

## PROUDHON E O SOCIALISMO ANTERIANO

Em Carta de 1873, Antero testemunha: «Há 8 anos que estudo Proudhon, e cada dia acho mais que aprender nele. Não me fala só à inteligência; fala-me a todas as minhas potências humanas. Na convivência dum tal Mestre não se ficará tão *sábio* (quero dizer erudito, etc.) como na de outros; mas adquire-se, como em nenhuma outra escola, a inteira compreensão do que é a grande verdade *humana*, individual, social, racional e afectiva»<sup>1</sup>. Com efeito, é o paradigma proudhoniano que informa a filosofia social e política anteriana<sup>2</sup>; contudo, o contacto com a Sociedade de Instrução dos Operários, desde 1856, e sobretudo com o tio Filipe que aí leccionava gratuitamente, já lhe haviam incutido um sentimento de filantropismo, a que «caóticas leituras»<sup>3</sup>, sobretudo de Michelet<sup>4</sup>, Proudhon,

---

<sup>1</sup> Carta a Sebastião de Magalhães Lima, em Antero de Quental, *Cartas I*, org., intr. e notas de A.M.A.Martins, Lisboa, Ed. Comunicação, 1989, p.181.

<sup>2</sup> Claramente esta obra, em 2 vols., respectivamente por *Cartas I* e *Cartas II*.

<sup>3</sup> Como afirma o Prof. Gustavo de Fraga, «creio que podíamos avançar que Proudhon responde a problemas que o jovem açoriano já levava consigo para Coimbra, pois é fácil verificar como, desde a juventude, foi susceptível às questões postas pela justiça e pela consciência moral, no domínio dos indivíduos e das sociedades» (G. Fraga, «Reflexão sobre Antero», *Arquipélagos*, (1) Janeiro 1979, p. 17).

<sup>4</sup> «Carta a Wilhelm Storek» (Carta autobiográfica, 1887), *Cartas II*, p.834.

<sup>4</sup> Antero confessa-se «um grande admirador de Michelet» e «um dos seus discípulos portugueses» (Julio Michelet», em *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p.295). Com efeito, «foi com ele que aprenderam o segredo daquele espírito renovador da história, ao mesmo tempo crítico, filosófico e pético, e que às vezes com a luz do passado alumia tão profundamente o horizonte do futuro. Foi com ele que aprenderam a ver e amar na Natureza uma existência espontânea, uma vida universal, e não uma sucessão de formas inertes, e na Humanidade, uma razão e uma consciência colectivas, uma *alma*, e não um mecanismo ou uma abstracção». Foi com ele, finalmente, que aprenderam aquele critério supremo, em que se combinam a filosofia e a experiência, e que consiste em marcar por limite ao espírito de sistema, por mais logicamente deduzidas que sejam as fórmulas do sistema, as afirmações espontâneas da consciência moral» (*ib.*, p.294-295). Sobre este assunto, cf. J.V. Pina Martins, «Antero de Quental e Michelet», *Argúntos do Centro Cultural Português*, vol. VIII, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, pp.627-637.

Hegel<sup>5</sup> e outros, vieram a dar um certo fundamento. Mas tendo presente a sua dívida «à obra cultural de Herculano, que sempre veneraria, e à de Castilho que, num momento alto de autoconfiança» viria a destronar, importa assinalar, «numa segunda fase, já de percurso activo», o influxo «haurido no pensamento de J.F. Henriques Nogueira e de J.P. Lopes de Mendonça<sup>6</sup> que, por 1850-51, haviam pensado ter soado a hora de anunciar em Portugal as esperanças contidas em ideias-programas tais «República», «Socialismo» e «emancipação popular»<sup>7</sup>. O livro de Henriques Nogueira (1825-1858), *Estudos sobre a reforma em Portugal* (1851), que, para Antero, mais que um livro era uma obra<sup>8</sup>, foi por ele recomendado, juntamente com *A felicidade pela agricultura*, de Castilho, como início de leitura<sup>9</sup>, quando defendia a criação de bibliotecas ambulantes. Com a ideia de justiça social, insita na obra de Henriques Nogueira, já Antero se identificava no início dos anos 50; porém, ao comentar a obra de Castilho (1860), mostra já alguma ligação a Proudhon: «Associação e Liberdade: são estas as duas ideias salvadoras - e só elas - que, uma pela outra completando-se, podem levar a bom fim as nossas modernas sociedades»<sup>10</sup>.

Após um excuro sumário por alguns dos momentos significativos da obra política de Antero, pretendemos então analisar os principais ideossistemas proudhonianos, cuja pertinência seja relevante no socialismo anteriorano.

## 1. Proudhon e alguns precursores de Antero

1. As *Odes Modernas* (publicadas em 1865, mas já concluídas em 1863) prefiguram o pensamento político e social de Antero de Quental; a poesia, de

<sup>5</sup> Na já citada Carta autobiográfica, afirma: «Em todo o caso, o Hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas, e posso dizer que foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual» (*Cartas II*, p. 834).

<sup>6</sup> «Quanto ao lado político, dando-lhe, como já demos, o nome de precursor socialista, cremos ter definido suficientemente a sua acção e pago à sua memória o tributo que lhe deve o Socialismo português» (Antero de Quental, «Lopes de Mendonça», 1880, em *Prosas sócio-políticas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1982, p. 426).

Esta edição de textos de Antero de Quental será doravante citada por *Prosas sócio-políticas*.

<sup>7</sup> Cf. J. Serrão, «Gênese e estrutura do pensamento sócio-político de Antero de Quental» [Introdução], *Prosas sócio-políticas*, p. 16.

<sup>8</sup> Da obra de Henriques Nogueira, socialista aparentado com Fourier, afirma Antero: «É um sistema de organização social completo e cheio; resumo, conciso sim, mas germinal das reformas, que há mister um povo e uma sociedade já gastos. Dai-me população e território, que meios de organizar um governo no livro os acho eu todos (...)» (*Prosas sócio-políticas*, p. 126).

<sup>9</sup> Cf. «Leituras Populares» (1860), *Prosas sócio-políticas*, pp. 115-143.

<sup>10</sup> *Prosas sócio-políticas*, p. 139.

profusão lírica e emocional, que a caracterizava, torna-se agora, com as *Odes*, não só demolidora do lirismo amoroso e deleitante, mas especialmente voz da Justiça e eco da Revolução; poema revolucionário, aliás o primeiro do género publicado em Portugal, «representa perfeitamente» uma «singular aliança (...) do naturalismo hegeliano e do humanitarismo radical francês. Acima de tudo é, como dizem os franceses, *poesia de combate*: o panfletário divisa-se muitas vezes por detrás do poeta, e a igreja, a monarquia, os grandes do mundo são o alvo das suas apóstrofes de nivelador idealista»<sup>11</sup>. Nos versos das *Odes* coabitam o poeta e doutrinator: como outro modo de expressão, por verso, dessa nova visão do mundo, a «ode» está agora ao serviço da Ideia de Hegel e do programa de Proudhon, como veículo da efervescência do complexo e do racional segundo um ecletismo peculiar. Com efeito, «duas espécies de rebeldia se manifestam nelas, que no espírito de Antero se confundiam ainda (...) pela unidade do sentimento que lhes associava: a heresia na campo propriamente metafísico, com concepções hegelianas e «panteístas»; e o protesto no domínio propriamente social, com ideias socialistas e anarquistas, baseadas no apriorismo da consciência ética (...)»<sup>12</sup>; a poesia que vivia do belo, é agora poesia que prossegue os ideais da justiça, da liberdade, da evolução, da Humanidade. Na «Nota Final», e na senda de Proudhon, Antero apresenta a poesia e o poeta como revolucionários: «a Poesia moderna é a voz da Revolução - porque Revolução é o nome que o sacerdote da história, o tempo, deixou cair sobre a fronte fática do nosso século». E mais adiante: «a poesia que quiser corresponder ao sentir mais fundo do seu tempo, hoje, tem forçosamente de ser uma poesia revolucionária»<sup>13</sup>. Em suma, a poesia, antes ao serviço da expressão dos sentimentos mais íntimos, transmuta-se agora, tornando o combate mais pregnante e prefigurando o ideal parenético que a sua obra prosseguirá.

