

## A ideia de «Republica» em Sampaio (Bruno)

### A especificidade da «Republica» do «31 de Janeiro de 1891»

Como ponto de partida da abordagem que nos propomos sobre a ideia de «Republica» em Sampaio (Bruno), fazemos questão de adoptar as palavras que J. Augusto Seabra consagra no *Prefácio* da reedição do *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*, efectuada em 1991 na comemoração do centenário da «revolução republicana do Porto em 31 de Janeiro». São elas: «Se os sucessos mais directamente ligados à génese, eclosão e desfecho do movimento, bem como as análises controversas das suas causas e consequências, têm sido objecto de publicações multímodas, desde as que se seguiram à revolta e tiveram por autores os seus directos participantes até às que, ao longo de um século, de forma sistemática ou avulsa, lhe foram consagradas, um aspecto há que tem sido, por razões estranhas, negligenciado ou mantido na sombra: a acção superveniente dos dirigentes, militantes ou simpatizantes republicanos que conseguiram ganhar o exílio e daí empreenderam novos projectos de continuação da luta pela causa a que se tinham votado (...)»<sup>1</sup>.

E nós procedemos deste modo fundamentalmente por três ordens de razão: em primeiro lugar, porque intentamos fazer do presente estudo uma homenagem à grande figura de intelectual, de republicano e de mestre que

---

<sup>1</sup> SEABRA, J. – *Prefácio – Um Manifesto Patriótico e Cívico* in *Manifesto dos Emigrados da Revolução Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*. Porto: Edição do Governo Civil do Porto, 1991, VII.

foi J. Augusto Seabra; em segundo lugar, porque consideramos que é sobretudo a ideia de «Republica» protagonizada pelos «dirigentes, militantes ou simpatizantes» do «movimento de 31 de janeiro» que está na base do «negligenciamento» e da «sombra» a que J. Augusto Seabra se refere; em terceiro lugar, porque, para além de ser na ideia de «Republica» do «movimento de 31 de janeiro» que está a razão do «negligenciamento» e da «sombra» a que eles foram votados pela «Republica» do 5 de Outubro de 1910, Sampaio (Bruno) é que configura ser o autor propriamente dito da ideia republicana que subjaz ao «movimento de 31 de janeiro»<sup>2</sup>.

É que, como se comprovará, a «Republica», quer sob o ponto de vista filosófico, quer sob o ponto de vista político, constitui para Sampaio (Bruno) uma questão essencial. E constitui-o a tal ponto que, a deixar-se de lado uma ou outra perspectiva, seria a própria compreensão do pensamento, da prática política e da personalidade de Bruno que ficava em questão. Para além de a não consideração da especificidade da ideia de «Republica» constituir uma grave afectação dos termos sob que Sampaio (Bruno) concebe historicamente a eliminação do Mal, dava-se que também se ficava na situação quer de não compreender como é que se tornou possível que Bruno, depois de aderir tão precocemente e tão convictamente à «Republica» e ao Partido Republicano, se tivesse afastado deste Partido ainda antes de haver «Republica» em Portugal, quer na situação de não compreender como é que se tornou possível que Bruno, com tão pouco tempo decorrido sobre o 5 de Outubro de 1910, não só se tivesse declarado «completa e absolutamente enojado, da vida política Portuguesa»<sup>3</sup>, como se tivesse demarcado de toda e qualquer militância conotável com os «homens» da «Republica» de 1910, agindo daí por diante como um «republicano independente».

Por outro lado, para além de a ideia de «Republica» consubstanciar uma relação essencial com o pensamento político e metafísico de Sampaio

<sup>2</sup> Atribuímos a Sampaio (Bruno) a autoria do *Manifesto dos Emigrados* fundamentalmente por três ordens de razão: em primeiro lugar, pelo facto de Bruno, no *Manifesto dos Emigrados*, se assumir e ser reconhecido pelos exilados seus pares como o «verdadeiro autor do original do Manifesto»; em segundo lugar, pelo facto de Bruno (José Pereira de Sampaio) figurar «como derradeiro signatário» do *Manifesto*; em terceiro lugar, pelo facto de Bruno, nas «bibliografias antepostas às edições posteriores de obras suas, a começar pelas Notas do Exílio – 1891-1893, publicadas no seu regresso ao Porto», apresentar o *Manifesto* como uma das suas obras (cf.: *Manifesto dos Emigrados*, 29; SEABRA, *Prefácio* in *Manifesto dos Emigrados*, VIII; BRUNO, *Notas do Exílio – 1891-1893*. Porto: Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1893, 29).

<sup>3</sup> Cf. SAMPAIO, J. P. – *Sampaio (Bruno) – Sua Vida e Sua Obra* (prefácio do Dr. Joel Serrão). Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, 1957, 49.

(Bruno), também se constata que a «causa» da «Republica» é em Bruno uma questão que vem desde muito cedo.

Sampaio (Bruno) não só pertencera ao Partido Republicano Português desde jovem, como fora, inclusivé, digno de integrar por convite a «primeira agrupação republicana constituída» na cidade do Porto, o *Centro eleitoral republicano democratico do Porto*. No próprio dia em que o Partido se reunia para «tractar da apresentação da candidatura de Rodrigues de Freitas a deputado republicano, pelo circulo central da cidade, nas immediatas e proximas eleições geraes a que se ia proceder em todo o paiz», Bruno recebia a «participação» de que «fôra approvedo socio do *Centro eleitoral republicano democratico do Porto*»<sup>4</sup>.

A adesão ao Partido Republicano terá mesmo uma repercussão particularmente profunda na personalidade e na vida de Sampaio (Bruno). A tal ponto que ele nunca mais a há-de esquecer.

Quando, mais tarde, na maturidade, a recordar, Bruno falará dela como de um acontecimento inolvidável. A par de relevar o orgulho de, logo na primeira reunião em que participara na actividade política do Partido, haver feito uma «proposta», e uma «proposta» que fora aceite<sup>5</sup>,

<sup>4</sup> Cf. BRUNO, *Os modernos publicistas portugueses*. Porto: Livraria Chardron, 1906, 304-305. Eis os termos em que Sampaio (Bruno) falará mais tarde da sua entrada no Partido Republicano e no *Centro eleitoral republicano democratico do Porto*: «Mas não nos affastemos. Não. Pelo momento, não quero alongar os olhos entristecidos para fóra do Porto, se bem que remotamente distanciado me alargue na luctuosa recordação, e, recapitulando desde inicio minha existencia episodica politica, apparece vivaz a já amortecida imagem da primeira agrupação republicana constituída n'esta cidade, com tanto embaraço mas com tanta esperanza. Fallo do *Centro eleitoral republicano democratico do Porto*, cuja sala de sessões estava em um rez-do-chão d'uma casa da rua de S. Bento da Victoria, casa que ao tempo precisamente frequentava, por isso que ali era a residencia de David de Castro, barão de Nevogilde, primitivo proprietario do Paço das Carrancas, adquirido por Dom Pedro V e de então em deante habitação dos monarchas portugueses em suas passagens pela segunda capital de seus reinos. Eu fôra apresentado a David de Castro pelo meu antigo condiscipulo o actual conselheiro José d'Almeida, com motivo da publicação d'uma revista litteraria, *O Museu Illustrado*, em cujas paginas como que se estream os *novos* da epocha: Fialho de Almeida, Eugenio Perdigão, Maximiano de Lemos, Narciso de Lacerda, Joaquim de Araujo, Fortunato da Fonseca, Gaspar de Lemos, Ernesto Cabrita, José da Luz Braga, Francisco Carrelhas, Oliveira Simões, etc. No fecho do primeiro volume démos uma novidade sensacional: um medalhão com os retratos de todos os collaboradores. Ora, um dia recebi uma participação de que, sem que me propuzesse, eu fôra approvedo socio do *Centro eleitoral republicano democratico do Porto*, o qual se reuniria essa noite para se tractar da apresentação da candidatura de Rodrigues de Freitas a deputado republicano, pelo circulo central da cidade, nas immediatas e proximas eleições geraes a que se ia proceder em todo o paiz» (*ibid.*, 304-305).

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, 307. «Por proposta minha, que fez sua Eduardo Falcão, e com a adhesão persuasiva de Alves da Veiga, consignou-se na carta aos eleitores, acompanhando a lista, que aquella candidatura não era méramente pessoal, por mais eximios que fôssem, como eram, os dotes, mentaes e moraes, que concorriam na pessoa do proposto, antes representava uma alta significação politica de

Bruno também relevará o orgulho de, tão jovem, ter sido achado digno de ser convidado para «socio» do *Centro eleitoral republicano democratico do Porto*<sup>6</sup>. Para além de observar que o *Centro eleitoral republicano democratico do Porto* (a «primeira agrupação republicana» na cidade do Porto) fora constituído por iniciativa de Alves da Veiga, «a mais espontânea e persistente dedicação republicana moderna em Portugal», Bruno anotará que o *Centro republicano* correspondia a «uma verdadeira aristocracia intelectual»<sup>7</sup>.

Assim, quando havia todas as razões para se esperar que a relação de Sampaio (Bruno) com a «causa republicana» e com o Partido Republicano

principios, o que foi aprovado calorosamente pela unanimidade da assembleia presente; essa carta que capeava a lista estampou-se na *Bandeira republicana*, de Lisboa, e no *Partido do Povo*, de Coimbra. Ao mesmo tempo convocava-se um *meeting* popular no teatro Príncipe-Real, para a apresentação do candidato proposto. Que dia! A multidão era imensa, e pela primeira e única vez em reuniões eleitorais se viram senhoras nos camarotes. Presidiu Eduardo Falcão, na rutilância da sua farda de major de engenharia; serviram-lhe de secretários Alves da Veiga e Lopes da Silva. Comovido mas seguro de si, Rodrigues de Freitas pronunciou um largo discurso, que foi aplaudido com o mais veemente entusiasmo. Desde logo se sentiu que o seu triunfo na urna era certo e inevitável; assim foi» (*ibid.*, 307-308).

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, 305. «Com que alvoroço receoso, com que entusiasmo acanhado não me dirigi eu, n'esse fim de tarde, para esse rez-do-chão! O coração moço palpitava assim» (*ibid.*, 305).

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, 305-307. «A iniciativa da constituição do *Centro eleitoral republicano democratico do Porto* pertence a Alves da Veiga, a mais espontânea e persistente dedicação republicana moderna em Portugal; e a nova agremiação política apparecera em publico, com surpresa attonita mas cortez e respeitosa, pela primeira vez n'uma impressiva solemnidade liberal que no Porto se effectuou, com singular, lugubre imponencia. Foi a trasladação das ossadas dos enforcados da Praça Nova, recolhidas n'uma urna do pateo da casa da Misericórdia, á rua das Flores, e transferidas para o monumento funebre que a mesma Misericórdia lhes consagrara no seu cemiterio privativo no campo-santo do Prado do Repouso. O *Centro republicano* fez-se representar no cortejo por uma delegação respeitavel, e os annuncios convocatorios sahiram insertos nos jornaes logo a seguir ao convite official da irmandade. Poucos eram, porém, então os republicanos portuenses agremiados, mas a escassez da quantidade encontrava-se brilhantemente compensada pelo lustre da qualidade. Porque, entre os fundadores do novo Centro, se contavam um desembargador da Relação (Pereira de Souza); um engenheiro das obras publicas (José Jeronymo de Faria); um professor do Lyceu (Augusto Luzo). E logo vinham advogados, Alexandre Braga, Manuel José Teixeira; engenheiros, Eduardo Falcão; lentes, Joaquim Duarte Moreira de Souza; pharmaceuticos, Lopes da Silva, Salgado Lencart; leccionistas, O'Neill de Medeiros; medicos, Tito Jorge de Carvalho Malta; jornalistas, Prado de Azevedo. Era uma verdadeira aristocracia intellectual. No melhor sentido da palavra se entenda, porque mesmo os obscuros fôram, na sua esphera, insignes promotores, como succedeu para Joaquim Duarte Moreira de Souza, um dos primeiros homens que em Portugal conheceram systematicamente Augusto Comte, consoante o rememora o dr. Theophilo Braga em um dos volumes da sua obra das *Soluções positivas da política portuguesa*. Na dispersão da sua livraria, mercê de sua morte prematura, veio a parar a minhas mãos um volume significativo; é o livro das *Cartas* de Augusto Comte a Valat, professor de mathematicas, ex-reitor da Academia de Rhodéz (1815-1844). Com que amor, com que escrupulo este livro não foi lido e attendido! A cada passo, nas margens do volume, se depara com as annotações a lapis, que a meditação de Moreira de Souza, suggerida e suggestiva, ia ahi exarando» (*ibid.*, 305-307).

viesse a consistir em algo de indestrutível, eis que Bruno, ao contrário, nos surpreende com duas atitudes completamente inesperadas: por um lado, quando ainda nem sequer a «Republica» havia sido implantada em Portugal, em 1902 demite-se do Partido Republicano; por outro lado, quando muito pouco tempo é passado sobre a implantação da «Republica», em 1911 anuncia publicamente o seu afastamento de toda e qualquer acção conotável com a «Republica» do Partido Republicano e/ou dos «homens» da «Republica» de 1910.

No primeiro caso, porque diverge da «agenda» do Congresso Republicano de Coimbra (1902) e porque se sente gravemente «desconsiderado» com a forma como Afonso Costa, nesse Congresso, se referira à sua posição<sup>8</sup>.

No segundo caso, porque discorda da atitude de pactuamento e/ou de apoio que o Partido Republicano deixara perceber em relação às «agitações políticas» do Porto em 1911 e porque se sente profundamente ofendido com a «censura» de que fora alvo por parte do Governo Civil do Porto na sequência da denúncia e da recriminação com que cominara no *Diario da Tarde* as autoridades da «Republica» estabelecida<sup>9</sup>.

Obviamente que, à primeira vista, as duas atitudes de Sampaio (Bruno) não podem deixar de ser tomadas como comportamentos que consubstanciam um certo extremismo e/ou uma certa peculiaridade de personalidade, sobretudo quando vistas à luz do tipo de ligação e de compromisso que Bruno demonstrara anteriormente para com a «causa republicana» e para com o Partido Republicano.

No entanto, no nosso entendimento das coisas, essas atitudes não poderão ser interpretadas nos termos mencionados.

