamente, refreadas pela força bruta ou pela pregação moral, a verdade é que “têm uma fonte profunda, permanente, inexaurível, no sistema económico da sociedade; (e) só se remedeiam, portanto, pela busca indefinida de um ideal de justiça segundo as possibilidades das ocasiões, abrindo campos de actividade útil, e reformando progressivamente – no sentido de se obter a igualdade perfeita nos pontos de partida dos cidadãos – a estrutura económica da nossa grei”¹⁹. Reformar em que sentido? Segundo Ezequiel de Campos, substituindo-se a política de exploração de recursos por uma política de utilização, democratizando-se a propriedade e tendo em conta a sua função social (a propriedade não era um direito absoluto), fomentando-se as instituições de previdência e cooperação (protecção e ajuda do Estado ao cooperativismo de produção, de consumo e crédito), aligeirando as contribuições fiscais e os impostos ao consumidor, tomando-se medidas de protecção aos direitos dos trabalhadores, à mulher e à criança, reorganizando-se os serviços de assistência, reduzindo os intermediários na comercialização dos produtos, controlando o mercado do dinheiro e, enfim, dando-se prioridade nacional à agricultura – porque nela “os remédios são mais rápidos e de maior vantagem social” (Grupo *Seara Nova*, 1923) – através de medidas de intensificação e extensão de culturas, de auxílio técnico, de irrigação e hidro-electrificação (“Programa mínimo de salvação pública”, *Seara Nova*, 1922; “Carta Aberta” ao Presidente da República Teixeira Gomes, 1923). Não sendo estas o que vulgarmente se chamam propostas “socialistas”, tinham, contudo, a vantagem de ser realistas e, caso fossem implantadas, dar ao agricultor (que constituía o maior número dos que trabalhavam e produziam riqueza em Portugal) a possibilidade de se assenhorear, progressivamente, do seu destino e, participar, no destino do seu proprio país a todos os níveis. Como cidadão inclusivé. Sérgio, porém, vai mais longe que Ezequiel de Campos. Embora como este, fosse também gradualista em economia, defendeu uma doutrina económico-social – o cooperativismo – que pretendia ser mais do que um conjunto de soluções técnicas (como eram as de Ezequiel de Campos), apresentando-se, antes como uma alternativa global ao liberalismo e ao marxismo²⁰; não porque julgasse o cooperativismo a única solução possível para os problemas

económicos do seu tempo; era mesmo da opinião que numa sociedade futura coexistiriam três tipos de capital: “o capital do Estado, com o qual trabalhassem cidadãos do país em serviço cívico obrigatório; (...), o capital pertencente às cooperativas (sobretudo às cooperativas de consumo); (...) finalmente, o capital pessoal, do individuo isolado, para as pequenas industrias de carácter artístico ou pelo menos, para aquelas industrias que não dizem respeito às necessidades fundamentais da vida física: o alimento, o vestuário, a casa”²¹. Todavia, as simpatias de Sérgio iam para a solução cooperativista, melhor dizendo, para “a cooperativa de consumo, quando desenvolvida até ao ponto de se tornar podutora e financeira”²². Que razões deu Sérgio para esta opção? Várias: em primeiro lugar, a cooperativa de consumo começa por resolver o problema económico “sem ter que esperar por intervenções políticas, no âmbito do capitalismo e fóra do Estado, por livre iniciativa dos cooperadores e, por isso mesmo de uma maneira calma, pacífica, essencialmente criadora e experimentalista: e não há perigo, com ela, de se criar uma classe de burocratas que tire a vida ao resto da população. O seu método, por outro lado, é um método pedagógico por excelência, porque pede a colaboração dos que beneficiam dele. O cooperador contribui para o seu próprio bem: não espera que lho dê um senhor governante, um Estado-providência, um esforço alheio”²³. Mais: a cooperativa de consumo, à medida que avança tende a suprimir o lucro (e, com ele, a luta de classes): “ao criar um armazém para distribuir a retalho, suprime o lucro do intermediário a retalho; ao federar-se com as demais cooperativas idênticas, criando um armazém por grosso onde todas elas se possam abastecer, extingue o lucro do intermediário por grosso; ao montar oficinas para fazer industria e distribuir os seus artefactos pelos custos da produção, revoga o lucro do industrial; ao grangear terras, dedicando-se à produção agrícola e vendendo, aos seus sócios, os produtos pelo preço do custo, tira o lucro ao proprietário rústico; ao fundar o banco cooperativo faz desaparecer o lucro do financeiro; e como não vende os produtos aos sócios mas se limita a distribuí-los, sem lucro algum, pelos custos da produção, promove a barateza e a fartura (e não a inflação de preços e a carestia, como acontece com o capitalismo)”²⁴. Por isso, o cooperativismo de consumo seria o mais forte contributo à abolição da guerra económica e ao fim dos antagonismos de interesses (porque quem nos vende, produz e distribui o que precisamos é a *nossa cooperativa*)²⁵. Mas outras