Em Proudhon, como em Antero, após séculos de domínio da Igreja, do Estado absoluto, e do Capital, um novo mundo se entreve, qual suporte de epifania dum nova sociedade. Com efeito, é o próprio sistema capitalista que contém, em si, o princípio do antagonismo da dialéctica proudhoniana, «impelido por uma força que lhe não é dado ver». Dirigindo-se aos poderosos do mundo, em «Carmen legista»<sup>14</sup>, Antero é exemplar:

Quem foi que disse aos povos estas coisas?

Quem foi que disse ao Servo

<sup>11</sup> Carta a W. Storck, *Cartas II*, p. 837.

<sup>12</sup> António Sérgio, «Nota preliminar», em A. Quental, *Odes Modernas*, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1952, pp. 17-18.

<sup>13</sup> *Prosas sócio-políticas*, p. 195.

<sup>14</sup> A. Quental, *Odes Modernas*, pref. N. Júdice, Lisboa, Ulmeiro, 1983, p. 147-148.

Que Deus, quando o criou, no seu registro  
Lhe pôs o nome de Homem?...

(...)

Quem foi? fostes vós mesmos! Impelida

Por força que não véis,

A vossa mesma mão foi escrevendo

Sua própria sentença!

Trabalhais! e mal vedes que trabalho!

Sois as rodas da máquina

Que a si mesma se está esmigalhando!

E, Reis e Sacerdotes,

E Levitas do mundo! sois vós mesmos

Que abris a grande *Porta*,

Por onde há-de ruir o mundo todo

No vosso templo egoísta,

E deitar, sob o altar, as cruzes todas,

E beber regalado

Esse néctar da vida - a Liberdade -

No vosso cálice santo, (...)

2. Um ano após a publicação das *Odes Modernas*, em Maio de 1866, Antero ensaia a aprendizagem do ofício de tipógrafo na Imprensa Nacional, partindo em Dezembro, para Paris, onde voluntariamente viria a exercer a profissão; desejava, porventura, identificar-se com as condições do proletariado - Proudhon exercera também o mesmo ofício, como necessidade de sobrevivência. Experiência, porém, dolorosa e até decepcionante; como confessou, «a natureza em mim é conservadora:

<sup>15</sup> Carta a A.A. Castelo Branco (Verão 1866), *Cartas I*, p. 79. Em Carta a Alberto Sampaio (Dezembro 1866), confidenciais palavras como estas: «Julguei-me outra coisa; concebi pela inteligência um molde e não atendi à matéria com que tinha de o encher. Ao segundo dia logo a antinomia entre o mundo em que me achava e o meu estado de espírito e a natureza mesma do meu ser me apareceu cruelmente. Entretanto tenho ido sofrendo na esperança de serem enganosas as aprendizas e, mais que aprendizas, as contradições dolorosas por que ia passando. Esperei que o trabalho me fizesse bem - e foi ele que me revelou completamente o meu estado! Este trabalho é triste como todo o trabalho moderno, forçado, partido e dividido, desnatural e injusto. (...) Foi uma tentativa malograda; mas honrosa porque foi sincera; só eu sei por que esforços passei para cumprir o que julgava então o meu dever, quantos sacrifícios! o resultado é este; mas não me queixo, porque tiro um outro moral, e esse grande, a estima de mim mesmo, ainda na minha fraqueza, de que vejo não ter culpa» (*Cartas I*, pp. 85-86).

só o espírito é que é revolucionário. (...) Só o que te posso assegurar é que entro nesta acção violenta contra mim mesmo com uma boa fé que me dá ânimo (...).»<sup>15</sup>. Em 1867, com a doença a abalá-lo, deixa Paris e descansa três meses na quinta do seu amigo Alberto Sampaio, em Guimarães. Voltando a S. Miguel em Agosto desse ano, regressa a Lisboa em Outubro de 1868, iniciando nova e profícua actividade literária, mas também social e política, com os companheiros do *Cenáculo*.

É em 1871, com a inauguração das célebres Conferências Democráticas do Casino Lisboense - a que o governo não permitiu longa vida -, que essa entrada é mais eficaz. O programa é sintomático, quanto às ideias que animavam os reformadores da Geração de 1870; visava-se especialmente

«... Abrir uma tribuna, onde tenham voz as ideias e os trabalhos que caracterizam este momento do século, preocupando-nos sobretudo com a transformação social, moral, e política dos povos;

Ligar Portugal com o movimento moderno, fazendo-o assim nutrir-se dos elementos vitais de que vive a humanidade civilizada;

Procurar adquirir a consciência dos factos, que nos rodeiam na Europa; Agitar na opinião pública as questões da Filosofia e da Ciência moderna; Estudar as condições de transformação política, económica e religiosa da sociedade portuguesa;

Tal é o fim das Conferências democráticas.

Têm elas uma imensa vantagem, que nos cumpre especialmente notar: preocupar a opinião com o estudo das ideias que devem presidir a uma revolução (...).»<sup>16</sup>.

O discurso de Antero, *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, agitou particularmente a opinião pública e inquietou especialmente a franja conservadora. A Escola de Coimbra dá agora os seus frutos na capital, propondo à opinião pública um corpo doutrinário de cariz revolucionário, transmitido de um modo elevado e orientado para a reflexão; de facto, «nunca se

<sup>16</sup> *Proxas sócio-políticas*, pp. 253-254. O programa é subscrito por doze nomes, ordenados alfabeticamente: Adolfo Coelho, Antero de Quental, Augusto Soromenho, Augusto Fuschini, Eça de Queirós, Germano Vieira de Meireles, Guilherme de Azevedo, Jaime Batalha Reis, J.P. Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Saragga e Teófilo Braga.

Em Carta a Teófilo Braga (Abril 1871), solicitando a sua adesão ao movimento, Antero escreve: «Temos um programa, mas não uma doutrina: somos associação, mas não igreja: isto é, ligamos um comum espírito de racionalismo, de humanização positiva das questões morais, de independência de vistas, mas de modo nenhum impomos uns aos outros opiniões e ideias (...) Seremos, em religião, pelo sentimento criador do coraço humano, contra os mitos doutrinários das teologias; seremos, em política, pelo governo do povo pelo povo; em sociologia, pela emancipação do trabalho, em literatura e arte, pelo fim social e civilizador da arte e literatura, combatendo as tendências egoístas e esterilizadoras que hoje predominam. Dentro disto, todas as opiniões são perfeitamente livres, assim como todos os assuntos» (*Cartas I*, p. 120).

<sup>17</sup> J. Carvalho, «Evolução espiritual de Antero», em *Obra Completa*, t. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 605.



ou vira entre nós um requisitório tão violento contra a tradição, nem uma apologia tão raiocinada da revolução»<sup>17</sup>.