Para nós, uma tal interpretação só poderia ter cabimento se não se entrasse em consideração, por um lado, com a especificidade da concepção de Sampaio (Bruno) sobre a «Republica», e, por outro lado, com o carácter inquebrantavelmente coerente do seu pensamento e da sua prática política. Com efeito, para além da coerência ético-política de Bruno, o que verdadeiramente deverá ser relevado nas suas atitudes é o facto de ele lutar por uma «Republica» de perfil completamente diverso do da «Republica» de 1910. Pois, enquanto os homens da «Republica» de 1910 concebem a «Republica» segundo pressupostos marcadamente positivistas e/ou racionalistas, Bruno, em perfeita coerência com a sua concepção

<sup>8</sup> Cf. SAMPAIO, *Sampaio (Bruno) – Sua Vida e Sua Obra*, 77-94.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, 43-53.

quanto à eliminação histórico-positiva do Mal <sup>10</sup>, concebe a «Republica» segundo pressupostos essencialmente patrióticos e místico-metafísicos.

E uma tal posição aparece-nos como inquestionavelmente suportável à luz da obra e do pensamento de Sampaio (Bruno).

Com efeito, na obra e no pensamento de Sampaio (Bruno), nós constatamos que a problemática da «Republica» é manifestamente susceptível de duas grandes observações: por um lado, que a «Republica» constitui um aspecto fundamental da concepção sob que Bruno equaciona historicamente a eliminação do Mal; por outro lado, que a «Republica», para além do carácter patriótico, reveste na obra de Bruno, designadamente na de teor filosófico-metafísico, um sentido e um conteúdo inequivocamente místico-esotérico: n' *A Geração Nova* (1886), de forma ainda um tanto implicitada e dissimulada; no *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891* (1891) e nas *Notas do Exílio* (1893), de forma já um tanto manifesta e abrangente; n' *O Brazil Mental* (1898), n' *A Idéa de Deus* (1902) e n' *O Encoberto* (1904), de forma completamente explícita e assertiva.

Por outras palavras, de forma gradualizada e progressiva, e para além da aludida perspectiva patriótica, a ideia de «Republica» reveste no pensamento e na obra de Sampaio (Bruno) o teor de uma concepção afim com a «Republica» da «Revolução franceza», por conseguinte, uma «Republica» de pressuposto místico-esotérico.

### A ideia de «Republica» em «A Geração Nova»

A *Geração Nova* (1886), e precisamente no seu contexto final, após um longo excuro sobre a concepção moderna da arte e/ou da estética, configura constituir em Sampaio (Bruno) a primeira afirmação da «Republica» segundo uma perspectiva místico-esotérica.

Nesta obra, Sampaio (Bruno) configura veicular a ideia de «Republica» a partir da sua concepção da «theoria do progresso» <sup>11</sup>. Com base em tal concepção, Bruno não só realiza que o advento da «Republica» terá um carácter histórico, como realiza que a ocorrência do

<sup>10</sup> Cf. nossa tese de doutoramento sobre *O Mal no pensamento de Sampaio (Bruno): da antropologia à metafísica, uma filosofia da razão e do mistério*, Parte terceira, cap. II – *A dimensão positiva da eliminação do Mal na história: o «Homem» e o «progresso»*, Braga, Faculdade de Filosofia da UCP, 2003, 779-859.

<sup>11</sup> Cf. BRUNO, *A Geração Nova*. Porto: Magalhães & Moniz, Editores, 1886, 359.

advento histórico da «Republica» não poderá deixar de constituir um factor de «progresso» na «unidade».

Questionando, por um lado, que o «porvir» seja entendido em termos de uma mera «synthese» ou que a «historia» seja tomada como uma mera «reconstituição», e concebendo, por outro lado, que o «progresso» deverá corresponder a um processo de estabelecimento da «unidade», em que as «diferenciações» aportadas pelo «porvir» e pela «historia» consubstanciem «integração», traduzindo uma «nova unidade, mental e affectiva» <sup>12</sup>, Sampaio (Bruno) não só considera que ao homem, «em cada manifestação da actividade», cumprirá «procurar descobrir o sentido intimo, barometrisado no grau de convergencia para um ulterior stadio da consciencia humana» <sup>13</sup>, como considera que «os nossos descendentes não se hão-de finir de aspiração sequiosa na fronteira da terra promettida» <sup>14</sup>, sem que antes tenham «visto» o advento da «Republica» <sup>15</sup>.

Mas, ao mesmo tempo, porque, à luz da sua «theoria do progresso», equaciona que a «unidade» final do mundo consubstancia e/ou pressupõe o «progresso» histórico do mesmo mundo, Sampaio (Bruno) também faz

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 356-357. «Propôr este caso importa resolver est'outro: O porvir será uma synthese? A historia topará com um cyclo de reconstituição? Estas diferenciações integrar-se-hão? Entraremos n'uma nova unidade, mental e affectiva? A humanidade terá intuito outra vez? A sciencia transcendentalisar-se-ha até á religião?» (*ibid.*, 356-357).

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, 359. «(...) Tal é a linha geral do nosso sentir e do nosso pensar (...); e, compreendendo assim a importante necessidade de todo o momento historico, como factor de composição indispensavel, a cada manifestação da actividade lhe procuramos descobrir o sentido intimo, barometrisado no grau de convergencia para um ulterior stadio da consciencia humana, em que ella se nos antolha na plena posse de si mesma, conhecedora mas fecunda. A tal criterio uno, que não é mais do que o da theoria do progresso, submettemos todos os juizos espalhados no decurso d'estes volumes, procurando, na proporção de nossas apoucadas forças, descobrir-lhe os fundamentos racionaes, sob os aspectos restrictos em que elle haja de manifestar-se» (*ibid.*, 358-359).

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, 357. «Feito o aterro d'este chiqueiro de homens-reptis, a musa dos seios uberrimos fundirá no bronze a symbolica figura colossal do varão invencivel, domador da alma, autocrata do cosmos. Tudo depende de que, como a parda nuvem que traz á terra a agua prolifica, a sombra da duvida, que o coração ao presente escurece, se resolva na chuva vivificante d'uma fé reanimadora. Pela nossa parte, estamos convencido de que os nossos descendentes não se hão-de finir de aspiração sequiosa na fronteira da terra prometida, cujo accesso implacavelmente se nos veda, impuros que somos; mais felizes, por mais merecedores, elles colherão dos fructos opimos, repousando da fadiga á sombra da viridente folhagem» (*ibid.*, 357).

<sup>15</sup> Mais tarde, nos *Portuenses illustres* (1907), ao relacionar a figura e a acção de Almeida Garrett em conexão com a «Republica» que haveria de vir, Sampaio (Bruno) manifesta reequacionar o advento da «Republica» à luz da concepção da «historia» que entretanto já havia veiculado n' *A Geração Nova* (1886): «Consequentemente, todas as formas politicas que precedam essa [Republica] – não passam de phases transitorias d'um desenvolvimento continuo, que póde, de resto, ser moroso, contradictorio mesmo, mas que, em sua essencia, é ininterrupto» (IDEM, *Portuenses illustres*. Porto: Livraria Magalhães & Moniz, Editora, 1907, vol. 1, 289).

questão de relacionar a implantação da «Republica» em Portugal com o processo de evolução ou desenvolvimento histórico do país.

Ou seja, porque, no seu entender, nos tempos modernos, a dignidade, a prosperidade e a afirmação dos povos está intimamente associada à «Republica», Sampaio (Bruno), então, consciente de que o período das Descobertas ou de Quinhentos fora por excelência o período de dignidade, de prosperidade e de afirmação dos portugueses, não só se mostrará enfático a rememorar aos seus concidadãos esse período como tendo sido o tempo em que eles, na dignidade, na afirmação e na prosperidade, constituíram para o mundo um assinalável factor de «progresso», como será lancinantemente enfático a alertar os portugueses para o imperativo de reassumirem o espírito de confiança e de coragem que demonstraram em tal período, já que só munidos desse espírito se tornarão capazes de implantar no país a «Republica», expressão modernamente imprescriptível do «progresso», da dignidade, da afirmação e da prosperidade dos povos:

Por isso é que se não deve temer o ridículo de supplicar da gente de hoje que, cumprindo a sua obrigação, se exima aos sarcasmos que um filho arruinado cospe sobre o cadaver d'um pae prodigo; por isso é que cumpre pedir-lhe que, tendo presente que é responsável da sorte dos berços, se dignifique da qualidade de precursora. N'este pressuposto, não nos cansaremos de bradar aos nossos entorpecidos concidadãos: – Vamos; sacudi-vos; reanimai-vos; esportai esse sangue; abri essa alma; bebei o ar divino; vivei! Não vos arreceeis do futuro; e, por elle, tende confiança em vós, que, de anões que sois, vos tornareis gigantes; sob os pulmões tísicos de agora, se vos afigurarará leve o aço glorioso de que se vestem os heroes. Inspirai-vos dos vossos antepassados; recordai que o mugente, infinito oceano, que o mytho povoára de monstros, pelo terror denominado o mar tenebroso, nas suas aguas bemditas os levou á sagrada terra-mãe da raça, onde o homem aprendeu, nas estrellas do céu, nas tintas das flores, a soletrar o ideal, espiando-o na myriade das fórmas germinadoras. Como elles, eia!, saltai para dentro da nau impaciente. Já o vento enfuna as velas; a vaga espadana, espumando, ciosa de se submeter. Levantai o ferro; ao largo, ao largo; entregues a Deus, parti, intemeratos, a alegria nos labios, que convosco em boa hora vá singrando a fortuna da patria! Levantai o ferro, desfraldai o pavilhão no topo do mastro grande, coragem!, ao largo, ao largo, parti! <sup>16</sup>

<sup>16</sup> IDEM, *A Geração Nova*, 358.

### A ideia de «Republica» no «Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891»

No *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*, Sampaio (Bruno), mais do que falar do advento da «Republica» por referência ao passado, por só a «Republica» ser susceptível de reconstituir a glória, a dignidade, a afirmação e a prosperidade que o país conhecera na era de Quinhentos, falará da «Republica» por referência ao «movimento de 31 de Janeiro». Conotando a «Republica», quer com a ideia de «patria» ou «nação», quer com a ideia de «salvação da patria», Bruno considera que o Portugal do fim do século XIX (1891) só na «Republica» do «31 de Janeiro» poderia ter encontrado a «salvação» como «patria».

Ao veicular esta posição, Sampaio (Bruno) demonstra ter em boa atenção três grandes sentimentos que atravessam o país por 1890/1891: por um lado, que é «doutrina arreigada em todas as mentes» e «proclamação» de «todas as bôccas» que a «monarchia» não era senão uma «lepra moral que devora o paiz» <sup>17</sup> e «desfaz a nacionalidade» <sup>18</sup>; por outro lado, que «a monarchia não podia prosseguir», porque a sua manutenção significava o arrastamento do país para a derrota e para o aniquilamento <sup>19</sup> («*Portugal são quatro milhões de egoismos, explorando-se reciprocamente e aborrecendo-se em commum*») <sup>20</sup>; finalmente, que, «nas conversações sinceras em toda a parte», se dizia que «a Republica restava como a suprema tentativa de salvação a fazer» <sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Cf. *Manifesto dos Emigrados*, 22. Sampaio (Bruno) justifica a realização da «revolução republicana do Porto» precisamente com base na degradação política, económica e moral do país: «(...) Todos estes horrores se consummaram para que a lepra moral que devora o paiz se conservasse mais tempo, como parece que é opportuno. Tudo isto se fez para que a terra luzitana continue a ser o apanagio d'uma horda cannibalesca de politicos sem coração, sem fé e sem lei, sobre cuja honestidade só se discute o quantum de centos de mil reis ou de duzias de contos por que fizeram tal concessão, por que approvaram tal contracto, por que votaram tal medida. Tudo isto se fez, porque é indispensavel que o degradamento se ultime, que a miseria se generalise, que o credito desapareça, que o judaismo cosmopolita nos vampirise e que a Inglaterra, rindo e escarrando-nos, faça da bandeira das quinas o esfregão com que limpem as butifarras os lacaios que, nas antecamaras do *Foreign Office*, idoneamente, são encarregados de receber e attender os plenipotencarios de Portugal» (*ibid.*, 22).

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, 11.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 10.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, 10-11.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, 10-11. «Que a monarchia não podia proseguir era, a doutrina arreigada em todas as mentes; que a monarchia arrastava o paiz á derrota e ao aniquilamento, proclamavam-o todas as bôccas; que a Republica restava como a suprema tentativa de salvação a fazer, era o que se dizia nas conversações sinceras em toda a parte (...)» (*ibid.*, 10-11).

Será com certeza em atenção a este estado de situação do país que Sampaio (Bruno), com os *Emigrados* seus companheiros de exílio, se mostrará particularmente lancinante no alerta que lança aos portugueses sobre o imperativo de quanto antes deverem substituir a «monarchia» pela «Republica».

Porém, Sampaio (Bruno) não se limitará a afirmar que, sob pena de «Portugal desaparecer do cadastro das nações autonomas, acorrentado á monarchia parasitaria», é imperioso e urgente que «se estabeleça a Republica no nosso paiz»<sup>22</sup>. Bruno também estabelecerá os contornos essenciais a que a «Republica», a «fundar», terá que obedecer.

Delimitando tais contornos, Sampaio (Bruno) é de opinião que, á imagem da «revolução republicana do Porto»<sup>23</sup> e/ou dos «homens de 31 de Janeiro»<sup>24</sup>, que não tiveram outro «mobil», a «Republica a «fundar» em Portugal não deverá ser uma «republica de sectarios, mas sim uma «republica nacional»<sup>25</sup>, i. é, uma «Republica» com «caracter patriotico»<sup>26</sup>,

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, 24. «Não ha que duvidar: uma palavra compendia o conjuncto das ideas organicas tendentes a resolver a hodierna crise luzitana. Essa palavra está nos labios de todos os portugueses; é a de Republica. É preciso, urgente, inadiavel que se estabeleça a Republica no nosso paiz ou está escripto que, com ignominia, Portugal desapareça do cadastro das nações autonomas, acorrentado á monarchia parasitaria, que, não tendo força para mantêr a dignidade nacional no exterior (...)» (*ibid.*, 24).