razões são ainda invocadas por Sérgio em defesa do cooperativismo: “não é político na acepção tradicional e acanhada do termo; (...) não é autoritário, (...) não é estatal; e (...) muito mais pedagógico, muito mais fraterno, muito mais humano, muito mais respeitador da personalidade dos homens – dessa dignidade do indivíduo autónomo, que creio ser hoje o valor supremo que nos cumpre defender e tentar salvar”²⁶.

O que estava por detrás deste cooperativismo de consumo de Sérgio? A instauração, nas instituições económicas, de relações inspiradas no modelo de cidadania. A fórmula da autogestão respondia ao desejo de substituir as relações desiguais do assalariado por uma relação de igualdade onde todos seriam, por sua vez, participantes e executantes nas decisões colectivas²⁷, pois uma economia de lucro – como a liberal – não é intrinsecamente democrática, porquanto “em democracia mesmo se os cidadãos estão longe de ser todos iguais na vida, as relações políticas, entre si, são reguladas pelo princípio da igualdade (nas eleições que determinam as forças respectivas dos partidos vale tanto uma voz como outra). O mesmo não acontece na economia, onde nenhum factor impõe a igualdade: os accionistas não têm todos o mesmo peso. A lógica da economia tende mesmo para o oposto – para aprofundar desigualdades²⁸. Daí a opção cooperativista dos seareiros. O cooperativismo afigurava-se-lhes como a alternativa económico-social mais consentânea com a emancipação moral e cívica que apostolavam.

Mas os seareiros, embora privilegiando a política, a educação e a economia cooperativista, não ignoraram o sonho dos Constituintes de 1789: estender a outras instituições, imediatamente, não políticas o princípio da cidadania: a defesa da separação da Igreja do Estado (combatendo o clericalismo mas não o catolicismo nem a religião que procuraram compaginar com a Democracia – sobretudo Sérgio – por via duma leitura própria dos Evangelhos cristãos), a defesa do movimento feminista (por Elna Guimarães) da minoria judaica alemã espoliada dos seus bens e direitos políticos e sociais por Hitler e a defesa do direito dos negros à cidadania e duma lei igual para todos (negros e brancos) (pelo Padre J. Alves Correia).

4 Conclusão

A cidadania, corolário do Contrato Social, é – como disse Raul Proença – um imperativo da razão prática. É pelo livre exercício desta que postulamos um conjunto de deveres morais e deduzimos um conjunto de direitos que não só salvaguardam a nossa autonomia como a autonomia alheia. Autonomia cujo aprofundamento exige a sua emancipação de qualquer autoridade para além da própria razão (como as crenças religiosas) e tem na escola e na economia cooperativista (de consumo) as suas instituições mais eficazes, por excelência: a primeira, porque promove o *self-government* e a pedagogia do trabalho (fazendo convergir a competência e a liberdade) a segunda porque, ao abolir o lucro, abole a luta de classes. Teremos assim conseguido a “seara nova” da cidadania que liberais e republicanos não conseguiram ou não quiseram semear. Parece, porém, que o projecto duma extensão da cidadania à maior parte das dimensões da vida colectiva e de uma reorganização de todas as relações sociais sobre o modelo da participação democrática releva, em grande parte, da utopia. É preciso não esquecer os constrangimentos inelutáveis que decorrem das finalidades próprias de cada instituição e que não podem ser sufragadas pela vontade popular – como as competências exigidas pela magistratura judicial, pela transmissão de saberes pelo ensino escolar, pela actividade económica e financeira, pelas engenharias, etc.²⁹. Mas se o exercício da cidadania tem estas limitações, a verdade é que pode pronunciar-se, decisivamente, sobre os efeitos daquelas (e outras “competências”) e inflectir os fins da sociedade – que é, afinal, – como disse Kant – o que mais importa no homem.