Numa análise histórico-sociológica, de vincado influxo proudhoniano, Antero alega que, até ao Renascimento, fomos comunidades vivas, em constante evolução: «Na Idade Média a Península, livre de estranhas influências, brilha na plenitude do seu génio, das suas qualidades naturais. O instinto político da descentralização e federalismo patenteia-se na multiplicidade de reinos e condados soberanos, em que se divide a Península, como um protesto e uma vitória dos interesses e energias locais, contra a unidade uniforme, esmagadora e artificial. Dentro de cada uma dessas divisões, as Comunas, os Forais, localizam ainda mais os direitos, e manifestam e firmam com um sem-número de instituições, o espírito independente e autonómico das populações»<sup>18</sup>. A ulterior decadência resulta de três ordens de causas: moral, política e económica.

A incidência do factor *moral* refere-se sobretudo à radical transformação do catolicismo pelo Concílio de Trento: «Pensava-se que era necessário fortificar a ortodoxia, concentrando todas as forças, disciplinando e centralizando; impedir a Igreja, para a tornar inabalável. Era a opinião *absolutista*, representante do Papado»<sup>19</sup>, a Igreja torna-se então, não só dogmática como detentora de forte poder temporal; entre nós, as consequências foram nefastas (Inquisição, etc.), penetrando eficazmente no tecido social e originando um certo marasmo cultural. O factor *político*, consequência lógica e imediata do primeiro, corporiza-se no absolutismo despótico dos reis sobre as antigas liberdades locais: «A centralização monárquica, pesada, uniforme, caiu sobre a Península como a pedra dum túmulo. A respiração de milhares de homens suspendeu-se, para se concentrar toda no peito de um homem excepcional, de quem o acaso do nascimento fazia um deus. Se, ao menos, esse deus fosse propício, bom, providencial! Mas a centralização do absolutismo, prostrando o povo, corrompia ao mesmo tempo o rei»<sup>20</sup>. O terceiro factor - o *económico* -, residiu na megalomania desenfreada do espírito de conquista; ex.: «a escravatura (além de todas as suas deploráveis consequências morais) esterilizou pelo trabalho servil. Só o trabalho livre é fecundo: só os resultados do trabalho livre são duradouros. Das colónias, que os Europeus fundaram no Novo Mundo, quais prosperaram? quais ficaram estacionárias? Prosperaram na razão directa do trabalho livre: o Norte dos Estados Unidos mais do que o Sul: os Estados Unidos mais do que o Brasil. (...) A Austrália tem feito em menos de 100 anos de liberdade o que o Brasil não alcançou com mais de três séculos de escravatura»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> «Causa da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos» (proferido na noite de 27 de Maio de 1871), em *Prosas sócio-políticas*, p. 258.

<sup>19</sup> *Ib.*

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 284.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 289-290.

Ora, segundo Antero, em flagrante contraste com o que se passava na Península, «esses três fenómenos eram exactamente o oposto dos três factos capitais, que se davam nas nações que lá fora cresciam, (...) e tomavam a dianteira da civilização. Aquelles três factos civilizadores foram a *liberdade moral*, conquistada pela Reforma e pela Filosofia: a elevação da *classe média*, instrumento do progresso nas sociedades modernas, e directora de reis, até ao dia em que os destronou; a *indústria*, finalmente, verdadeiro fundamento do mundo actual, que veio dar às nações uma concepção nova do Direito, substituindo o trabalho à força, e o comércio à guerra de conquista. Ora, a *liberdade moral*, apelando para o exame e a consciência individual, é rigorosamente o oposto do Catolicismo do Concílio de Trento, para quem a razão humana e o pensamento livre são um crime contra Deus; a *classe média*, impondo aos reis os seus interesses, e muitas vezes o seu espírito, é o oposto do *Absolutismo*, esteado na aristocracia e só em proveito dela governando; a *indústria*, finalmente, é o oposto ao Espírito de conquista, antipático ao trabalho e ao comércio»<sup>22</sup>.

No texto anterioriano - de que relevámos alguns aspectos -, a influência de Proudhon é dominante; porventura, a mundividência do revolucionário francês dominou a interpretação histórica desenvolvida pelo nosso filósofo-poeta. Ressalta, de imediato, que a interpretação do fenómeno histórico é, como em Proudhon, vista segundo o positivismo de Comte. O século XIX é a etapa positivista da história, postulada pela ciência e exigida por um dinamismo incessante que o anima. É verdade que o surto de crises pode perturbar o curso da história; mas trata-se duma distunção contingente. Daí que na última parte da Conferência, Antero reivindicou que Portugal se deve reintegrar no curso universal da história; por isso afirma que «é necessário quebrar resolutamente com o passado. Respeitemos a memória dos nossos avós: memoremos piedosamente os actos deles; mas não os imitemos. Não sejamos, à luz do século XIX, espectros a que dá uma vida emprestada o espírito do século XVI»<sup>23</sup>.

A via, portanto, é revolucionária. «Opunhamos ao catolicismo, não a indiferença ou uma fria negação, mas a ardente afirmação da alma nova, a consciência livre, a contemplação directa do divino pelo humano, (isto é, a fusão do divino e do humano), a filosofia, a ciência, e a crença no progresso, na renovação incessante da humanidade pelos recursos inesgotáveis do seu pensamento, sempre inspirado. Opunhamos à *monarquia centralizada*, uniforme e impotente, a federação republicana de todos os grupos autonómicos, de todas as vontades soberanas, alargando e renovando a vida municipal, dando-lhe um carácter radicalmente democrático, porque só ela é a base e o instrumento natural de todas as reformas práticas, populares, niveladoras. Finalmente, à *inércia industrial*,

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 269.

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 294.



oponhamos a iniciativa do trabalho livre, a indústria do povo, pelo povo, e para o povo, não dirigida e protegida pelo Estado, mas espontânea, não entregue à anarquia cega da concorrência, mas organizada dum maneira solidária e equitativa, operando assim gradualmente a transição para o novo mundo industrial do socialismo, a quem pertence o futuro. Esta é a tendência do século: esta deve também ser a nossa»<sup>24</sup>.

O intuito revolucionário já difuso nas *Odes Modernas*, explicita-se; a regeneração necessária é uma Revolução. Mas, como em Proudhon, não é uma qualquer revolução: «O seu nome é Revolução: revolução não quer dizer guerra, mas sim paz: não quer dizer licença, mas sim ordem, ordem verdadeira pela verdadeira liberdade. Longe de apelar para a insurreição, pretende preveni-la, torná-la impossível: só os seus inimigos, desesperando-a, a podem obrigar a lançar mão das armas. Em si, é um verbo de paz porque é o verbo humano por excelência»<sup>25</sup>. Por isso, fechou a sua conferência com estas palavras: «Pois bem, meus senhores: o Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo: a Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno»<sup>26</sup>. Tal epítome, essa ideia de Revolução, é também «o triunfo da Ideia, isto é, a assunção de um sentido absoluto do destino histórico da humanidade em termos de Consciência»<sup>27</sup>. De certo modo, apesar da heterogeneidade das filosofias, Hegel revisitado por Proudhon.

3. O seu empenhamento no ideal da Revolução, leva-o, depois das Conferências do Casino Lisboense, a intensificar a sua colaboração no movimento operário e socialista português. Participou na introdução da Internacional em Portugal, na sequência das reuniões secretas com emissários estrangeiros, vindos de Madrid, no início de Junho de 1871, até Agosto seguinte: os três emissários espanhóis - Mora, Morago e Lorenzo -, «os mais inteligentes, viris e instruídos socialistas das secções madrilenas», conferenciavam com Azedo Gneco, Fontana e Antero, a bordo de botes cacilheiros vogando no Tejo, pela noite fora, pois a polícia vigiava escrupulosamente o movimento democrático. O resultado foi que, em 1872, o núcleo secreto da Internacional fundou a Associação Fraternidade Operária, animada por Fontana e Antero.