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, 7. «Os homens do 31 de Janeiro entenderam terminar por uma vez com esta situação indigna e intoleravel. O mobil que os determinou foi, pois, o mais puro, o mais desinteressadamente patriotico. N'este ponto reivindicam, sem falsas modestias, os seus titulos d'orgulho, e, perante a consciencia dos seus concidadãos, no conspecto do mundo e da historia, reptam e accusam quem quer que seja que se abalance a contestar-lhes a affirmativa como ao ultimo dos miseraveis ou como ao supremo dos mentecaptos. Militar e definitivamente politico, o caracter patriotico, de salvação nacional, que distingue o movimento avulta na constituição do governo provisorio que se acclamou. Os nômes que formaram a lista proposta pertenciam a homens reputados na cidade do Porto como homens de honra. O exercito era representado por uma unica personalidade; e, republicana, a revolução não se fechava no circulo estreito d'um desconfiado facciosismo partidario. A todas as classes, a todos os interesses legitimamente constituídos offerencia, assim, garantias, indo procurar na massa dos cidadãos, para provisoriamente dirigir os negocios publicos, não os democratas tradicionaes, mas sinceros patriotas, qualquer que fôsse seu passado politico, generosamente esquecido. Não se fundava uma republica de sectarios, mas uma republica nacional, campo franco e aberto a todas as actividades e a todas as dedicações (...). Os emigrados de Madrid (...), depois de se explicarem, em seu nôme e creem que no de todos os compromettidos no movimento de 31 de Janeiro, o seu intuito especial é assegurar aos seus queridos concidadãos a sua solidariedade, que amariam (...) effectiva na occasião azada, pondo confiante esperança na revindicta proxima, isto é na salvação, emfim, da patria em perigo. Com elles se conte, porque á salvação da patria votaram a sua existencia, á regeneração dos seus costumes politicos, ao extirpamento dos abusos que nos corroem e ao levantamento dos principios que nos hao-de reintegrar na coparticipação do espirito da civilização europeia, de que vimos affastados desde que as fogueiras inquisitoriaes, crepitan-tes, se oppuzeram ao espirito de livre discussão circulante no seculo XVI (...)» (*ibid.*, 22; 24).

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, 22.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, 23.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, 22.

que assuma como razão um desígnio da «salvação nacional»<sup>27</sup> e/ou de «salvação da patria»<sup>28</sup>.

Porém, mais do que assignar à «Republica» portuguesa o «caracter patriotico» que guiou os «revolucionarios do 31 de Janeiro», assumindo-se em consequência como uma «republica nacional», como uma «republica» da «patria» e da «nação» em que o objectivo por excelência é a própria «salvação nacional», Sampaio (Bruno) também sustentará que a «Republica» a «fundar» em Portugal, igualmente á imagem da «revolução republicana do Porto», deverá pautar-se por ideais de ordem transcendente e divina.

É que Sampaio (Bruno) faz supor que os «homens do 31 de Janeiro» ousaram acreditar na «fundação» da «Republica» em Portugal através da «Revolução republicana do Porto», bem como no «luminoso futuro»<sup>29</sup> que através dela o país haveria de conhecer, precisamente porque eles haviam assumido a «Revolução» à luz de um «horizonte divino»<sup>30</sup>, como uma «cousa santa»<sup>31</sup>.

De resto, para comprovar que Sampaio (Bruno) estabelece uma íntima conotação da «Republica» dos «homens de 31 de Janeiro» com a ordem transcendente e divina, bastará que se atente em duas ordens de dados enfatizados por Bruno no *Manifesto dos Emigrados*: por um lado, no facto de Bruno enfatizar que um «santo entusiasmo»<sup>32</sup> «desbordou em todas as almas» e que fora sobretudo por força deste «santo entusiasmo», e não apenas por percepção que a «Revolução» consubstanciava as suas aspirações e os seus desejos, que o povo do Porto saiu para as ruas a dar vivas ao Exército e à República<sup>33</sup>; por outro lado, no facto de Bruno considerar que

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, 22.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, 24.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, 11.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, 11.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, 12.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, 11.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, 10-11. «Não ficou, pois, surpreso o Porto pela mesma razão por que o movimento não encontrou a cidade nem hostile nem indifferente, vistoque elle correspondia ás aspirações, aos desejos reprimidos, ás esperanças de melhores dias que na sombra germinavam em todos os puros corações (...). Pois bem! Gloriosa, sublime manhã, a 31 de Janeiro de 1891, a cidade do Porto bruscamente despertou a demonstração magnifica de que todo o desanimo era prematuro e de que quaesquer vaticinios da irremediavel desgraça nacional absurdos e falsos se demonstravam. A guarnição do Porto, de armas ao hombro e aos sons do hymno consagrado pela alma popular, vinha, tranquila e confiante, na consciencia de bem merecer da patria e da historia, saudando a Republica portugueza e deixando assim entrever o luminoso futuro, horizonte divino, tam depressa escondido pelas barbaras fumaradas das carabinas fraticidas. Todos os véus se rasgaram: um santo entusiasmo desbordou em

os «homens do 31 de Janeiro», essencialmente soldados e sargentos, foram conduzidos por uma «chamma sagrada»<sup>34</sup> e que a confiança, a coragem e a determinação que eles demonstraram teve a ver sobretudo com a sua «confiança no providencialismo do ideal»<sup>35</sup>.

Mas, apesar de Sampaio (Bruno) já ser explícito a relevar o carácter religioso do apoio com que o povo do Porto presenteou a «Revolução», ele sê-lo-á ainda mais em relação à atitude religiosa que norteou os «homens do 31 de Janeiro» na «revolução».

Emprestando uma vida especial às palavras com que um «pobre soldado, timorato e rustico» respondeu ao juiz que o confrontava com o carácter criminoso do acto em que acabava de tomar parte, Sampaio (Bruno) não só faz questão de pôr em evidência que o «pobre soldado, timorato e rustico», ao tomar parte na «revolução», faz supor que mal sabe «o que é a Republica», como faz sobretudo questão de pôr em evidência que o «pobre soldado, timorato e rustico», apesar de «não saber do que se tractava», nem por isso deixa de ser particularmente enfático quanto ao carácter convicto da sua participação, mostrando-se convicto de que «estava cooperado n'uma sublime (...) tarefa» e que a «Republica» «não pôde deixar de ser uma cousa santa». Segundo as suas palavras, nem na «egreja», alguma vez havia «sentido um calafrio» como o que experimentara na «revolta». E, isto, a tal ponto, que, «fulminado» e «trespassado» por um «alto espirito que vivifica os caracteres», não só começou com todos os camaradas a «gritar»: «Viva, viva, viva a Republica», como, «perdendo a cabeça», entrou com eles na «revolução»:

Ninguém que tivesse a felicidade de o presenciar esquecerá jamais este momento extraordinario. Elle é dos que compensam; elle é dos que resgatam; um pobre soldado, timorato e rustico, nos conselhos de guerra, sente, na admiravel intuição *nature*, a epopea que os illustrados, apodrecidos de scepticismo, nunca comprehenderão. Interrogam-o, com a insistencia felina do mediocre culto que revolve na tenaz a alma ingenua do simples. Elle é um innocente, um aldeão primitivo;

todas as almas; uma alegria vertiginosa incendiou todos os olhos e, pelas ruas, das janellas das casas, rompeu um grito estriduloso, formidavel, vibrando a lagrimas, retinindo de esperanças, jungindo todos os rythmos e todos os timbres, os das mulheres, os dos velhos, os das creanças, augusto e temeroso, minaz e meigo, como o rugido d'um leão familiar, como o ribombo d'uma tempestade fecundante, como o pavoroso e ineffavel marulho d'um oceano bramidôr e paternal: – *Viva o exercito! Viva a Republica!*» (*ibid.*, 10-11).

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 23.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, 23.

estava ha dias na caserna; sahiu com os camaradas; não sabia do que se tractava. Mas, quando atravessaram as ruas e aquillo occorreu na do Almada, a esse humilde trespassou-o o alto espirito que vivifica os grandes caracteres, fulminou-o, n'um pasmo absorto, o subito deslumbramento de que estava cooperando n'uma sublime, se para elle incomprehensivel, tarefa. – *Eu, meu senhor*, explica ao presidente do tribunal, *não sei o que é a Republica, mas não pôde deixar de ser uma cousa santa. Nunca na egreja senti um calafrio assim. Perdi a cabeça então, como os outros todos. Todos a perdemos. Atiramos então as barretinas ao ar. Gritamos então todos: Viva, viva, viva a Republica!*<sup>36</sup>

### A ideia de «Republica» nas «Notas do Exilio»

Sampaio (Bruno), nas *Notas do Exilio* (1893), e também no termo da obra, retomará a problemática da «Republica». Porém, nesta obra, ele irá um tanto mais longe quer na explicitação das razões que determinaram a inevitabilidade do salto da «aristocracia» à «Republica», quer na explicitação do carácter místico-esotérico que está na base do movimento «revolucionario» «republicano» moderno, designadamente do manifestado na «revolução franceza» e na «Revolução republicana do Porto»<sup>37</sup>.

Por um lado, Sampaio (Bruno) sustentará que a ocorrência da «Republica» se deu, porque a «aristocracia» «chegou a phase de não representar senão uma acção regressiva, funesta ao desenvolvimento humano», e porque as «classes não-aristocraticas, penetradas de ideias e sentindo-se solidarias, atingiram um grau de cultura, moral e mental» mais consentâneo com as exigências modernas da economia e da cultura do que o da «aristocracia»<sup>38</sup>.

Por outro lado, Sampaio (Bruno) conotará de forma expressa a «Republica» com a França e com a «revolução franceza», sendo que, a

<sup>36</sup> *Ibid.*, 11-12.

<sup>37</sup> Cf. IDEM, *Notas do Exilio*, 347.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, 339. «Mas, como a todas as instituições, cujo caracter é o de, cristallizadas, se perpetuarem fóra já do opportuno momento de sua existencia, á aristocracia chegou a phase de não representar senão uma acção regressiva, funesta ao desenvolvimento humano, que, até ahí, mais ou menos conscientemente, servira. Foi essa quando, pela acção concorrente do commercio, da industria, da sciencia, as classes não-aristocraticas, penetradas de ideias e sentindo-se solidarias, atingiram um grau de cultura, moral e mental, em que a aristocracia não lhes era superior, vendo-se, ao mesmo tempo, esbulhadas dos direitos e franquias que aquella usufruia, em apanagio. Por esta fórmula collocado o problema, um conflicto inevitavel tinha de dar-se entre esses dois grupos. E deu-se, sendo desde logo de prevêr que a victoria caberia, as demais condições similhantes, ao dos contendôres que de maior força numerica dispozesse» (*ibid.*, 339).

este propósito, ele tanto afirmará que, em França, o rebentamento do «conflicto» entre a «aristocracia» e as «classes não-aristocráticas» se deu através da chamada «revolução franceza» aquando da reabertura dos «Estados-geraes» em 5 de Maio de 1789, como afirmará que, da «revolução franceza», a 22 de Setembro de 1792, resultou que a «monarchia» e a sociedade de classes foram abolidas, proclamando-se então a «Republica», a «egualdade civil» e a «egualdade politica»:

Esse conflicto toca o seu momento de maxima intensidade com a abertura dos Estados-geraes e a scisão entre os deputados da nobreza e do clero, d'um lado, e os do terceiro estado, do outro. N'um trabalho celebre, o sacerdote Sieyès formulara a questão nas perguntas e respostas conhecidas: – O que é a nobreza? – Tudo. – O que deve ser? – Nada. – O que é o terceiro estado? – Nada. – O que deve ser? – Tudo. Foi, com effeito, tudo. Elle unificou na categoria homogenea de cidadãos francezes os representantes das diversas castas do antigo regimen. Pela egualdade civil decretada, aboliu as classes e aboliu-as de vez; pela egualdade politica, estabeleceu a solidariedade do Estado <sup>39</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 339-340. No contexto mencionado, Sampaio (Bruno) faz supor, quer a situação económico-social que existia em França aquando da reabertura dos «Estados-geraes» (5 de Maio de 1789), quer o clima de tensão político-social que caracterizara a sessão de reabertura dos referidos «Estados-geraes» (que não reuniam desde 1614). Tal interpretação é corroborada pelo seguinte excerto de L. J. Rogier: «A reunião teve lugar na *Salle des Menus Plaisirs* de Versailles. Os deputados eram quase mil e duzentos: uns trezentos do clero, outros tantos da nobreza e quase seiscentos do terceiro estado. A reunião, como já havemos dito, havia estado precedida por uma missa solene. A maior parte do clero sentia-se solidária do terceiro estado. Assim se depreende dos numerosos panfletos procedentes deste grupo que tomavam a defesa dos direitos do povo oprimido, como o publicado por Emmanuel-Joseph Siéyès, vigário-geral de Chartres, com o título *Qu'est-ce que le tiers état?* O mesmo indica a composição dos seus delegados, dos quais duzentos e oito eram párocos, rurais na sua maior parte, frente a quarenta e sete bispos e trinta e cinco abades. Foi precisamente este predomínio do elemento «democrático» clerical que fez com que a balança se inclinasse a favor do terceiro estado quando este propôs que as reuniões se celebrassem em conjunto e não por ordem e também que as votações se fizessem por pessoa e não por estados. O clero adoptou as duas propostas por cento e quarenta e oito votos contra cento e trinta e seis: cento e quarenta e cinco párocos e três bispos contra todos os demais bispos, abades e párocos. O rei, pressionado pela nobreza, intentou inutilmente anular esta decisão. Depois do famoso «juramento do *Jeu de Paume*», inclinou-se perante os factos, aceitando-os com indignação e raiva e subscrevendo as palavras do gentil homem panfletista d'Antraigues: "Hão sido estes malditos curas que nos hão trazido a Revolução". O certo, em qualquer caso, é que a maioria do clero francês tomou partido a favor dos direitos do povo. Tendo em conta o que haveria de suceder logo, este dado merece destacar-se, coisa que costumam omitir a maior parte dos comentadores. Na "Constituinte" assim formada, a nobreza e o clero prosseguiram as suas sessões a pedido do rei (...). Naquele mesmo mês [Setembro de 1792], a Assembleia legislativa dissolveu-se e foi substituída por uma Convenção nacional, teoricamente eleita por sufrágio universal. Esta declarou abolida a monarquia a 22 de Setembro de 1792 (...)" (cf. ROGIER, L. J. – *La Iglesia y la Revolución in Nueva Historia de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, tomo IV, 155-164).