Notas

¹ René Rémond, "Être citoyen partout", in, *Le Citoyen. Mélanges offerts à Alain Lancelot*, dir. por Bertrand Badie e Pascal Perrineau, Paris, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, Paris, 2000, p. 37.

² Bertrand Badie; e Pascal Perrineau, "Citoyens au-delà de l'État", in *Le Citoyen. Mélanges offerts à Alain Lancelot*, in *op. cit.*, p. 28.

³ *Ibidem*, p. 26.

⁴ Blandine Kriegel, *La politique de la raison. Les chemins de l'État*, 2, Paris, Éditions Payot, 1994, p. 233.

⁵ *Ibidem*, p. 259.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Georges Contogeorgis, "Le citoyen dans la cité", in, *Le Citoyen. Mélanges offerts à Alain Lancelot*, ... p. 54.

⁸ Apud Blandine Kriegel, *op. cit.*, p. 237.

⁹ *Ibidem*, p. 241.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ António Sérgio, "A propósito dos *Ensaaios Políticos* de Spencer"(1917) in *Ensaaios*, II, ed. crítica orientada por Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Lisboa, Livraria Sá da Costa Limitada, 1972, p.149.

¹² Idem, "Prefácio da primeira edição", in *Ensaaios*, I (1920), Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1976, pp. 57-60. A 1.ª edição aqui assinalada, distingue-se, em vários aspectos, desta, que foi organizada a partir da 2.ª edição (Coimbra, Atlântida, 1949). As alterações à edição de 1920 como à de 1949, são apresentadas nas notas finais da edição da Livraria Sá da Costa, pelo que o leitor, neste volume, pode ter acesso às duas versões integrais precedentes.

¹³ Idem, "Sobre o método mais proprio para converter o incrível", in *Seara Nova*, junho de 1937? p. 21. Sobre o conceito de crítica veja-se Casais Monteiro, "Contingência e falibilidade da crítica", *Seara Nova*, n.º 667, 25 de Maio de 1940, pp. 213 e ss.; idem, "Da critica em função da literatura – defesa da critica tendenciosa", in *Seara Nova*, n.º 672, 29 de Junho de 1940, pp. 269-271.

¹⁴ Avelino Cunhal, "Contra o pitoresco", *Seara Nova*, n.º 500-503, 1 de Abril de 1937, pp. 315-316.

¹⁵ Veja-se Blandine Kriegel, *op. cit.*, pp. 232-33.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 259-260.

¹⁷ António Sérgio, "Viver com ideias", *Seara Nova*, n.º 531, 16 de Outubro de 1937, p. 44.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Idem, "Introdução actual ao programa cooperativista", *Seara Nova*, n.º 539, 11 de Dezembro de 1937, pp. 236-243. Sobre o cooperativismo, veja-se Nuno Rodrigues dos Santos, "Algumas considerações sobre o cooperativismo", in *Seara Nova*, n.º 504, 8 de Abril de 1937, pp. 386-390; Rafael Seruya, "O cooperativismo como base de bem-estar social", in *Seara Nova*, n.º 514, 19 de Junho de 1937, pp. 193-196; A.S. "Factos e documentos", in *Seara Nova*, n.º 514, 19 de Junho de 1937, p. 198 (onde fala do cooperativismo na Dinamarca); A.S. "Factos e documentos", in *Seara Nova*, n.º 518 17 de Julho de 1937, p. 274.

²¹ Idem, "Introdução actual ao programa cooperativista", *Seara Nova*, n.º 539, 11 de Dezembro de 1937, p. 239.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*; idem, "Factos e documentos", in *Seara Nova*, n.º 518 17 de Julho de 1937, p. 274.

²⁵ *Ibidem*, pp. 239-241.

²⁶ *Ibidem*, p. 242.

²⁷ René Rémond, "Être citoyen partout", in *Le Citoyen. Mélanges offerts à Alain Lancelot*,... p. 45.

²⁸ *Ibidem*, p. 46.

²⁹ *Ibidem*, p. 47.