A partir de Fevereiro de 1872, começa a publicar-se *O Pensamento Social*, de carácter socialista, onde colaboram Antero, José Fontana, Oliveira Martins, Nobre França, José Tedeschi e Jaime Batalha Reis; a Antero cabe escrever o artigo de apresentação; se era de esperar um artigo de inspiração marxista, é o

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 294-295.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 296.

<sup>26</sup> *Ib.*

<sup>27</sup> E. Lourenço, *Poesia e Metafísica: Camões, Antero, Pessoa*. Lisboa, Sá da Costa, 1983. p. 148.

proudhonismo que releva; atentemos na seguinte passagem, esclarecedora acerca do que há de novo no socialismo: «(...) Daqui a negação das classes, a necessidade de tornar universal o capital e o crédito, tornando-os gratuitos, a substituição da solidariedade à concorrência e da propriedade colectiva ao regime do capital e do salário (...). Daqui, finalmente, as questões sociais consideradas superiores às questões políticas, e o socialismo dado como bandeira ao movimento das classes operárias, nessa insurreição pacífica do proletariado, que é o facto capital do século XIX»<sup>28</sup>.

4. Em 1871, Antero escreve o célebre opúsculo *O que é a Internacional*, ajudando às despesas de *O Pensamento Social*, que se torna, a partir do n.º 27 (17 Agosto 1872), propriedade e órgão da Associação. Nesse opúsculo, é também patente a mundividência revolucionária de Proudhon.

Primeiramente, invoca a necessidade do socialismo; este não é uma construção apriorística, nem um produto da imaginação; apoia-se na trama social, como imperativo resultante da realidade histórico-social. O século XIX é o século das grandes reivindicações; o povo não é mais um objecto a explorar, um ente passivo, mas torna-se protagonista da cena social. No século «científico e positivo, o povo proletário, depois de iludido durante centenas de anos por falsas promessas de melhoramento, que nunca se realizavam, da parte dos reis, dos sacerdotes e dos poderosos, convenceu-se finalmente que não era dessas classes interessadas na sua miséria que devia esperar o livramento, mas só de si, do seu esforço, da sua virtude e da sua união!». Como logrou isto? Antero responde, tal como Proudhon: «E a voz da Justiça, de acordo com a voz da Ciência, respondeu: porque a sociedade está construída sobre uma base injusta, que em vez de servir para o melhoramento das condições de todos, serve só para o engrandecimento de alguns poucos, à custa do maior número». E mais adiante: «Pois bem! o sentimento inato da Justiça diz ao povo que isto *não pode ser*; e a Ciência Económica demonstra-lhe que isto *não deve ser*. É nesta afirmação da Consciência e nesta demonstração da Ciência, que consiste o Socialismo contemporâneo»<sup>29</sup>.

Numa época de fervor revolucionário, especialmente a partir da Comuna de Paris e até ao Congresso da Internacional em Haia, em 1872, Antero, conforme testemunha na sua Carta autobiográfica, parece ter sido adepto de Marx: «ao mesmo tempo que conspirava a favor da União Ibérica, fundava com a outra mão sociedades operárias e introduzia, adepto de Marx e de Engels, em Portugal a Associação Internacional dos Trabalhadores. Fui durante uns 7 ou 8 anos uma espécie de pequeno Lassalle, e tive a minha hora de vã popularidade»<sup>30</sup>. Se há que

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 356.

<sup>29</sup> «O que é a Internacional», *ib.*, pp. 332, 333.

<sup>30</sup> Carta a W. Storck, *Cartas II*, p. 834.



como «equação do homem e da Humanidade», será o prólogo da Justiça. «Qual é agora essa Ideia (...), a um tempo objectiva e subjectiva, real e formal, de natureza e de humanidade; razão prática e razão pura, que rege ao mesmo tempo o mundo da criação e o mundo da filosofia (...); enfim, ideia que, dualista pela sua fórmula, exclui contudo qualquer anterioridade e superioridade, e abraça na sua síntese o real e o ideal? É a ideia do Direito, a Justiça»<sup>39</sup>. Nesta obra, Proudhon adverte que uma sociedade consonante com o ideal da Justiça é uma comunidade de consciências; ela não está nem afastada dos seus membros (ao invés dos comunistas) nem dissolvida no câmpulo dos indivíduos (ao invés dos individualistas): constancia, pois, uma *imanência* reciproca entre o universal e o individual; se Proudhon distingue aí o aspecto subjectivo da Justiça, isto é, o respeito «reciprocamente garantido pela dignidade humana», do aspecto objectivo, isto é, a ideia de equilíbrio das antinomias, como tensão entre forças, não dissocia, contudo, esses aspectos: a Justiça constitui um ponto de transacção entre o subjectivo e o objectivo, o ideal e o real, o individual e o universal.

A justiça não é, pois, segundo Proudhon, uma representação sem conteúdo, mas uma forma de prática social; ela reside na relação de igualdade e de reciprocidade: é uma modalidade da acção - esse acto no qual os homens se reconhecem na sua igualdade e dignidade, participando igualmente numa obra colectiva na reciprocidade dos seus interesses<sup>40</sup>. No vocabulário de Proudhon, é um conceito eminentemente sintético, significando quer a imanência do sujeito ao social, quer a interiorização do social pelo sujeito; do mesmo modo que as ideias de número, espaço, tempo, etc., vêm ao indivíduo da experiência e da contemplação do universo, de fora, assim a ideia de Justiça advém-lhe da sociedade, coisa dele distinta, para a formação da qual ele concorre, mas que não é ele; e esclarece: «a Justiça é, portanto, uma ideia adquirida, não inata; comunicada ao indivíduo pela sociedade. É uma revelação, artigo de fé que se irá desenvolvendo, à medida que a lei social se desvelar aos olhos da alma individual»<sup>41</sup>. Proudhon atribui ainda à justiça uma dinâmica própria, um poder de equilíbrio que se exprime, em particular, no direito. E, do mesmo modo que houve outrora um direito de guerra vigente para os povos conquistados, depois um direito político no qual se fundava

<sup>39</sup> P.-J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, «Philosophie populaires»

t.1, Paris, Ed. Rivière, p.215. Citemos esta obra por *De la Justice*.

<sup>40</sup> Cf. *De la Justice*, t.1, p.141.

<sup>41</sup> P.-J. Proudhon, «Cours d'économie» [Feuillet IV, n° 109-110], em P. Hauptmann, *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*, Presses Universitaires de Grenoble, 1980, p.113. Apesar do texto ter sido inédito, ajuda a inteligir melhor este conceito proudhoniano, onde afirma também que, fora da sociedade, «(...) matematicamente impossível ao indivíduo adquirir uma ideia nítida e exacta da Justiça: tem apenas o sentimento vago, que se nega a si mesmo, (...)» [Feuillet XV, n° 71, *ib.*]. Deste modo, «nenhuma obrigação pode nascer no homem para com o seu semelhante, fora do grande princípio da existência da realidade, da personalidade do homem colectivo, do qual cada um de nós é parte, órgão e função; em suma, fora do panteísmo social» [Feuillet, IV, n° 83, *ib.*].

o poder governamental, o equilíbrio das forças económicas deve dar origem a um novo direito - condição dum a democracia igualitária e mutualista.

Atribui-se assim uma função revolucionária à justiça: revela-se como movimento incessante, motor do progresso, princípio prático da *anarquia*; não se compreende, pois, um estado de acabamento da justiça: ela é uma matriz de possibilidades; também o direito jamais poderá ser um sistema fixo: ele consiste precisamente numa revisão constante das relações sociais. A sociedade não tem por escopo realizar uma ordem, mas inventar e criar incessantemente novas relações.