Finalmente, Sampaio (Bruno) adscreverá à «revolução franceza» e à «Republica» que dela emergiu para a França um «caracter de cosmopolitismo» e um «papel eminentemente messianico» ou místico-esotérico, sucedendo que, por força desta sua posição, ele também tanto declarará que a «revolução franceza» e a «Republica» que dela emergiu para a França constituiu um «rebate solemne» que «abalou» os «fundamentos» do «mundo todo», desencadeando uma «ondulação» que levou à implantação da «Republica» em «todo o mundo», designadamente nas «nações continentaes», incluído o «velho Portugal» <sup>40</sup>,

Ora, o feito proprio da revolução franceza e o que lhe dá a sua importancia culminante na historia da humanidade foi o seu caracter de cosmopolitismo. Não se contentando com resolver as questões internas, pela analogia da situação de todas as nações continentaes, similares na sua civilização, ella veio a exercer um papel eminentemente messianico em todo o mundo. Não succedera ainda o mesmo, nem com o movimento dos Paizes-Baixos nem com a revolução de Inglaterra, localisada não só pela situação insular do paiz que a produzira como, especialmente, pela complicação da pugna religiosa entre seitas protestantes, que a vicia e torna inintelligivel para paizes catholicos. Foi assim que o mundo todo se sentiu abalado nos seus fundamentos com aquelle rebate solemne, procedente da França. E então para o nosso (?) velho Portugal não houve privilegio que o excluísse d'esse forçoso remodelamento geral <sup>41</sup>,

como declarará, ainda que de forma encoberta, que o «revolucionarismo» «republicano» moderno, seja o da «Revolução republicana do Porto», seja obviamente o patenteado pela «revolução franceza», tem uma matricialidade e uma natureza de ordem místico-esotérica <sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Contrapondo a «Republica» ao «velho Portugal», Sampaio (Bruno), após ter classificado a «monarchia» no *Manifesto dos Emigrados* como uma situação de «lepra moral que devora o paiz», declara no actual contexto que, «em theoría», a «republica» é melhor do que a «monarchia» e que a «republica», «quando corresponder ao que abstractamente se designa» com tal nome, «ha de significar só liberdade e ordem, riqueza e trabalho, dignidade e paz» (cf. BRUNO, *Notas de Exilio*, 345).

<sup>41</sup> *Ibid.*, 340-341. Comentando a forma como a «ondulação» da «revolução franceza» se estendeu a Portugal, Sampaio (Bruno) refere: «A crise ondulou até esse estuario. Atravez das fluctuações, das indecisões e das reacções, ella resolveu-se, finalmente, com a victoria do principio equalisôr, que tornou os mesmos perante a lei civil e politica os portuguezes. N'um dos artigos da Carta de 1826, concedida, por um principe aventureiro e romanesco, a uma população que, na sua diferenciação selectiva, anciava por melhorar as condições de sua existencia. A partir d'esse momento, a aristocracia desaparece; a sua função oblitera-se. Apesar de uma ultima concessão, á sua prosapia outorgada, na organização d'uma camara de pares á maneira ingleza, póde assegurar-se que agonisa» (*ibid.*, 341).

<sup>42</sup> Não obstante fazer supor que a «Republica» subsumida pelo «movimento de 31 de janeiro»

Explicitando este último aspecto, Sampaio (Bruno) não só faz supor que a «revolução franceza» está na base do regime republicano de todo o mundo, como relaciona a génese da «Republica» e/ou do «revolucionarismo» «republicano» moderno, incluídas obviamente a «Revolução republicana do Porto» e a «Republica» da França saída da «revolução franceza», com a «palavra filial do revolucionarismo» de Jesus na Cruz.

Ou seja, fazendo-se eco das palavras que Jesus, segundo o Evangelho de São João (Jo 19, 25-27), dirigiu na Cruz à sua Mãe e ao seu «discipulo» João, Sampaio (Bruno), indiciando interpretar místico-esotericamente tais palavras, tanto realiza que a «Mulier» se tornou na «Mãe» de Jesus, e o «discipulo» no seu «filius», graças à eficácia da «palavra filial do revolucionarismo» de Jesus, como realiza que o dinamismo e as expressões do movimento «revolucionario»-«republicano» moderno, e consequentemente o seu rebentamento através da «Revolução republicana do Porto» e da «revolução franceza», têm a ver com a mesma eficácia da «palavra filial do revolucionarismo» de Jesus, «symbolicamente divinizado pelos fremitos inconscientes da consciente gratidão da humanidade»:

Como as outras, occasional emergencia do successo, esta carta, cor-religionário, diz á Revolução republicana do Porto, com humildade, com orgulho, a palavra filial do revolucionarismo, symbolicamente divinizado pelos fremitos inconscientes da consciente gratidão da humanidade, reconhecendo-se. Quem de nós a não recorda? No Santo Evangelho de Jesu-Christo segundo S. João (XIX, 26), poderiam ser nossos os olhos que a bebessem sem lagrimas? Em mysterio, em confidencia, com doçura, com inquietação, baixo, baixo, meigo, meigo, todos lhe surprehendemos, estremecidamente, o murmurio: – *Mulier, ecce filius tuus*. Mulher, bemdito seja o teu ventre. Mãe, ahi tens o teu filho <sup>43</sup>.

tinha uma estreita relação com a «revolução franceza» e com o misticismo esotérico, que terá estado na génese desta, Sampaio (Bruno) não deixa de reconhecer no presente contexto que a instauração da «Republica» no Brasil (15 de Novembro de 1889) também terá contribuído importantemente para a implantação da «Republica» em Portugal: «(...) Assim o entendeu já o Brazil. Parece que, enfim, o quer entender tambem Portugal. E eis o poder da verdade, as nobres vinganças da justiça! Orientado por um novo criterio politico, a influencia, moral e mental, do Brazil extravasou já, tam breve, das fronteiras. Galgou as aguas, venceu o ignaro orgulho dos desdenhosos colonisantes. Alargará; irá mais além, decerto. Começou por nós. Porque, se, na ideia, tivemos o iniciado, repercussivamente, no facto, a impulsão pertence aos nossos queridos irmãos d'além-mar» (*ibid.*, 346; cf. também in *ibid.*, 346-347).

<sup>43</sup> *Ibid.*, 347.

### A ideia de «Republica» em «O Brazil Mental»

N' *O Brazil Mental* (1898), e também na parte final, Sampaio (Bruno) voltará a ocupar-se da problemática da «Republica». Porém, desta vez, para além de explicitar o seu pensamento substancialmente em termos de reafirmação da ideia que já consagrara no *Manifesto dos Emigrados*, a saber, na subsumção da «Republica» como «salvação da patria», Bruno reforçará a sua posição com a urgência da sua «fundação».

E as razões por que Sampaio (Bruno) defende uma posição de urgência são fundamentalmente duas: por um lado, por a «sociedade portugueza» estar a ser atravessada por um grau de «degradação» que faz corar de vergonha mesmo «aquelle que fôr, completa e radicalmente, estanhado» <sup>44</sup>; por outro lado, por só a «Republica» dispor de condições para assegurar a «salvação da patria» <sup>45</sup>.

É que, revelando uma noção particularmente aguda quanto ao sentido patriótico e heróico que mobilizara e conduzira os «homens do 31 de janeiro»,

Geração fatal, o insondavel destino não nos concede o pousio dos periodos, por isso normaes. Alguem determinou que proclamassemos um credo novo; que alarماسsemos os interesses illegitimos; que fôssemos a esperanza dos opprimidos; que nos sacrificassemos pela redempção alheia; e que nos punisse na civica virtude, na abnegação e na lealdade todo um mundo a que trouxeramos o verbo do resgate <sup>46</sup>,

Sampaio (Bruno) considera que, com o terrível «desfecho do tentamen» do «31 de Janeiro», o futuro da «patria» ficara ainda mais ameaçado <sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Cf. IDEM, *O Brazil Mental*. Porto: Livraria Chardron, 1898, 449. «Ah! Quando bem se considera na degradação a que toda esta sociedade portugueza chegou: sem riqueza, sem credito e sem liberdade; quando se pensa que se vive ou, antes, se vegeta, á mercê, na falta inteira de garantias liberaes; quando se calcula não só quanto distamos dos cidadãos estrangeiros mas até quanto descemos na posição, quer de relativa felicidade material quer de relativa dignidade moral, que, ainda assim, apesar de todos pezares, occupavamos, ha, tão só, coisa d'uma escassa duzia de annos, se muito, antes de se iniciar este feroz movimento de reacção, em cujo apogeu, se, porventura, nos não encontramos hoje, quiçá amanhã nos encontraremos: quando tudo isto se pondera e medita, uma onda do sangue da vergonha só não tingirá a face d'aquelle que fôr, completa e radicalmente, estanhado!» (*ibid.*, 448-449).

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, 397-449.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 458. Fazendo-se eco do pressuposto místico-religioso da ideia de «Republica» dos «homens do 31 de janeiro», Sampaio (Bruno) explicita nestes termos o perfil desse «Alguem» que os «determinou» a empreenderem a «salvação» da «patria»: «Alguem o determinou, sim; mas esse alguem é Deus!» (cf. *ibid.*, 458).

<sup>47</sup> Reforçando mais uma vez o conteúdo místico-esotérico da sua ideia de «Republica»,

Sampaio (Bruno) constata que, após a «noite de sonho, noite de anelo, em que pelo ar espesso\*perpassou a candida imagem da liberdade e fulgurou, crepitante o clarão sagrado do futuro»<sup>48</sup>, viera a «noite de peza-dello, noite de agonia», durante a qual não só se deu que «o anjo-da-guarda da patria, soluçando, escondeu o rosto, na dôr, desesperada e allucinante da derrota»<sup>49</sup>, como se deu que os «republicanos», e muito designadamente os que participaram na «Revolução republicana do Porto», para além de ver «ranger os ferrolhos das prisões», como verdadeiros «castrados do ideal»<sup>50</sup>, passaram a estar na «sociedade portuguesa legal, proximamente como n'ella se achavam os christãos-novos no seculo XVII»<sup>51</sup>.

Sem «direitos» e «sob pena de purgarem na cadeia o delicto de possuir sangue na cabeça para conceber idéas, sangue no coração para as propagandear», os «republicanos» não podem «fallar», nem «escrever», nem «associar-se»<sup>52</sup>. «Constituindo, de secção consciente, a maioria», os «republicanos» são apenas «provisoriamente permitidos, por tolerancia e como que por caridade»<sup>53</sup>.

Porém, porque, para Sampaio (Bruno), a «patria» só pode estar, existir e sobreviver onde haja «liberdade»,

---

Sampaio (Bruno), depois de a conotar com a «patria» e/ou com a «nação», afirmou que «a Patria é uma religião»: «O anjo-da-guarda da patria! Da patria? Sem ella não podemos subsistir, na verdade. Mas será esta bem a nossa? Assim como se não pôde viver sem pão, diz o poeta que tambem se não pôde viver sem patria. Porém entendamo-nos: — a Patria não é uma zona qualquer onde accidentalmente nascessemos, povoada por gente que comosco não participe idéas e sentimentos, que ria da nossa afflicção e rejubile com a nossa desdita. Um homem não está preso pelo pé ao humus como uma hortaliça, e a terra d'onde proveio é-lhe bem indifferente, se essa leira, dura e ingrata, nem sequer se deixa infiltrar de suas corrosivas lagrimas. A Patria é um principio de solidariedade collectiva. A Patria é uma religião. Ora, se no templo não temos ingresso, consoante no campo não soffrem que construamos a tenda, sômos, evidentemente, de mais. A hostilidade moral expulsa os que escapem á intimação economica de prompto despejo. Para outros é que luz o sol; escoraçados como leprosos infectos, mendigos moraes, teremos de deitar a sacola aos hombros, volver as costas, partir» (*ibid.*, 455-456).

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, 455.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, 455.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, 457.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 456. Reforçando a afirmação da mordança e da perseguição a que os «republicanos» portugueses estavam submetidos, mormente após o «movimento do 31 de Janeiro», Sampaio (Bruno) compara nestes termos a sua situação à dos protestantes e dos «homens de progresso e de justiça» de todos os tempos: «Não tinham patria os protestantes que Luiz XIV acoitava da França; não tinham patria os hereticos sobre cuja tremula cerviz São Domingos arrancara do fanatico gladio da sua Inquisição; não tiveram patria os crentes jámais, os dedicados, os innovadores, os homens de progresso e de justiça jámais» (*ibid.*, 458).

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.*, 456.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*, 456.

*Ubi libertas ibi patria*; onde a liberdade, ahi a patria. Onde o pensamento não esteja á mercê; onde á segurança não a sobressalte a suspeição; onde o organismo moral possa, sem attritos, expandir-se; onde a palavra escripta não sirva de antecamara ao ergastulo; onde não seja crime vulgarisar opiniões; onde uma atmosphaera de sympathia intelligente vivifique o espirito individual: — ahi é que está a patria. N'outra parte, nunca!<sup>54</sup>,

então, para que a «nação» efectivamente não morra, Bruno considera que tanto se imporá assumir o «advento da republica» como a «esperança final» e como o «recurso *in extremis*»,

O lemma enxerga-se ostensivo. É elle o da Republica, esperança final, cujo aborto significaria indefectivelmente a morte da nacionalidade. Se ella não succumbir antes do advento da republica; se politicamente não terminar ás mãos d'uma, mais que fiscal, administração estrangeira, longe de provocar a insurreição, accete, com infamia de clero, nobreza e povo; acatada pelo rei e pela grey; obedecida pelo exercito e pela marinha. Para que tal monstruosidade não seja, é preciso que a Republica seja. A Republica é, pois, o recurso *in extremis*. Não ha outro<sup>55</sup>,

como se imporá «fundar» a «Republica» quanto antes, fazendo dela a «aspiração final, a expressão da angustia commum, o esforço ultimo do moribundo que appela para o remedio extreme», e não «uma utopia de sectaristas ferrenhos, de puritanos, absorvidos pela logica dura de principios, hierarchicamente, dialecticos»:

A Republica não é, portanto, já uma utopia de sectaristas ferrenhos, de puritanos, absorvidos pela logica dura de principios, hierarchicamente, dialecticos. A Republica é hoje a aspiração final, a expressão da angustia commum, o esforço ultimo do moribundo que apella para o remedio extreme, cuja, unica, synergia o poderá, só, soerguer do miserando catre. Eis o (derradeiro) estimulo por que se affirme essa virtude curativa da natureza, transposto o esforço do inconsciente para os dominios da historia, a guiar a therapeutica social, a corrigir a pathologia collectiva (...). Funde-se, pois, a Republica<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 459.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 465-466.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 466. Contestando que o seu entendimento da implantação da «Republica» em Portugal pudesse ser interpretado em termos de um «messianismo sebastianista», Sampaio (Bruno)

Mas, aqui chegados, e não obstante *A Geração Nova* (1886), o *Manifesto dos Emigrados* (1891), as *Notas do Exílio* (1893) e *O Brazil Mental* (1898) já serem inequívocos quanto ao carácter específico que a ideia de «Republica» tem no pensamento de Sampaio (Bruno), nós consideramos que se impõe ter em conta que é sobretudo nas suas duas grandes obras posteriores, *A Idéa de Deus* (1902) e *O Encoberto* (1904), que Bruno formula em termos acabados o seu pensamento sobre a ideia de «Republica».