Ora, a justiça é também um dos conceitos básicos do pensamento político de Antero; o soneto «Justitia Mater» é aqui elucidativo:

«(...)

Mas nas negras cidades, onde solta  
Se ergue, de sangue mádida, a revolta,  
Como incêndio que um vento bravo atica,

Há mais alta missão, mais alta glória:

O combater, à grande luz da história,

Os combates eternos da justiça!»<sup>42</sup>

O próprio lema da Revolução francesa - Liberdade, Igualdade, Fraternidade - é submetido a uma singular mutação: a *liberdade* permanece inócua, mas em lugar de *igualdade* e *fraternidade*, temos *igualdade* e *justiça*. Há, pois, que repensar a justiça em termos de fraternidade - a «Fraternidade em acção»<sup>43</sup>. Tal como para Proudhon, a justiça constitui o princípio, a «fórmula da sociedade futura»; sintetiza o programa dum a revolução social. Também Antero afirma: «Enganam-se pois singularmente os que sonham um progresso como que mecânico, caminhando por si e beatificando os homens independentemente da energia moral deles: por outras palavras, um progresso realizado fora do espírito e sem a sua intervenção. Enganam-se, porque a essência do progresso está justamente nessa intervenção, cada vez mais larga e intensa, do espírito na humanidade. A natureza é o teatro da história, não o seu agente. As leis da história têm a sua última raiz nas leis da consciência. A criação da ordem racional e o alargamento indefinido do domínio da justiça, tal é a definição do progresso»<sup>44</sup>.

Se a *justiça* é o escopo mais elevado, a *liberdade* será o método; assim se poderá trilhar as vias da «democracia socialista ou filosófica», que aspira «a realizar nas instituições a máxima soma de verdade humana e social»; estas palavras,

<sup>42</sup> *Sonetos*, org., pref. e notas de A. Sérgio, Lisboa, Sá da Costa, 1963, p.53.

<sup>43</sup> «A política do socialismo» (1872), *Prosas sócio-políticas*, p.373. Cf. também a intr. de J.

Serrão, pp.54-55

<sup>44</sup> A. Quental, «Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX» (1890), em

*Filosofia*, org., intr. e notas de J. Serrão, Lisboa, Ed. Comunicação, 1989, p.164.

<sup>45</sup> «As duas democracias» (1872), *Prosas sócio-políticas*, p.369.



escritas em 1872<sup>45</sup>, opõem tal ideal ao da mera «democracia histórica» - que «é um resultado fatal dos interesses apaixonados, dos antagonismos de raças e castas, dos egoísmos e das ambições, que fermentavam em sociedades tradicionais, privadas de toda a luz da ciência e entregues exclusivamente às forças cegas da natureza instintiva»<sup>46</sup>. Por outro lado, a democracia socialista, «politicamente, é individualista, e põe os direitos individuais como a pedra angular do edifício político. Por isso é federalista (...). Diante dela um ditador revolucionário vale ainda menos do que um rei de direito divino. Esta democracia pressupõe cidadãos independentes, dignos e firmes, não a plebe inconsistente, servil e cruel»<sup>47</sup>. Deste modo, se a Justiça é a ideia reguladora do socialismo anterior, ela apenas se manifesta se for associada à liberdade, pela ciência e razão. Esse o sentido do hino que entoa à Razão:

Razão, irmã do Amor e da Justiça,  
Mais uma vez escuta a minha prece.  
É a voz dum coração que te apecece,  
Duma alma livre, só a ti submissa.»<sup>48</sup>.

Ainda no termo da «Nota Final às Odes Modernas», Antero afirma: «Reconstrução do mundo humano sobre as bases eternas da Justiça, da Razão e da Verdade, com exclusão dos Reis e dos Governos tirânicos, dos Deuses e das Religiões inúteis e injustas - é este o mais alto desejo, a aspiração mais santa desta sociedade tumultuosa que uma força irresistível vai arrastando, ainda contra vontade, em demanda do mistério tremendo do seu futuro»<sup>49</sup>. Com efeito, a trilogia proudhoniana - Liberdade, Igualdade, Justiça - é aí bem realçada

«O Evangelho novo é a bíblia da Igualdade:  
Justiça, é esse o tema imenso do sermão:  
A missa nova, essa é a missa de Liberdade:  
E órgão a acompanhar... a voz da Revolução!»<sup>50</sup>.

Contudo, para Antero, como para Proudhon, a sociedade é um organismo dotado de vitalidade própria, sujeita a um devir contínuo e ininterrupto, para esta, enquanto ser colectivo, revolucionar a sociedade não pode ser obra de um

46 *Ib.*, p.367.

47 *Ib.*, p.369.

48 *Sonetos*, *op. cit.*, p.56.

49 *Prosas sócio-políticas*, p.202.

50 *Odes Modernas*, *op. cit.*, p.125.

momento, de uma revolução política (como para os jacobinos), nem mesmo de um homem providencial. Numa sociedade, sujeita à lei do progresso, nada se destrói ou substitui. Antero sublinha: «Não: não é revolucionariamente, e numa hora para a outra, que uma tão vasta transformação, que abrange todas as relações dos homens em sociedade, se pode efectuar, mas sim evolutivamente, por meio de sucessivas transformações, por uma lenta preparação, que eduque os homens para uma nova ordem de coisas, e torne possível, sem se passar pelo caos, o novo génesis social»<sup>51</sup>. Por isso, Antero rejeita a ideia marxista dum revolução social, à maneira das revoluções políticas, pela posse brusca do Estado, decretando depois nas folhas oficiais a reforma das instituições e dos costumes. Consistindo a revolução na «reconstrução do mundo humano sobre as bases da Justiça», a missão do revolucionário não é de sublevar mas de esclarecer, não é de conduzir multidões desenfreadas, mas de crítica serena, é de educação e de ciência. Como escreve, «a doutrina da Evolução começa a dominar as ciências sociais, como já domina as naturais. (...) O antigo revolucionário, hirto, sistemático, intratável e quimérico, tende a desaparecer. Esse velho tipo é já hoje (...) uma curiosidade arqueológica»<sup>52</sup>.

Opondo-se, em princípio à insurreição armada como único meio da Revolução, não lhe repugnava contudo, em situações de governos despóticos<sup>53</sup>. O revolucionário, porque pressente antes do senso comum as leis da mudança social, tem como imperativo, não conduzir massas sublevadas, mas esclarecer, imbuído de espírito científico e crítico: «O revolucionário contemporâneo é sobretudo um homem de ciência e de crítica. (...) A Revolução, por isso mesmo que é uma grande realidade, profunda e complexa, é que não pode ser um simples tema de raciocínios abstractos, de declamações e de visionices sentimentais. Por isso que a Revolução é uma grande realidade, é que se não é revolucionário senão no terreno das realidades, no terreno da observação e da ciência, naquele ponto de vista objectivo, que Proudhon tão bem define em duas palavras - *des réformes toujours, des utopies jamais* - e que ele (sempre que era verdadeiramente Proudhon), soube como ninguém pôr em prática. Fora disto haverá utopistas, escolásticos, entusiastas, haverá mártires das suas próprias ilusões, haverá tudo

51 «O que é a Internacional», *op. cit.*, p.343.

52 «Da reorganização social - Aos trabalhadores e proprietários» (Comentário ao livro de João Bonança, 1875), em *Prosas sócio-políticas*, p.419.

53 Nesta perspectiva, porventura, teria pensado alinhar-se no exercício de Garibaldi: «Creio ser esta para nós uma boa ocasião de sairmos do absurdo sopa-vaca e arroz da vida ordinária. Quereres ir? *Un bel mortiraita la vida ondra...*» (Carta a A.A.C. Branco, 1866, *Cartas I*, p.61). Ou as seguintes palavras, escritas de Paris a Oliveira Martins (1878): «As coisas, quando chegam a certo ponto, caminham depressa. A educação das nações fez-se sempre à bordada. Um tranbulhão é muitas vezes uma coisa salutar» (*Cartas I*, p.443).

54 «Da reorganização social», *op. cit.*, p.419.

55 Aos comícios populares chama-lhes «uma espécie de Praça da Figueira política: quem lá vai, diga o que disser, entende-se sempre que vai comprar ou vender (...). São comédias ensaiadas de antemão e o resultado é já previsto e necessário. Sem isso, como os provocariam os espetáculos que

quanto quisermos - menos revolucionários»<sup>54</sup>.

Como Proudhon desdenhava dos demagogos, «cortesãos da multidão», também Antero se furtou a ser um homem da praça pública<sup>55</sup>. A sua concepção política, em sintonia com Proudhon, está determinada por uma ideia - a Revolução -, e é animada por um ideal - a Justiça; esta exprime o equilíbrio dos contrários, não a sua superação; supõe a renúncia proudhoniana - explícita em *La Justice* - à síntese hegeliana. Proudhon havia oposto à dialéctica hegeliana uma *resolva*; aí está o vício fundamental de toda a filosofia hegeliana. Os dois termos de que se compõe *balançam-se*, quer entre si, quer entre outros termos antinómicos (...). Um equilíbrio não é em absoluto uma síntese tal como Hegel a entendia»<sup>56</sup>. Proudhon prefere a *serie*<sup>57</sup>; estamos, pois, longe das teorias do contrato social; trata-se antes dum direito natural evolutivo em função da evolução da própria sociedade e da inserção nela dos indivíduos. O direito social em questão não é fruto de princípios eternos morais, transcendentais, mas expressão de conflitos entre grupos sociais. Neste sentido, a obra de Proudhon não é alheia às modernas concepções do Direito.

Todavia, tal como em Hegel, crê que a realidade se desenvolve necessariamente no sentido do mais racional, sem cisuras nem golpes, sem desmandos nem violências; também para Antero, as revoluções são a quebra desse ritmo contínuo, o desvio das sociedades do seu curso natural; assim, «distanciando-se de Hegel, pelas intenções do pensamento, distanciava-se ainda mais de Marx pelos métodos e processos da Revolução. Revolução, para Antero, é em suma a lei da Evolução aplicada à sociedade - é o Progresso»<sup>58</sup>. Como clarifica, «o socialismo não é nem

os fazem» (Carta a Oliveira Martins, 1877, *Cartas I*, p. 367).

<sup>56</sup> *De la Justice*, t. II, p. 155. Proudhon denomina as oposições reais de «antinomias»; por isso afirma que «a fórmula hegeliana só é uma trade pelo bel-prazer ou pelo erro do Mestre, que conta que implica quer uma oscilação, quer um antagonismo, os únicos susceptíveis de equilíbrio. Desse ponto de vista, todo o sistema de Hegel deveria ser refeito». (*De la Justice*, t. I, p. 28-29).

<sup>57</sup> O termo significa «un tout composé d'éléments groupés sous une certaine raison ou loi» (*De la création de l'ordre dans l'humanité*, 1843, Ed. Rivière, 1923, p. 274). Deste modo, a dialéctica progressiva; a dialéctica proudhoniana, isto é, o método de análise das antinomias, é *serrial*, enquanto inquirir a ordem que as conecta, qualquer que seja o tipo de nexos (fluxo, causalidade, paralelismo, sobredeterminação, etc.) das antinomias num dado estágio evolutivo da sociedade. Assim, raciocinar é *seriar*, isto é: «ramener à un point de vue unique des idées tout à fait disparates quant à la matière, la cause, le principe ou la forme» (*ib.*, pp. 193, 217).

<sup>58</sup> A. R. Marques, *O socialismo de Antero*, Coimbra, 1959, p. 24.

<sup>59</sup> E acrescenta: «Não há nisto paradoxo. Quero dizer que o socialismo não ameaça as instituições e os costumes, que constituem o organismo e a tradição da humanidade, precisamente

a subversão violenta das instituições e dos costumes, nem a palíngenesia messiânica milagrosamente revelada, para acabar para sempre com os males humanos, por este ou aquele inspirado profeta de tal ou qual cenáculo de crentes; e não é uma coisa, exactamente porque não é a outra»<sup>59</sup>. Como Proudhon, hostil ao romantismo revolucionário de Blanqui, Antero censura o romantismo revolucionário de Teófilo Braga; por seu lado, os republicanos de Teófilo acusarão os «homens da evolução» (Antero e Oliveira Martins) «de meros sedentários e inactivos»<sup>60</sup>.

b) *Socialismo e propriedade - o imperativo mutualista:*

O regime de propriedade, para Proudhon, tal como estava organizado, começava a mostrar-se como um anacronismo; se os economistas clássicos estavam convencidos de que a propriedade era uma instituição definitiva, a grande ideia do séc. XIX era a do relativo e do devir: o regime proprietário era, portanto, um sistema em superação. Ora, é mediante uma interpretação das relações sociais de produção que Proudhon fundamenta a sua crítica ao sistema económico vigente. Com efeito, se uma sociedade fosse apenas um agregado de indivíduos isolados, reunidos por uma sequência de contratos privados, a acumulação das riquezas pouco mais poderia suscitar que a indignação do moralista igualitário; porém, a actividade produtiva é um *acto colectivo*, onde os trabalhadores são os agentes; é a teoria da *força colectiva*, que possibilita a convergência de trabalhos particulares; nem a produção resulta dum a actividade individual nem a cooperação das tarefas corresponde à mera soma dos trabalhos particulares<sup>61</sup>. Assim, a união organizada e coerente dos esforços individuais origina uma produção que excede essencialmente a simples acumulação numérica das horas de trabalho fornecidas.

Ora, o proprietário retribui cada trabalhador como se este fornecesse apenas uma tarefa individual: «o capitalista, dizem - afirma Proudhon -, pagou as *jornas* dos operários; para ser exacto deve dizer-se que o capitalista pagou tantas vezes *uma journa* quantos operários empregou diariamente, o que não é de modo nenhum a mesma coisa. Porque essa força imensa que resulta da união e da harmonia dos trabalhadores, da convergência e da simultaneidade dos seus esforços, essa não a pagou»<sup>62</sup>. O salário, nestas condições, fixa-se segundo as necessidades mais elementares do trabalhador (alimentação, etc.); mas a *força colectiva*, que é directamente engendrada pela convergência dos trabalhos, o proprietário não a

porque não é uma invenção do pensamento individual, um sistema sem raízes, exterior à realidade social, mas sai, pelo contrário, da tradição e da história, é a própria história e tradição num período das suas transformações contínuas, um parto da razão colectiva e um fruto natural do mesmo desenvolvimento da sociedade» (Sobre «Teoria do Socialismo», de O. Martins, 1873, *Provas sócio-políticas*, p. 408-409).

<sup>60</sup> Cf. A. R. Marques, *op. cit.*, p. 25.