De facto, será sobretudo nestas duas obras que Sampaio (Bruno), indo para além, quer do carácter «nacional» e urgente da «fundação» da «Republica», quer da afirmação um tanto encoberta do pressuposto místico-esotérico da «Republica», sustenta em termos formais que a «Republica» é por excelência a «ordem governativa» da «sociabilidade moderna», que a «Republica» é um «filius» da «Revolução franceza» e do misticismo esotérico que inspirou o ideário republicano, que a «Republica», em virtude da natureza místico-religiosa que a enforma, constitui uma mediação da vertente histórica da «salvação» do homem e do mundo.

Contudo, apesar de se dar que a concepção da ideia de «Republica», tomada segundo os três enunciados acabados de mencionar, em termos formais e essenciais, só nos aparecerá cabalmente afirmada com *A Idéa de Deus* e com *O Encoberto*, nem por isso, a nosso ver, se deverá avançar, sem que, no presente contexto, embora de passagem, como que voltemos atrás e reassumamos três aspectos que Bruno já afirmara em duas das obras já anteriormente mencionadas e que reputamos de fundamental importância no concerto global do pensamento político de Bruno.

Por um lado, n' *A Geração Nova*, e referindo a «chamada revolução política de 1789» como «exemplo frisantissimo da justiça» do seu pensamento, Sampaio (Bruno) já aduzira que «todas» as «revoluções» têm um carácter indissociadamente «político», «religioso» e «social»:

Depois, não ha revoluções politicas, religiosas ou sociaes, exclusivamente; todas participam de tudo, pela simples rasão, pelo proprio snr.

afirma: «O critico fluminense da *Patria*, por Guerra Junqueiro, ri, comtudo, do republicanismo portu-guez, poisque elle seja ainda um messianismo sebastianista. "O D. Sebastião agora chama-se Republica, não como um resultante da evolução historica, uma necessidade social, mas como um remedio magico, uma formula mystica". Como se todas as raças não tivessem tido, não tenham o seu D. Sebastião! Como se a Republica não houvesse sido, ha meia duzia de annos, o D. Sebastião da lépida e intrepida cariocada do Rio (...). Não obstante, tambem, por sua banda, os criticos brazileiros (...). Assim, não julguem que a Republica em Portugal seja um artificio mystico de cerebros ardidos, sem raizes naturaes e espontaneas. Não. Ao contrario. Não. O motivo da aspiração rebenta de profundo» (*ibid.*, 467).

Pinheiro Chagas trazida a campo, de que são apenas as manifestações diversas das revoluções do espirito humano, que sobre muitos materiaes diversos opéra simultaneamente. A chamada revolução politica de 1789 é um exemplo frisantissimo da justiça d'estas palavras. Ella foi revolução politica, porque substituiu á fôrma de governo absoluto a parlamentar ingleza; ella foi revolução religiosa, porque decretou a liberdade de consciencia e de cultos e o atheismo do Estado, chegando depois, por uma contradicção de momento, perfeitamente explicavel, a crear, nas festas da Rasão e nas do Ente Supremo, de que Robespierre se fez Messias, uma religião com o seu culto, prenuncio da theophilantropia de Reveillère-Lepaux; e foi uma revolução social, pela finalisação do trabalho de Turgot, na abolição das gabbellas e outros odiosos impostos, alienação dos bens de mão-morta, extincção dos restos da servidão e alargamento da propriedade, pela venda dos bens nacionaes, o que creou aquelles milhões de proprietarios que conta Michelet <sup>57</sup>.

Por outro lado, n' *O Brazil Mental*, Sampaio (Bruno) também já indexara à «ordem governativa» e «republicana» o seguinte: que, nos tempos modernos, os «direitos do homem» e a «aspiração social» constituem a base das «sociedades civilisadas», e que a concepção «republicana» do homem e da sociedade, «pertencendo, de raiz, á metaphysica revolucionaria do seculo passado», «tem uma origem e um sabôr pronunciadamente mystico, em sua trilogia esoterica»:

O quadro dos direitos do homem é hoje a base de todas as sociedades civilisadas. Ora, elle pertence, de raiz, á metaphysica revolucionaria do seculo passado. A proscricção da guerra, como prodromo do advento industrial, é ainda conceito dos devaneios do Encyclopedismo. N'uma palavra, o lemma synthetico da aspiração social tem uma origem e um sabôr pronunciadamente mystico, em sua trilogia esoterica <sup>58</sup>.

### A ideia de «Republica» em «A Idéa de Deus»

Aludindo n' *A Idéa de Deus* (1902) à perspectiva místico-ideal sob que Vítor Hugo concebera a «Republica» <sup>59</sup>, Sampaio (Bruno), com ele, não só afirmará a «Republica» sob o prisma da «Republica do ideal» e não

<sup>57</sup> IDEM, *A Geração Nova*, 83-84; cf. também in IDEM, *Notas do Exílio*, 340.

<sup>58</sup> IDEM, *O Brazil Mental*, 258.

<sup>59</sup> Cf.: IDEM, *A Idéa de Deus*. Porto: Livraria Chardron, 1902, 207; HUGO, V. – *O Noventa e tres*. Lisboa: Empreza da Historia de Portugal – Sociedade Editora, vol. IV, 81-87.

da «Republica do absoluto»<sup>60</sup>, como veiculará que a «Republica do ideal» faz supor uma «Republica»<sup>61</sup> de natureza místico-ideal, ou seja, uma «Republica» baseada na Moral da «equidade», numa Moral que está «acima da justiça» e que não consiste apenas numa «ethica positiva» ou Moral do Direito e da Justiça, reclamando-se meramente do «direito stricto»:

Argumentam. Confinado na ethica positiva, Cimourdain estabelece que tudo findou quando se haja dado a cada um aquillo que lhe pertence de direito. Mas Gauvain redargue que, quando se haja dado a cada um aquillo que lhe pertence de direito, resta ainda a dar-lhe o que lhe não pertença. Isto é, resta ainda a obrigação ultima; resta ainda a liquidar aquella suprema divida d'essa «immensa concessão reciproca que cada um deve a todos e que todos devem a cada um». «Fóra do direito stricto, não ha nada. – Ha tudo. – Eu não vejo senão a justiça. – Pois eu ólho mais para cima. – Então o que é que ha acima da justiça? – A equidade»<sup>61</sup>.

Por outro lado, e não obstante mencionar a perspectiva místico-moral e místico-ideal sob que V. Hugo concebe a ideia de «Republica», de cuja concepção decorre que o autor francês também fundamenta a «Republica» na «equidade» e não na mera «justiça», Sampaio (Bruno) não se dispensa de pôr em evidência que Hugo, ao equacionar a «Republica» segundo o mencionado pressuposto místico-moral e místico-ideal, mais não faz do que «vivificar» o pensamento que o «incognito Saint-Martin» já havia consagrado «esotericamente» no «lemma organico do ternario sagrado»:

Victor Hugo, n'esta scena pungente, vivificou o problema que reside expresso no lemma organico do ternario sagrado, esotericamente definido pelo incognito Saint-Martin: – *Liberdade, Igualdade, Fraternidade*<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, vol. IV, 84. V. Hugo caracteriza deste modo a «República do ideal» e a «República do absoluto»: « – A republica é dois e dois são quatro. Quando dou a cada um o que lhe toca – Cimourdain. – Falta-lhe dar o que lhe não toca – Gauvain. Que queres dizer com isso? – Cimourdain. – Quero falar da imensa concessão reciproca que cada um deve a todos, e todos a cada um, e que constitue toda a vida social – Gauvain» (*ibid.*, vol. IV, 85).

<sup>61</sup> BRUNO, *A Idéa de Deus*, 205-206; cf. HUGO, *O Noventa e tres*, vol. IV, 85. No excerto referenciado, Sampaio (Bruno) tanto faz supor o contexto de V. Hugo sobre a «Republica do ideal» e a «Republica do absoluto», como faz supor o contexto do autor francês sobre a Moral de «equidade»: «Fóra do direito estrito, nada há. – Há tudo. – Eu não vejo senão a justiça. – Pois eu olho mais para cima. – então o que é que há acima da justiça? – A equidade» (*ibid.*, vol. IV, 85).

<sup>62</sup> BRUNO, *A Idéa de Deus*, 206.

Porém, Sampaio (Bruno) não se limitará a sublinhar que anteriormente a V. Hugo já Saint-Martin havia equacionado a «Republica» à luz de pressupostos místico-morais e místico-ideais ou místico-esotéricos.

Compartilhando com o místico francês a ideia de que a «Republica» organizada a partir do «ternario sagrado» é por excelência o regime político adequado à organização e ao governo da «sociabilidade moderna», Sampaio (Bruno), então, com ele, também sustentará que o «progresso humano se resume e consiste em realizar na ordem social» a «aspiração synthetica» da «Liberdade, Igualdade, Fraternidade»:

(...) Todo o progresso humano se resume e consiste em realizar na ordem social esta aspiração synthetica: – Liberdade, Igualdade, Fraternidade<sup>63</sup>.

Contudo, Sampaio (Bruno), em certa medida, configurará querer ir mais longe e mais fundo na explicitação da natureza místico-religiosa da sua ideia de «Republica».

Demonstrando não querer ficar-se por meramente indexar a Saint-Martin e ao «ternario sagrado» a paternidade da perspectiva sob que, com V. Hugo, equaciona a «Republica», Sampaio (Bruno) parece fazer questão de pôr em especial evidência a perspectiva místico-ideal, místico-moral e místico-religiosa sob que afirma a sua ideia de «Republica» (e de «progresso humano»). Ou seja, convergindo embora com a perspectiva de V. Hugo e de Saint-Martin, Bruno enfatiza que, na sua concepção de «Republica», a «Fraternidade» ou «Bondade» tem primado e prevalência sobre a «Justiça», sobre a «Liberdade e mesmo sobre a «Egualdade».

<sup>63</sup> *Ibid.*, 206. No contexto de abordagem da presente questão, Sampaio (Bruno) indicia preferir a expressão «egualdade» à de «equidade», que V. Hugo usa. Admitimos tratar-se duma questão de preferência pela expressão consagrada por Saint-Martin no «ternario sagrado». Configurando utilizar a expressão «equidade» apenas quando transcreve o pensamento de V. Hugo, Bruno fala da «egualdade» nestes termos: «(...) Estas abstracções tornam-se mais acessíveis desde que ao criterio sob o qual se tenha de disciplinar a questão – o [progresso] polarisemos pela idéa geral da *egualdade* (...). De facto, com o andar dos tempos e com o rodar da civilização, a moral depura-se, porque precisamente a idéa da igualdade (cada vez mais profundamente) mergulha e embebe suas raizes. De maneira que a moral deixa de ser localista, regionalista, nacionalista, de classe, de raça, de religião – para passar a ser humana e generica. Isto é, transcendente e divina (...). Apurou-se isto: que a Moral é a Igualdade. Primeiramente, só ha Moral para e em prol dos nossos. O seu influxo vae sendo historicamente mais e mais comprehensivo. Mas só haverá Moral perfeita quando haja a perfeita Igualdade (...). Sim. Sim. Noss'alma estremece. *Amae-vos uns aos outros*. Eis a verdade suprema. Eis o limite ideal de nossos progredimentos. Porém poderá elle ser real jámais? Seguramente. Quando uns sejam eguaes aos outros (...)» (*ibid.*, 202; 204; 213-214).

Deste modo, sublinhando que o general Gauvain, ao contrário do padre Cimourdain (que fazia «habitar» a ideia da «Republica» apenas «no desejo da Liberdade e Igualdade», i. é, na «Justiça»), assume o «desejo» da «Fraternidade» ou «Bondade» como «aspiração derradeira» da «Republica», Sampaio (Bruno) identifica-se com a perspectiva dele e sustenta que é à luz de tal pressuposto que a «Republica» deve ser entendida e afirmada, a saber, como uma «Republica» que tem por fundamento e «aspiração derradeira» a «Fraternidade» ou «Bondade», já que também «Deus é Deus, não por ser Justo – mas por ser Misericordioso»:

O padre Cimourdain, do poema de Victor Hugo, habita no desejo da Liberdade e Igualdade. A Liberdade e Igualdade podem condensar-se e conglomerar-se, como se as concatenasse uma chaveta, na palavra: *Justiça*. Gauvain está, então, na aspiração derradeira: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Fraternidade, – isto é: *Bondade*. A Bondade prevalece sobre a Justiça. Deus é Deus, não por ser Justo – mas por ser Misericordioso <sup>64</sup>.

### A ideia de «Republica» em «O Encoberto»

Para além do carácter um tanto inovador no âmbito dos conceitos de «democracia», de «republica» e de «republicano», Sampaio (Bruno), n' *O Encoberto* (1904), não fará muito mais do que aprofundar e explicitar o que já havia afirmado sobretudo n' *A Idéa de Deus*, e muito designadamente quanto à relação da ideia de «Republica» com a «sociabilidade moderna», com a «Revolução Franceza» e com o misticismo esotérico.

Assim, se, por um lado, Sampaio (Bruno), para além de assumir como «correntio e intuitivo» que a «democracia» corresponde a um dos «sentimentos políticos» mais «especificamente progressistas» dos tempos modernos, sustenta com E. Hartmann que a «Republica» constitui o «desfecho do desenvolvimento histórico» da «democracia» <sup>65</sup>, e sustenta com

<sup>64</sup> *Ibid.*, 206-207. Reforçando-se a concepção mencionada, pensamos que é de ter em conta as seguintes palavras que Sampaio (Bruno) também consagra no mesmo contexto quanto à indispensabilidade da «Fraternidade» e da «Igualdade» na Moral e bem assim quanto à sua prioridade sobre a «Liberdade»: «Buckle, extreme inglez, esse, limitadamente, se accontenta com o aluguer do primeiro andar, unico, exclusivo: da Liberdade. Mas a Liberdade sem a Igualdade e a Fraternidade não passa de Egoísmo» (*ibid.*, 207).

<sup>65</sup> Cf. IDEM, *O Encoberto*. Porto: Livraria Moreira – Editora, 1904, 328. «Não obstante, se a esta rectilínea claridade nos guiarmos, o problema de discriminar, d'entre os sentimentos políticos, quaes sejam os especificamente progressistas torna-se correntio e intuitivo. A democracia, pelo

Cícero que, «verdadeira e effectivamente republicano», é aquele de quem se possa predicar o «sentimento democrático» da «dignidade pessoal» e da entrega à «res publica» <sup>66</sup>, Bruno, por outro lado, descendo ao próprio conteúdo ou perfil da «Republica», para além de sustentar que não pode haver «democracia» sem se dar o «duplo amor» da «liberdade» e da «egualdade»,

Muito é amar a liberdade e a igualdade; não ha democracia onde quer que esse duplo amor não determine o animo dos cidadãos; e esse é o manancial primario d'onde jorra a vida independente e autonoma <sup>67</sup>,

reafirmará ainda duas outras perspectivas que já havia consagrado anteriormente n' *A Idéa de Deus*: em primeiro lugar, que os «nobres sentimentos» da «liberdade» e da «egualdade» são «insuficientes» para se poder afirmar a existência duma «democracia republicana», já que, para existir «Republica», se impõe que se verifique um outro «sentimento», o de «humanidade» («transcendental, de origem divina») ou «Fraternidade»/«Bondade»:

Mas estes nobres sentimentos são insuficientes, ainda assim. Uma alma não é verdadeiramente republicana, digamol-o em definitivo, se n'ella não habitar outro sentimento; transcendental, de origem divina. É o da humanidade; ella estreita, por um laço mais intimo, a união dos cidadãos <sup>68</sup>;

em segundo lugar, que o ideário da «Revolução franceza», da «Republica» da França e da «Republica» em geral, subsumido nos mencionados «nobres sentimentos» da «Liberdade. Igualdade. Fraternidade», está, quanto à sua génese e origem, intimamente associado ao misticismo esotérico.

Por outras palavras, na sequência d' *A Idéa de Deus* e reformulando o que então afirmara, Sampaio (Bruno), agora n' *O Encoberto*, a par de

momento proximo, na ordem governativa (pois ainda não é hora da eliminação integral da idea de auctoridade) define-se n'essa formula positiva que Hartmann considerou como o desfecho do desenvolvimento histórico. Ora, tal symbolo [democracia] que é o que quer dizer? A palavra, que o expressa, é uma palavra portugueza, que vem de duas latinas: *res* (que significa «coisa») e *publica*. Significa, portanto, Republica *coisa publica*, a coisa de todos» (*ibid.*, 328).

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, 328-329. «N'estes termos, a conducta politica do democrata, do civilizado, do progressivo está marcada, porquanto, na exigencia immediata ou na aspiração addiada todos o sendo substancialmente, verdadeira e effectivamente republicano é aquelle ao qual se possa dizer, com Cicero: *Facis ad rem publicam et ad dignitatem tuam*. Isto é: «Tu procedes no interesse da patria e da tua dignidade». E eis aqui já definido o fundamental sentimento democrático» (*ibid.*, 328-329).

<sup>67</sup> *Ibid.*, 329.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 329-330.

veicular que a sua ideia de «Republica» subsume como fundamento a integralidade da «synthese suprema» da «Liberdade. Igualdade. Fraternidade», reassume os três aspectos fundamentais que já afirmara anteriormente n' *A Idéa de Deus* sobre a ideia de «Republica»: por um lado, que, na «Republica», a «Fraternidade» ou «Bondade» tem primado ou anterioridade sobre «a Liberdade e a Igualdade» ou «Justiça»,

A Liberdade e a Igualdade, de per si, constituem o Direito. A Liberdade e a Igualdade estão submettidas ao criterio que criam primeiro e a que obedecem depois. Que criterio é esse? Chama-se a Justiça. Não basta, porém. Então ha alguma coisa acima da Justiça ainda? Ha, sim. O quê? A Bondade. A Bondade com a Justiça ou (o que equivale a dizer o mesmo) a Justiça sob a Bondade tira á formula coordenante a rigidez theorica. Ella assume, desde então, um character humano, que é o final e conclusivo, completando-se a Liberdade e a Igualdade com a Fraternidade, a qual seja a Bondade coexistindo emfim com a Justiça. Liberdade, Igualdade, Fraternidade! Humana trindade, ineffavel e esquivada... O ternario sagrado! Saint-Martin, seu inventor e promotor <sup>69</sup>;

por outro lado, que a equacionação da «sociabilidade moderna» se «abriga» sob a «synthese suprema» ou «formula maravilhosa, insubstituível» da «Liberdade. Igualdade. Fraternidade», concebida e proposta pelo místico esotérico Saint-Martin ainda «antes da Revolução Franceza», e adoptada entretanto como ideário e *ex libris* da «Revolução» e do «revolucionarismo» republicano,

A sociabilidade moderna abriga-se sob a disciplina de uma synthese suprema, expressa na formula maravilhosa, insubstituível, proposta por Saint-Martin antes da Revolução Franceza. No seu estylo symbolico, elle chamava-lhe o ternario sagrado. Não fallava d'ella senão no tom d'um entusiasmo solemne (...). Liberdade, Igualdade, Fraternidade! Humana trindade, ineffavel e esquivada... O ternario sagrado! Saint-Martin, seu inventor e promotor <sup>70</sup>;

<sup>69</sup> *Ibid.*, 330-331.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 330-331; cf. também SAMPAIO BRUNO, *Plano de um Livro a Fazer – Os Cavaleiros do Amor ou A Religião da Razão* (organização, posfácio e notas de Joaquim Domingues). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996, 155. A relação íntima do ideário «democrático»-«republicano» da «Revolução Franceza», da «Republica» da França e da «Republica» em geral com o misticismo esotérico e/ou com Saint-Martin, bem como a anterioridade de tal ideário «democrático»-«republicano» em relação à própria «Revolução Franceza» (em virtude do que também o ideário «democrático»-«republicano» da «Revolução Franceza» e da ideia de «Republica» dela

finalmente, demonstrando um certo aprofundamento da ideia expressa n' *A Idéa de Deus* quanto à natureza ou pressuposto místico-esotérico da «Republica», Bruno sustenta que a «synthese suprema» da «Liberdade. Igualdade. Fraternidade» constitui a «palavra da esphinge» e a «decifração do enigma» da «sociabilidade moderna» e/ou do regime político sob que a organização e o governo da sociedade moderno deverá ser perspectivada e corporizada (a «Republica»):

Qual é a palavra da esphinge? Qual é a decifração do enigma? Eil-a: – *Liberdade. Igualdade. Fraternidade* <sup>71</sup>.

Em conclusão, n' *O Encoberto*, n' *A Idéa de Deus* e n' *O Brazil Mental*, nas *Notas do Exilio*, no *Manifesto dos Emigrados* e n' *A Geração Nova*, e de forma evolutiva à medida que se caminha d' *A Geração Nova* para *O Encoberto*, resulta como inequívoco o carácter específico da concepção que Sampaio (Bruno) consagra sobre a «Republica». De resto, uma especificidade que, para além de remeter a «Republica» para pressupostos de ordem patriótica e místico-gnóstica, também a remete, a nível de eventuais referencialidades, para o «ternario sagrado» e para o misticismo gnóstico sob que Saint-Martin equacionara a «Revolução franceza» e a «Republica» da França <sup>72</sup>.

Por esta razão, também se nos afigura como completamente desajustado dar por terminada a caracterização da ideia de «Republica» em

decorrente, em França ou no mundo, não pode deixar de ser considerado como um fruto do misticismo esotérico, e não uma criação propriamente dita da «Revolução Franceza»), é corroborada por autores inegavelmente «autorizados», anteriores e posteriores a Sampaio (Bruno), tais como, Amorim Viana, o autor de *Nouvelle Notice Historique sur le Martinésisme et le Martinisme* (anota-se que o autor desta obra se autodesigna por «Un Chevalier de la Rose Croissante»). Visando-se decifrar o nome correspondente a este pseudónimo, constata-se que M. Gandra relaciona o autor com Albéric Thomas – cf. GANDRA, M. – *Bibliografia in MARTINETS DE PASQUALLY, Tratado sa Reintegração dos Seres Criados*. Lisboa: Edições 70, 1979, 29 –, enquanto que a contra-capa da obra de F. BAADER, *Les Enseignements Secrets de Martinès de Pasqually*, Paris, Éditions Télètes, 1899, o relaciona com René Philipon, F. Schlégel, P. Hazard, R. Rémond, M. Lamy... (cf.: AMORIM VIANA, P. – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (prefácio de António Braz Teixeira). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982, 189-190; *Nouvelle Notice Historique sur le Martinésisme et le Martinisme* in BAADER, F. – *Les Enseignements Secrets de Martinès de Pasqually*. Paris: Éditions Télètes, 1899, IV-V; SCHLÉGEL, F. – *Philosophie de l'Histoire* (trad. de M. l'Abbé Lechat). Paris: Paul Méllier, Libraire – Éditeur, 1841, vol. 2, 365-368; HAZARD, P. – *O Pensamento Europeu no Século XVIII*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, 254-256; RÉMOND, R. – *Introdução à História do Nosso Tempo – Do Antigo Regime aos Nossos Dias*. Lisboa: Gradiva, 1994, 68; LAMY, M. – *Os Templários – Esses Grandes Senhores de Mantos Brancos*. Lisboa: Editorial Notícias, 1996, 269-270).

<sup>71</sup> BRUNO, *O Encoberto*, 330.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, 330-331.

Sampaio (Bruno) sem proceder, ainda que sumariamente, à identificação do referido misticismo gnóstico de Saint-Martin. Não proceder deste modo, seria, a nosso ver, incorrer numa posição de evidente reducionismo no tocante à caracterização da especificidade da ideia de Bruno sobre a «Republica», e isto, porque, conforme ficou anteriormente demonstrado, o misticismo gnóstico de Saint-Martin é por excelência a perspectiva místico-religiosa com que Bruno manifesta conotar esotericamente a sua concepção sobre a «Republica».

### A ideia de Saint-Martin sobre a «Revolução franceza» e a «República»

Antes de mais, importará afirmar que, ao optarmos por uma certa aproximação ao pensamento «revolucionário» e «republicano» de Saint-Martin, com vista a complementar a caracterização da ideia de «Republica» em Sampaio (Bruno), nós também entendemos que, para se prosseguir com eficácia um tal objectivo, importará fazê-lo, quer através do contacto com as próprias obras de Saint-Martin, quer através do contacto com a interpretação que os seus principais biógrafos e especialistas nos legaram.

Por outro lado, nós também pensamos que, em ordem a esse mesmo objectivo, se imporá igualmente que, em relação a Saint-Martin, se tenha em atenção pelo menos as suas obras *Mon portrait historique et philosophique (1789-1803)* e *Lettre à un Ami sur la Révolution Française (1795)*<sup>73</sup>, e que, em relação à interpretação que terceiros autores nos legaram sobre o pensamento «revolucionário» e «republicano» de Saint-Martin, se tenha em conta pelo menos as obras de Adolphe Franck e de M. Matter, respectivamente, *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle – Saint-Martin et son Maître Martinez Pasqualis (1866)* e *Saint-Martin, le Philosophe Inconnu (1862)*.

Procedendo nos termos consignados, nós seremos então desde logo levados a considerar que Saint-Martin, não obstante a suspeita, a perseguição e o vexame de que foi objecto por parte dos homens da «Revolução» sobretudo por causa do seu estatuto de «nobre» e por causa dos consideráveis bens de fortuna que possuía<sup>74</sup>, foi inegavelmente um

<sup>73</sup> Adverte-se que o título completo desta obra é *Lettre à un Ami, ou Considérations Politiques, Philosophiques et Religieuses sur la Révolution Française*.

<sup>74</sup> Cf.: SAINT-MARTIN, L. – CL. – *Mon portrait historique et philosophique (1789-1803)*

cidadão identificado de forma militante e inquebrantável com a «Revolução francesa» e com a «República da França» dela saída<sup>75</sup>, compromisso este consubstanciável nos seguintes parâmetros gerais: por um lado, que, para Saint-Martin, a «Revolução franceza» correspondeu a um acontecimento de ordem «providencial» e «sobrenatural», num acontecimento de natureza religioso-salvífica, num acontecimento com vocação «cosmopolita» e «universal»; por outro lado, que, para Saint-Martin, a «Republica», seja a «Republica da França» que emergiu da «Revolução franceza», seja a «Republica» a instituir em qualquer outro país, devia consistir numa «teocracia *natural e espiritual*», ou seja, numa «república divina».

Em primeiro lugar, Saint-Martin, enfatizando o carácter «providencial» e «sobrenatural» da «Revolução francesa», realizará que esta «Revolução» foi um instrumento de que a «Providência» se serviu para regenerar a França e a sociedade em geral.

Explicitando esta posição, o místico francês dirá designadamente que a «Revolução» «é movida por uma mão superior», que a «Revolução» «é dirigida pela Providência», que «os movimentos políticos nos quais nos agitamos» não são aos olhos de Deus «senão vias pelas quais ele nos prepara para felicidades maiores do que nós pensamos»<sup>76</sup>.

---

(avec une préface, une introduction et des notes critiques par Robert Amadou). Paris: René Julliard, 1961, n.º 448; 632; 750; 913; 969; FRANCK, A. – *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle – Saint-Martin et son Maître Martinez Pasqualis*. Paris: Germer Baillière, Libraire – Éditeur, 1866, 56-57; 60; MATTER, M. – *Saint-Martin, le Philosophe Inconnu*. Le Tremblay: Ordre Martiniste Traditionnel, 1992, 197-198; 292.

<sup>75</sup> É prova inquestionável do afirmado, por exemplo, o seguinte excerto de *Mon portrait*: «Durante a Revolução de França, encontrando-me em Amboise que é o meu lugar natal e o meu normal domicílio, eu dirigi-me como os outros (...) aos bosques de Chanteloup, no mês do thermidor, ano II da República, para aí trabalhar, a cortar, transportar e queimar a madeira cujas cinzas seriam utilizadas para fazer pó para disparar. Durante a refeição eu ia repousar junto do pé duma árvore e aí eu não conseguia deixar de pensar na bizarría dos destinos do homem neste baixo mundo; vendo-me em consequência da Revolução isolado de todas as relações que tenho na Europa por causa dos meus objectos de estudo, e de todas as pessoas que me fazem a amizade de desejar a minha presença, e forçado ao contrário a vir passar o meu tempo a trabalhar com os meus braços no meio duma floresta para concorrer para o avanço da Revolução. Eu fi-lo com prazer porque o móbil secreto e o termo desta Revolução ligam-se com as minhas ideias e enchem-me antecipadamente duma satisfação desconhecida mesmo para aqueles que se mostram os mais ardentes. Isso não impede que me venham entretanto sobre o terreno durante o meu trabalho algumas reflexões em relação ao *blut*» (cf SAINT-MARTIN, *Mon portrait historique et philosophique*, n.º 478).