<sup>61</sup> Cf. P. Ansart, *Sociologie de Proudhon*, Paris, P.U.F., 1967, p. 33.

retribui; apropria-se, pois, do produto que emergiu da cooperação dos trabalhadores; estes criam um valor suplementar, em relação ao qual nenhuma retribuição é efectuada. A produção, saída do esforço colectivo, é, necessariamente, colectiva; o capital acumulado, uma propriedade social.

Do primado do trabalho social, fonte de toda a propriedade como de todo o capital, Proudhon vai extrair três princípios de acção: primeiro, pelo trabalho, o trabalhador individual adquire, para além do seu salário, um direito de participação e de gestão; depois, pelo seu trabalho colectivo, os grupos de trabalhadores originam um excedente produtivo, fonte de acumulação do trabalho e origem do capital: este é, quaisquer que sejam as ficções jurídicas, a propriedade do grupo que o produziu; da conjugação destes dois direitos emergem, por um lado, um direito pessoal e privado do trabalhador aos frutos do seu trabalho individual, e, por outro, um direito social e colectivo do grupo de trabalhadores aos frutos comuns do seu trabalho, isto é, ao excedente produtivo.

Antero conheceu a teoria da «força colectiva». Conforme diz, a sociedade actual fez do capital um «roubo legal»; parece que estamos a ouvir o grito de Proudhon, «*la propriété c'est un vol*», pela apropriação *privada* dum mais-valia *colectiva*, assegurada pela ficção de um contrato de salário concluído entre indivíduos<sup>63</sup>. Também, segundo Antero, o capitalismo, monopolizando os instrumentos de produção, vai sugando a «melhor e maior parte» da produção, «filha exclusiva do trabalho»; «o resto, o que fica depois desse roubo legal e organizado», é o «suficiente para não morrer, isto é, para poder continuar a trabalhar». Escreve, então: «Que o produto íntegro da actividade de cada indivíduo lhe pertença plenamente; isto é o direito individual: que o instrumento dessa actividade e produção seja gratuito, e que, para poder gratuitamente estar ao dispor de cada qual, não pertença a ninguém particularmente, isto é, pertença a todos e seja

<sup>62</sup> Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* (1840), Ed. Rivière, 1926, p. 215.

<sup>63</sup> Cf. G. Duprat, *Marx, Proudhon: théorie du conflit social*, Ed. Ophrys, 1973, p. 152. Marx valorizou esta dimensão original da crítica proudhoniana da propriedade, como o atesta a seguinte afirmação: «A obra de Proudhon: *Qu'est-ce que la Propriété?* é tão importante para a economia política moderna, como a obra de Stoyès: *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* para a política moderna» (Marx/Engels, *La Sainte Famille*, Paris, Ed. Sociales, 1969, p. 42).

<sup>64</sup> «O que é a Internacional», *op. cit.*, p. 339. Escrevia ainda umas pp. antes: «Pois bem: a Ciência económica, reformada e recificada por aquele grande pensador popular, aquele profeta do proletariado, Proudhon, demonstra-nos que só o trabalho produz, só ele tem valor, só ele direito a retribuição. O capital, por si, é estéril: a terra, as máquinas, o dinheiro, por si, nada produzem: só o trabalho, lançando mão desses instrumentos, lhes dá valor, poder, vida, fecundidade. Sem capital, o trabalho pode ainda produzir: sem sem trabalho, que o vivifique, o que é o capital mais do que uma matéria inerte, estéril, morta? A riqueza é o trabalho transformado em produto, isto é, o trabalho sob outra forma: o capital não é mais do que uma condição, um instrumento dessa produção. Omnipotente, posto em actividade pelo esforço do trabalhador, sem esse esforço é como se não existisse. É como o vento, se não existisse a vela, como a ciência se não existisse o pensamento - intelec, estêreis» («O que é a Internacional», *op. cit.*, p. 334).

património da colectividade: isto é a justiça social»<sup>64</sup>. Será o comunismo? Antero, tal como Proudhon, diz que não. «Daqui o nome de *colectivismo* dado à doutrina. Não é o comunismo, porque admite e garante a propriedade individual, a liberdade do trabalho, e o debate no preço dos produtos. Não é também o individualismo estreito e egoísta, que, em nome da liberdade industrial, serve de máscara à profunda anarquia e injustiça do regime actual. É simplesmente o direito económico na sua realidade: o direito do indivíduo garantido pelo direito de sociedade. A cada um o que é seu»<sup>65</sup>.

Segue-se, para Antero, como já antes em Proudhon, que o imperativo social da associação é prioritário, para «a realização prática destes princípios»; essa processa-se pela «associação universal de todos os trabalhadores, constituindo corporações livres, possuidores dos instrumentos do trabalho, postos assim gratuitamente ao dispor de todos os seus membros, e realizando deste modo a fusão harmónica dos dois elementos rivais - trabalho e capital - reunidos num só, a unidade do trabalho livre e senhor dos seus instrumentos». E mais adiante, distinguindo entre *propriedade* e *posse*, afirma: «a actividade de cada indivíduo cria, trabalhando, *a sua propriedade*, a propriedade individual, sobre a qual o seu direito é pleno, absoluto. Dentro da associação o indivíduo move-se livremente, dispõe de si, contrata, debate preços, entra, sai, usa do capital, da associação para o seu trabalho e tudo quanto por esse trabalho cria lhe pertence: só esse capital lhe não pertence individualmente: *usua*, não dispõe: é de todos que trabalham, de todos que queiram trabalhar: é *colectivo*. A colectividade é uma pessoa: representa a humanidade laboriosa»<sup>66</sup>. Por outro lado, a *mutualidade* preconizada por Proudhon<sup>67</sup>, e desejada por Antero<sup>68</sup>, não significa apenas qualquer espécie de associação: «estas colectividades não existem isoladas: ligam-se entre si as associações, entendem-se fraternalmente, fazem-se mutuamente crédito, estabelecem um sistema universal de bancos de circulação e troca, e permutando assim

<sup>5</sup> *Ib.*

<sup>66</sup> *Ib.*, p. 340.

<sup>67</sup> «Há, de facto, mutualidade, quando, numa indústria, todos os trabalhadores, em vez de trabalharem para um empresário, que lhes pague arrecaada o seu produto, resolvem trabalhar uns para os outros e concorrem assim para um produto comum, de que repartem o lucro.

Ora, estendei às Associações trabalhadoras, consideradas como unidades, o princípio de mutualidade, que em os operários de cada grupo, e teréis criado uma forma de civilização que, de todos os pontos de vista, político, económico, estético, diferir totalmente das anteriores civilizações» (Proudhon, *Manuel du spéculateur à la Bourse*, Paris, Garnier Frères, 1857, 3ª ed., p. 465).

<sup>68</sup> «Numa palavra se encerra o socialismo: organização espontânea. Livre organização da indústria, do trabalho, do crédito, do estado; federação jurídica e económica, tudo pela liberdade e tudo para a igualdade; ou como diz, com expressiva concisão, o Sr. Oliveira Martins «uma única lei, o trabalho, e uma única norma, a justiça»; eis aí como à luz da filosofia da história se deve compreender o socialismo» (Sobre o livro de O. Martins «Teoria do Socialismo», 1873, em *Provas sócio-políticas*, p. 413).



directamente os produtos, suprimem os intermediários (que só vivem da falta de acordo entre os produtores e os consumidores, e aumentam de 20, de 50, de 100 por cento o preço dos objectos), acabam para sempre com a especulação, o comércio, a agiotagem, realizando deste modo o *desideratum* da ciência económica em matéria de trocas - a venda a *preço de custo*. A esse vasto sistema de crédito mútuo e gratuito chama-se a Federação-agrícola-industrial. É nela que está o futuro político, intelectual e moral»<sup>69</sup>.