<sup>76</sup> Saint-Martin fala da perspectiva «providencial» e «sobrenatural» tanto no *Mon portrait* como na *Lettre à un Ami*. No primeiro escrito, por exemplo, Saint-Martin refere-se à questão nestes termos: «(...) A revolução actual mostra-nos também como ela é movida por uma mão superior, pois

Por sua vez, ao comentar tal perspectiva de Saint-Martin, de resto a partir da interpretação de J. Maître, A. Franck corroborará que, para o místico francês, a «Revolução» fora «como um instrumento temporal dos planos da Providência em relação à nossa nação», como um «facto sobrenatural», como um «milagre admirável destinado a regenerar o mundo e a instruí-lo», como um «sermão», mesmo como um «dos sermões mais expressivos que foram pregados neste mundo»<sup>77</sup>.

Em segundo lugar, Saint-Martin, enfatizando o carácter «religioso-salvífico» da «Revolução francesa», sustentará que Deus, através da «Revolução», intentara quer a purificação da religião, quer a renovação espiritual do homem e a sua conversão a Deus.

---

que o próprio espírito sente os abalos dela» (SAINT-MARTIN, *Mon portrait historique et philosophique*, n.º 431). Ainda: «Eu vi a maior parte dos meus concidadãos muito alarmados com os menores perigos que a todo o momento ameaçam o edifício da nossa Revolução; eles não podem persuadir-se que ela seja dirigida pela Providência, e eles não sabem que esta Providência deixa seguir o curso dos acessórios que servem de véu à sua obra; mas que quando os obstáculos e as desordens chegam até junto da sua obra, é então que ela age e que ela mostra à vez as suas intenções e a sua potência (...)» (*ibid.*, n.º 559). Ainda: «A propósito das terríveis tribulações que afligiram a França durante a Revolução, fizeram-me algumas vezes objecções sobre a sorte de tantas pessoas que tiveram o ar de ser como que abandonadas pela Providência (...). Mas como eu acreditei na mão da Providência na nossa Revolução, eu posso igualmente acreditar que é talvez necessário que haja vítimas de expiação para consolidar o edifício; e seguramente então eu não estou inquieto com a sua sorte, por mais horrível que seja neste baixo mundo o que nós lhes vemos aprovar» (*ibid.*, n.º 679). Ainda: «(...) Eu não posso impedir-me de venerar Bona-Parte tanto pelos talentos que ele demonstrou, como pela protecção marcada da Providência a seu respeito. Não se pode negar que haja grandes destinos ligados a este homem notável» (*ibid.*, n.º 1019). Por sua vez, na *Lettre à un Ami*, Saint-Martin afirma: «Está certo, meu amigo, que há muitos Franceses que, longe de pensarem que as verdades religiosas tenham tido que sofrer com o desabamento da Igreja (em presença), estão persuadidos que elas não podem senão ganhar infinitamente com isso. Eu sou do número desses Franceses: tu verás mesmo, nesta Carta, a que ponto eu levo a confiança sobre este ponto; e antecipadamente, eu te declaro que eu creio ver a Providência manifestar-se em todos os passos que a nossa admirável revolução dá» (IDEM, *Lettre à un Ami sur la Révolution Française*. Paris: Chez J. B. Loubet, Libraire (...), l'AN III, 1 [1795]). Ainda: «Eu creio que a sua mão justa teve por objecto destruir os abusos que tinham infectado o antigo governo da França em todas as suas partes: abusos entre os quais a ambição dos padres e as suas sacrílegas prevaricações tiveram o primeiro lugar» (*ibid.*, 1). Ainda: «Eu creio que, depois de ter extirpado estes abusos maiores, a Providência dará ao Povo Francês, e em seguida aos outros povos, dias de luz e de paz, de que os nossos pensamentos talvez não possam ainda avaliar todo o preço» (*ibid.*, 1). Ainda: «(...) e eu te reconduzo ao que disse no começo deste escrito, que os movimentos políticos nos quais nos agitamos, não me pareciam ser aos olhos de Deus senão vias pelas quais ele nos prepara para felicidades maiores do que nós pensamos. Porque a marcha imponente da nossa majestosa revolução, e os factos gloriosos que a assinalam a cada instante, não permitem senão aos insensatos ou aos homens de má fé de não ver escrito em traços de fogo a execução dum decreto formal da Providência (...)» (*ibid.*, 73-74).

<sup>77</sup> Cf. FRANCK, *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle*, 55-58; cf. também MATTER, *Saint-Martin, le Philosophe Inconnu*, 193-194; 246-247.

E, se, em relação ao primeiro aspecto, Saint-Martin o afirma de forma a veicular tanto a ideia de que a «Revolução» tivera como objectivo fundamental a «destruição do clero», por o clero ter usurpado o lugar da «Providência» junto do povo, como a veicular ideia de que Deus tivera como objectivo «tirar-nos do repouso apático em que dormimos», «ensinando-nos» através da «Revolução» que nós devemos adoptar na «ordem espiritual» uma «vigilância» ainda maior do que a que adoptamos na «ordem temporal»<sup>78</sup>, em relação ao segundo aspecto Saint-Martin, comparando a «Revolução» ao «juízo final», veiculará a ideia de que os «oprimidos», «como por um poder sobrenatural», hão-de recuperar «todos os direitos que a injustiça lhes tinha usurpado»<sup>79</sup>.

Por sua vez, ao comentar uma tal perspectiva «religioso-salvífica» de Saint-Martin acerca da «Revolução francesa», A. Franck corroborará que o místico francês «sustentara com Rousseau que a sociedade, tal qual ela existia até ao século XVIII, era radicalmente pervertida, que não havia mais nada nas suas instituições, nos seus costumes, no seu espírito que não

---

<sup>78</sup> Saint-Martin, na *Lettre à un Ami*, fala deste modo do papel da «Revolução» na purificação da religião: «Tu reconhecerás (...) que, longe de nos conduzir ao aniquilamento de toda a religião, ela saberá fazer nascer do coração do homem uma que será mais pura e menos misturada que as que os Soberanos autorizam e fazem desaparecer pelos seus poderes e pelas suas vontades humanas; mas também que não será mais susceptível de ser infectada pelo tráfico do padre e pelo hálito da impostura (...)» (SAINT-MARTIN, *Lettre à un Ami*, 78). Ainda: «(...) a Providência quereria ser o único Deus dos povos, porque ela sabe que eles não podem ser felizes senão com ela; e o clero quis ele mesmo ser para eles esta Providência. Ele não procurou senão estabelecer o seu próprio reino, falando deste Deus, de que frequentemente não sabia mesmo defender a existência» (*ibid.*, 14).

<sup>79</sup> Por sua vez, no *Mon portrait*, Saint-Martin falará nestes termos do papel da «Revolução» na renovação espiritual do homem e na sua conversão a Deus: «Um dos grandes objectos da Revolução francesa foi mostrar aos homens aquilo em que eles se tornariam se Deus os abandonasse inteiramente ao furor da sua justiça, isto é ao furor das suas trevas. Ele quis fazer-lhes perceber a raiz infetida sobre que repousa o reino da potência humana, ele quis ensinar-lhes visivelmente que ele é a fonte duma potência bem mais amável e mais salutar para eles (...)» (IDEM, *Mon portrait historique et philosophique*, n.º 594). Ainda: «A Revolução francesa ajudou-me a fazer um retorno essencial sobre mim mesmo, e sobre a marcha que a sabedoria divina tem a meu respeito, e é que sem as tribulações que esta revolução ocasiona, não fossem as inquietações que dela resultam diariamente, eu não teria caminhado para Deus senão pela via do meu próprio espírito, quando Deus queria fazer-me sentir que eu não podia ir para ele senão por ele mesmo» (*ibid.*, n.º 431). Ainda: «A Revolução francesa no seu fim moral, tem por objecto como todas as catástrofes deste baixo mundo, tirar-nos deste repouso apático em que dormimos, no meio de todos os precipícios que servem de base às nossas alegrias terrestres aqui em baixo. Mas isso não é senão o seu fim secundário. Deus quereria através disso ensinar-nos que nós deveríamos ter a mesma vigilância, e uma vigilância ainda mais inquieta na ordem espiritual que é a da nossa verdadeira natureza» (*ibid.*, n.º 962). Ainda na *Lettre à un Ami*: «(...) eu não encontro nada a que melhor a [Revolução] possa comparar senão a uma imagem resumida do juízo final (...). Não vimos nós, digo eu, os oprimidos retomar, como por um poder sobrenatural, todos os direitos que a injustiça lhes tinha usurpado» (IDEM, *Lettre à un Ami*, 12; 13).

estivesse em oposição com a razão e com a justiça, com as leis e com as necessidades verdadeiras da nossa natureza».

Segundo Franck, para Saint-Martin, num tal «estado de corrupção», não só se dava que «a sociedade não tinha nada a esperar da sabedoria humana, como se dava que, para a regenerar e salvar, era preciso que se desse uma intervenção extraordinária da Providência». Franck acrescentará que, à luz duma tal visão, «não é de admirar que Saint-Martin tenha acolhido a Revolução com uma mistura de felicidade e de respeito religioso, como um «acontecimento sobrenatural», simultaneamente como uma graça e como um castigo, como uma obra de expiação e de redenção»<sup>80</sup>.

Mais, insistindo na perspectiva «religioso-salvífica» sob que Saint-Martin concebera a «Revolução», Franck não se limitará a relevar que o místico francês tomara a «Revolução francesa» como uma «operação de cirurgia», em que «a Providência, ao desencadear a Revolução, teve por desígnio despertar o homem dum sono de morte que abafava as suas mais nobres faculdades, chamando-o a si pelo terror e pela dor, regenerando-o por intermédio da sociedade, renovando a própria sociedade pela destruição dos abusos existentes no seu seio e pelo aniquilamento dos poderes que foram instrumentos da sua corrupção», mas Franck fará também questão de pôr em evidência que, para Saint-Martin, os elementos que por excelência eram estranhos ao «corpo social», e cuja eliminação se impunha empreender, por corresponderem a «poderes usurpados», eram justamente «a Igreja e a realeza», e muito especialmente a «Igreja»<sup>81</sup>.

De resto, em relação à «Igreja», Franck irá ao ponto de aduzir que ela aparecia a Saint-Martin como sendo a «causa primeira dos males que desolaram a sociedade e uma das fontes mais fecundas dos seus vícios», pois, enquanto que para o místico francês «todas as escrituras» e sobretudo o «livro indelével escrito no coração do homem» revelavam que a «Providência queria ser o único Deus dos povos», sucedera que o clero quisera ele mesmo ser para os povos essa «Providência»<sup>82</sup>.

Mas, em terceiro lugar, e sobretudo, Saint-Martin, sustentando de forma expressa o carácter místico-religioso sob que equaciona a organização e o governo da sociedade, demonstrará que tanto concebe que a organização e o governo da sociedade deve pressupor indispensavelmente a

<sup>80</sup> Cf. FRANCK, *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle*, 114.

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*, 116-117.

<sup>82</sup> Cf. IDEM, *Lettre à un Ami*, 118; cf. também MATTER, *Saint-Martin, le Philosophe Inconnu*, 241; 244.

«associação humana»<sup>83</sup>, como demonstrará que concebe que toda a «associação humana» deve tender para uma «teocracia divina, espiritual e natural»<sup>84</sup>.

E, por isso, Saint-Martin, para além de consubstanciar o seu modelo de organização e de governo da sociedade na «democracia» «republicana» («República»)<sup>85</sup>, tanto afirmará que a «democracia» «republicana» deve assentar imprescriptivelmente na «associação humana», como, sustentando que Deus é «o único monarca e o único soberano dos seres», afirmará que a «democracia» «republicana», como a mais correcta e adequada forma de organização e de governo da sociedade nos tempos modernos, deverá consistir numa «teocracia divina, natural e espiritual»<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Cf. SAINT-MARTIN, *Lettre à un Ami, Ibid.*, 51-52. Saint-Martin assume nestes termos a «associação humana» como fundamento da forma democrático-republicana de governo da sociedade: «Entretanto, meu amigo, é neste estado de incerteza e de trevas (...) que os homens se agitam, se disputam e se dilaceram para decidir qual é a forma e o modo que esta associação deve ter. Como seriam eles pois mais justos e mais clarividentes sobre este ponto senão sobre o próprio fundo da associação? Porque é tempo de te dizer uma verdade que não deverá mais parecer-te nova; é que o governo não é senão a parte exterior do corpo social, enquanto que a associação considerada no seu objecto e nos seus diversos caracteres é que é a verdadeira substância dele: é que qualquer que seja a forma que os povos empreguem para o seu governo, o fundo da sua associação deve permanecer o mesmo e ter sempre o mesmo ponto de vista, o da manutenção da sociedade natural, da sociedade civil e da sociedade política, apoiadas cada uma sobre as suas bases que são a sabedoria, a justiça e o poder (...). Se o governo não é senão a forma exterior do corpo social, e a associação, considerada no seu fim moral, é que é a substância e o fundo dele, seria da própria natureza desta associação que se deveria esperar o padrão da sua forma, como a forma duma árvore deriva essencialmente da natureza do seu germen» (*ibid.*, 51-52).

<sup>84</sup> Saint-Martin, na *Lettre à un Ami*, defende que «todas as associações do homem, para serem conformes ao seu objecto, devem aspirar à sublimidade da teocracia divina, espiritual e natural, qualquer que seja a forma do seu governo (...)» (cf. *ibid.*, 75).

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, 53-54. Saint-Martin, na *Lettre à un Ami*, afirma nestes termos a exclusividade da bondade do «governo democrático» e da «República» como forma de organização e de governo da sociedade: «Com efeito (...), quando eles me ensinavam, como o fazem, que os governos se dividem em democrático, em aristocrático e em monárquico, como dividimos a associação em três classes, natural, civil e política: que o governo democrático deve ser o mais vantajoso à coisa pública, embora ele esteja na situação de roçar pelos seus movimentos num maior número de indivíduos; que o governo monárquico, favorecendo alguns indivíduos, é o mais contrário à coisa pública, porque não há senão abundância de exemplos de que ele concentra toda a nação no Monarca e suas criaturas, e que ele deixa como numa apática paralisia todos os outros indivíduos; que o governo aristocrático reúne mais ou menos destas vantagens e destes inconvenientes, conforme ele está mais ou menos perto do monarquismo, ou do estado democrático» (*ibid.*, 53-54).

<sup>86</sup> Cf.: *Ibid.*, 60-69; 54-55. Saint-Martin fundamenta deste modo, na *Lettre à un Ami*, o carácter teocrático-divino do governo democrático-republicano: «Deus é o único monarca e o único soberano dos seres, e como eu já disse acima, ele quer ser o único que reina sobre os povos, em todas as associações e em todos os governos. Os homens que se encontram à cabeça das Nações ou das administrações, não deveriam ser senão seus representantes, ou, se se quiser, seus comissários; e tu [o amigo] viste como esta ideia existia neles como em mim, pela confiança que têm na sua autoridade,

Ao comentar o carácter místico-esotérico sob que Saint-Martin concebera a «democracia»-«republicana» ou «República», A. Franck não será nada menos preciso nem menos eloquente do que o fora em relação aos aspectos anteriores. Pelo contrário! Com efeito, ele tanto relevará que, para Saint-Martin, mormente na *Lettre à un Ami (Lettre sur la Révolution Française)* e em *Éclair sur l'association humaine* (1795)<sup>87</sup>, a forma mais adequada de organização e de governo da sociedade subsume a forma de «governo de Deus» ou de «teocracia natural e espiritual», como relevará que, para Saint-Martin, a «democracia» «republicana» ou «República» é por excelência o regime susceptível de consubstanciar o «governo de Deus» e/ou a «teocracia natural e espiritual»<sup>88</sup>.

Numa palavra, segundo A. Franck, Saint-Martin subsume a «democracia» «republicana» ou «República» numa «República divina»<sup>89</sup>.

No entanto, A. Franck não se ficará por aqui na caracterização do carácter místico-esotérico da «democracia» «republicana» ou «República» de Saint-Martin. Indiciando pretender contextualizar no pensamento filosófico-religioso global de Saint-Martin a perspectiva «teocrático»-religiosa sob que o místico francês afirma a «República» e/ou o governo «democrático»-«republicano» da sociedade, Franck, não obstante fazer supor que Saint-Martin, ao subsumir a «democracia» «republicana» numa «República divina», numa «teocracia natural e espiritual» ou de um «governo de Deus», já havia sido inequivocamente claro quanto ao carácter místico-esotérico da sua concepção sobre a «democracia» «republicana», faz questão de ir mais longe e pôr também em relevo a perspectiva essencial da concepção de Saint-Martin sobre a religião. E, para isso, mais

e pelos cuidados que eles tomam para a mostrar, como emanando da própria justiça. Ora, como estes representantes da Providência, ou estes comissários divinos, embora iguais por natureza aos outros homens, seriam distintos e superiores, pelos seus dons e pelas suas luzes, ao resto da Nação, não seria difícil ver aí (...)» (*ibid.*, 60). Reassumindo, entretanto, tal concepção no *Mon portrait*, Saint-Martin reafirmará nestes termos o pensamento expandido na *Lettre à un Ami* no tocante ao carácter teocrático-divino do governo da sociedade: «Eu disse na minha *Lettre sur la Révolution française* que esta Revolução estava feita da parte de Deus, embora não estivesse ainda feita da nossa. O sentido destas palavras não me veio senão três anos depois de as ter escrito; significa que o objecto da Revolução sendo conduzir os homens a persuadirem-se que eles não deviam ter outro governo senão o de Deus, enquanto que esse género de espírito não entrar no seu pensamento, a Revolução não está feita da sua parte, embora esteja feita da parte de Deus naquilo que ele deixou abolir no reino humano, e rejeitar o falso sacerdócio» (IDEM, *Mon portrait historique et philosophique*, n.º 846).

<sup>87</sup> Cf.: FRANCK, *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle*, 121; MATTER, *Saint-Martin, Le Philosophe Inconnu*, 266.

<sup>88</sup> Cf.: FRANCK, *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle*, 120-123.

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.*, 123.

do que alegar que o místico francês sustentara no domínio da religião uma perspectiva convergente com a que faz supor no modelo de organização e de governo da sociedade, Franck explicita o teor místico-esotérico da religião em Saint-Martin, aduzindo que, segundo o místico francês, não deve haver lugar senão para um «cristianismo em espírito e verdade», para um cristianismo em que não há «outro mestre senão a Providência», para um cristianismo em que «a virtude e a piedade» é que «fazem o lugar de leis» e de «mestre»<sup>90</sup>.

Porém, mais importante do que continuar a referir-nos à interpretação que Franck consagra sobre o carácter místico-esotérico da concepção de Saint-Martin sobre a religião e sobre a organização política da sociedade, nada como entrar directamente em contacto com o próprio pensamento de Franck, através dum pequeno extracto, que consideramos verdadeiramente emblemático do seu pensamento sobre a matéria:

Sucede que a teocracia de Saint-Martin não se parece com nenhuma das que existiram ou existem ainda. Ela não repousa, como a da antiguidade bíblica, sobre um texto sagrado, sobre uma lei imutável conservada num livro; nem como a da Idade-Média cristã, sobre a autoridade dum soberano pontífice, chefe infalível da Igreja, e sobre a Igreja, árbitro supremo dos Estados. Não, o autor de *Éclair sur l'association humaine* não admite, como ele o declara expressamente, senão uma teocracia natural e espiritual, isto é, que não foi, nem fundada, nem organizada, por mão humana, que não está contida em nenhuma constituição regular, que não se exerce sob nenhuma forma determinada e que não tem por base senão o fatalismo místico de que falámos anteriormente. Um tal governo é bem difícil de construir na prática e não menos difícil de definir em teoria. Entretanto, Saint-Martin tentou fazer uma e outra coisa. Ele mostra-nos antes de mais o homem tal qual era antes da sua queda, ou pelo menos tal qual ele

<sup>90</sup> A concepção místico-esotérica que Franck atribui a Saint-Martin no tocante à religião encontra bons fundamentos no pensamento do místico francês. Por exemplo, no seguinte contexto de *Mon portrait*: «Embora eu tenha reconhecido a mão de Deus na supressão do culto em França pelo efeito da Revolução, eu sinto no entanto o inadequado que esta supressão representa para os fracos, e eu não posso dispensar-me de pôr a culpa sobre os padres (...). Eu creio sempre no entanto que foram os padres que retardaram ou perderam o cristianismo, que a Providência, que quer fazer avançar o cristianismo, deveu previamente afastar os padres, e que assim se podia de qualquer modo assegurar que a era do cristianismo em espírito e verdade não começa senão a partir do momento da abolição do império sacerdotal (...)» (SAINT-MARTIN, *Mon portrait historique et philosophique*, n.º 707). Ainda: «era a Igreja que devia ser o padre, e é o padre que quis ser a Igreja. Eis a fonte de todos os males» (*ibid.*, n.º 832).

teria sido sem ela, completamente penetrado do espírito do seu criador, com o qual teria restado estreitamente unido, e por esse mesmo espírito, espírito de sabedoria e de amor, animado do mais terno devotamento aos seus semelhantes. A sociedade, nesse estado primitivo, o mais perfeito de todos, porque ele é o mais aproximado da nossa origem, teria formado uma *república divina*, um povo de irmãos, em que a virtude e a piedade fizeram o lugar de leis e em que não terá havido lugar para outro mestre senão a Providência<sup>91</sup>.

Finalmente, para além de se afirmar que Saint-Martin realizou que a «Revolução francesa» correspondera a um «acontecimento sobrenatural», que a Providência quisera a «Revolução» para purificar a religião e para salvar o homem e a sociedade, ou que a «democracia» «republicana» ou «República» dos tempos modernos devia consistir numa «teocracia divina, espiritual e natural», afigura-se-nos como importante não omitir que Saint-Martin também sustentou o carácter «universal» da «Revolução francesa» e da «República» que dela emergiu.

É que Saint-Martin não se limita a falar da «nossa admirável revolução» como de «um marcado desígnio da Providência para nos fazer recobrar, e sucessivamente a todos os outros povos, o verdadeiro uso das nossas faculdades, e desvelar às Nações este fim sublime que interessa a toda a sociedade humana»<sup>92</sup>, mas ele também consagra que a «nossa surpreendente revolução» constituiu um «acontecimento universal», um acontecimento que teve como destinatário o «género humano», já que ela «não começou por um grande país, como a França, senão para se assegurar antecipadamente do seu sucesso»<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> FRANCK, *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle*, 122-123; cf. também MATTER, *Saint-Martin, le Philosophe Inconnu*, 244.

<sup>92</sup> Cf. SAINT-MARTIN, *Lettre à un Ami*, 77.

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.*, 17. Eis os termos sob que Saint-Martin fala quer do carácter «providencial» e religioso-«sobrenatural», quer do carácter de universalidade da «Revolução francesa» e da «República» dela saída: «Eu to repito pois aqui solenemente; eu creio ver na nossa admirável revolução um marcado desígnio da Providência de nos fazer recobrar, e sucessivamente a todos os povos (embora eu não saiba por que meio) o verdadeiro uso das nossas faculdades, e de desvelar às Nações este fim sublime que interessa a toda a sociedade humana, e abarca o homem sob todos os aspectos. Também o olho filosófico saboreia um secreto prazer de ver o nosso governo fazer mudar por si mesmo a instituição nacional no âmbito dos costumes; a lei em direcção à igualdade e à justiça universal, sem as quais não há sociedade civil; a razão em direcção a um Ser-supremo para o qual o coração do homem é reconhecido publicamente como sendo o verdadeiro templo; porque sem este Ser-supremo, não haverá associação natural, civil ou política que seja sólida, pois que não haveria sabedoria, justiça e poder» (*ibid.*, 76-77). Ainda: «Com semelhante venda nos olhos, como teriam os nossos inimigos levantado os olhos para perceber qual é o móbil da nossa surpreendente revolução que pode chamar-se

E, a tal propósito, as palavras de A. Franck não deixarão de ter mais uma vez uma particular importância.

Realçando o carácter «sobrenatural» e «universal» sob que o místico francês tomara a «Revolução», Franck tanto afirmará que, para Saint-Martin, «a Revolução não é somente um acontecimento sobrenatural, porque ela escapa à vontade e à potência do homem», mas que «ela é também um acontecimento universal, sendo errado que lhe tenha sido dado o nome de *Revolução francesa*, porquanto, se ela começou por um grande Estado como a França, é para esmagar os inimigos que rodearam o seu berço e estender-se em seguida, com a energia que a luta dá e com o prestígio da vitória, a todos os outros povos»<sup>94</sup>.

Mais, insistindo no carácter «sobrenatural» e «universal» do pensamento de Saint-Martin sobre a «Revolução francesa» e a «República» que dela emergiu para a França e para o mundo, Franck sublinhará que o místico francês não se limita a afirmar que a «Revolução francesa» é por antonomásia «a revolução do género humano», mas que ele, reforçando o sentido «providencial» e religioso-«sobrenatural» da «Revolução», vai ao ponto de afirmar que «ela não poderá ser melhor definida na sua causa e nos seus efeitos senão quando a consideramos como *a imagem do juízo final*»<sup>95</sup>.

Em suma, impõe-se concluir. E, para o fazer, nada como recapitular em grandes conclusões os direccionamentos essenciais do presente estudo.

Assim sendo, será, a nosso ver, de concluir o seguinte: que, para Bruno, a «Republica» é a forma de organização e de governo por excelência da «sociabilidade moderna»; que, para Bruno, a «democracia» «republicana» a «fundar» em Portugal, em substituição da monarquia, devia consistir numa «Republica» de pressuposto «patriótico» e místico-religioso; que Bruno, ao subsumir a «Republica» e/ou a «democracia» «republicana» dos tempos modernos segundo pressupostos místico-religiosos, faz supor a matricialidade místico-esotérica do «ternario sagrado»

a revolução do género humano? (...). Eles não viram que a revolução não começou por um grande país, como a França, senão para se assegurar antecipadamente do seu sucesso: porque se ela tivesse começado em países de menor preponderância, como teria ela podido resistir sozinha a todos os inimigos que a tivessem atacado? (...)» (*ibid.*, 17).

<sup>94</sup> Cf. FRANCK, *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle*, 115; cf. também MATTER, *Saint-Martin, le Philosophe Inconnu*, 246.

<sup>95</sup> Cf.: FRANCK, *La Philosophie Mystique en France à la Fin du XVIII Siècle*, 115-116; SAINT-MARTIN, *Lettre à un Ami*, 12; MATTER, *Saint-Martin, le Philosophe Inconnu*, 245-246.

de Saint-Martin, à luz de cuja concepção o místico francês também equacionara a «Revolução francesa» e a «República» (da França e do mundo inteiro) em termos de uma «teocracia divina, natural e espiritual».

AFONSO ROCHA

## Solidariedade, fraternidade, política: as questões nem sempre fáceis

Não é intuito deste breve apontamento senão o aflorar de algumas dificuldades que se levantam ao cidadão comum quando reflecte um pouco sobre estes três grandes conceitos que da especulação ética até à *praxis* quotidiana se entrelaçam e entrecruzam na vida das pessoas, nem sempre desenhando motivos de lógica inteligibilidade. Entrego-me a este exercício no pressuposto de que para o cristão a fraternidade deve significar algo mais do que para o não crente e de que a política é, regra geral, uma área menos apetecível, para o mesmo cidadão que se reclama da condição de cristão, do que para os seus concidadãos não crentes. Ou, por outras palavras, a reflexão que se segue é a de um cristão católico comum que algumas vezes tem experimentado as dificuldades em questão e as tem detectado em seus contemporâneos.

Conveniente será começar por submeter a uma breve análise os termos que iluminam e balizam as questões que nos propomos tratar.

### Solidariedade

Tem a sua importância lembrarmos que recebemos este substantivo como presente dos juristas, que o definiram como traduzindo a responsabilidade comum, indissociável, de um grupo de pessoas, parceiros ou sócios de uma empresa ou instituição e que em conjunto terão de responder por essa empresa ou instituição (*in solidum*). Todavia, não é esse o sentido de que a palavra se reveste, pelo menos a partir do séc. XX. Trata-se de palavra com novidade, também para a Igreja católica, pelo menos até