Mutualidade constitui, pois, um dos conceitos axiais do pensamento proudhoniano, reflexo do princípio da Justiça; e, tal como em Proudhon, também em Antero ela traduz na esfera das relações económicas a reciprocidade: manifesta-se como equivalência que gera equilíbrios variáveis entre grupos e classes em confronto, enfim equilíbrio das forças colectivas, como a outra face do federalismo: «a unidade, no direito, é somente assinalada pela promessa que os diversos grupos soberanos fazem entre si: 1º de mutuamente se governarem a si mesmos (...); 2º combinarem, no interesse das respectivas explorações e empreendimentos, como também de prestarem assistência uns aos outros nos seus infortúnios (...). Assim, transportado para a esfera política, aquilo a que até agora chamámos mutualismo (...) toma o nome de *federalismo*»<sup>70</sup>.

### c) Socialismo e Estado - o imperativo federalista:

Segundo Proudhon, desde que os homens naturalmente se associem, estabelecendo relações constantes, geram condições de solidariedade e formam «grupos naturais»: a este nível não existe ainda nem governo nem Estado, e, entretanto, já se desenvolve eficazmente a vida colectiva. A vida social constitui-se antes de se diferenciar em política; não é, pois, o «social» que procede do «político», mas o «político» que procede do «social»: a vida social é primeira. Contudo, se a força da colectividade é *originariamente* imanente à sociedade, ela pode ser apropriada e desviada da sua fonte; na verdade, a «força colectiva», sendo uma obra incessantemente recriada, pode ser alienada, arrancada daqueles que são os seus criadores. A política é por relação à vida social o que o capital é por relação ao trabalho: uma alienação da «força colectiva»<sup>71</sup>; a sua eficácia exprime-se pela sujeição e desenvolve-se pela hierarquia.

Orá, o fim da revolução não é descobrir novas formas de autoridade ou estabelecer novas dependências da liberdade individual ao Estado; em lugar de submeter as liberdades ao Estado, é este que deve ser subordinado<sup>72</sup>. A tendência centralizadora do Estado em absorver quer a espontaneidade da vida social quer o dinamismo da sociedade económica deve ser contrariada, subalternizando os obstáculos burocráticos e o ímpeto desigualitário do poder aos focos de irradiação

<sup>69</sup> «O que é a Internacional», *op. cit.*, p. 340-341.

<sup>70</sup> Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865, póst.), Paris, Ed. M. Rivière, 1924, p. 124.

<sup>71</sup> Cf. P. Ansart, *op. cit.*, p. 103.

<sup>72</sup> *Ib.*, p. 112.

da vida colectiva; com efeito, o Estado tende sempre a afirmar a desigualdade dos indivíduos para concentrar e reforçar a autoridade: apenas detenha alguma porção de poder na sociedade, vira-se contra esta, dominando as energias colectivas.

É uma tese tese proudhoniana, que o Estado, para se manter, não cessa de apropriar-se da força social - como o capitalista da força colectiva na função produtiva - e absorve em si o que pertence à sociedade criadora. De facto, cada iniciativa ou cada liberdade não controladas, ameaçam o Estado, e tendem a traçar limites à sua acção; perante isto, o poder político busca retomar o controlo do que tende a escapar-lhe, reforçando o ímpeto de centralização que tende incessantemente a invadir todos os interstícios da vida social.

O que seduz Proudhon é o *federalismo*, isto é, a eliminação da razão de Estado, e, conseqüentemente, a limitação do poder central por meio dos poderes particulares e das agrupações locais. A federação caracteriza-se pela autonomia dos elementos associados, pela descentralização, pela revitalização de múltiplos grupos autónomos. A diluição do Estado deverá decorrer da supressão da propriedade privada; mas se se transferir a propriedade dos indivíduos para o Estado, evitando a sujeição ao poder do proprietário, fica-se submetido ao poder dum ser colectivo anónimo. Segundo Proudhon, «o comunismo reproduz todas as contradições do capitalismo»<sup>73</sup>.

Na sequência da ideia anterior da revolução, similar à de Proudhon, diversa da de Marx, a consequência não é a luta de classes, como condição para a vitória do proletariado; pelo contrário, segundo Antero, «como ninguém poderá viver do monopólio dos capitais, terão todos que trabalhar; e como o capital será gratuito e universal, serão iguais para todos as condições de trabalho. Não haverá senão uma classe: a dos produtores livres e solidários: iguais perante a lei e a organização social, desiguais somente no grau de esforço e persistência que dedicarem ao trabalho»<sup>74</sup>.

Nesta base assenta a arquitectura socialista da nova cidade. Será certamente o *federalismo*, como nova etapa da evolução histórica, que impossibilitará que os

<sup>73</sup> Deste modo se compreende a ruptura Marx/Proudhon e as discussões que conduziram Marx a responder com o livro *Miséria da filosofia* (1847) à obra de Proudhon *O sistema das contradições económicas ou filosofia da miséria* (1846). Proudhon, em 17 de Maio de 1846, escrevia a Marx: «(...) depois de termos demolido todos os dogmatismos a priori, não pensemos nós em doutrinar o povo; (...) não nos tornemos chefes de uma nova intolerância, não nos apresentemos como apóstolos de uma nova religião, mesmo que seja a religião da lógica, a religião da razão» (Carta a K. Marx, 17 de Maio de 1846, em Proudhon, *Oeuvres Choisies*, Paris, Gallimard, 1967, p. 89). É Proudhon que afirma que «a propriedade significa a opressão dos fracos pelos fortes, mas o comunismo significa a opressão dos fortes pelos fracos». Marx não o podia aqui compreender: «... Ele [Proudhon] quer ser a síntese, e é um erro composto. Ele quer planar como homem de ciência acima dos burgueses e dos proletários; é apenas o pequeno burguês, hambolado constantemente entre o capital e o trabalho, entre a economia política e o comunismo (...)» (K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, A. Costes Ed., 1950, p. 150).

<sup>74</sup> «O que é a Internacional», *op. cit.*, p. 341.

trabalhadores sejam aglutinados ou esmagados pelo Estado, perdidos na imensidão da sociedade desigualitária, como insignificantes peças minúsculas e sem poder. De novo o método dialéctico se revela: são os jogos de equilíbrio que vivificam a espontaneidade e o pluralismo social; as tendências expansivas de uns grupos são sustidas pela autonomia de outros. O Estado não pode substituir-se às forças económicas e produtivas para a execução dos trabalhos; o seu múnus é de criação nas iniciativas e nos projectos; neste sentido, «o federalismo é a forma política da humanidade»<sup>75</sup>. A *dialéctica negativa* que enforma o federalismo permite que as oposições não sejam bloqueadas pela síntese; ao contrário, a *síntese hegeliana* é, prepotência do Estado» e ao «restabelecimento da autoridade»<sup>76</sup>. Como escreveu Proudhon, «o que constitui a essência e o carácter do contrato federativo, (...) é que, neste sistema, os contraentes (...), ao formar o pacto, se reservam para si mesmos, mais direitos, liberdade, autoridade e propriedade do que a que abandonam»<sup>77</sup>; o poder central, despojado do autoritarismo estranho à vida social, torna-se órgão de coordenação dos interesses locais e das diversas federações.

Igualmente Antero, na sequência de Proudhon, considerava as questões sociais superiores às questões políticas<sup>78</sup>. Não era esta a lógica dos republicanos; para estes, «o erro grande» era «abandonar a questão política pela questão social», o que originava a indiferença das classes operárias por aquilo que não fosse «o conflito do salário, das horas de trabalho»; a questão republicana não urgia para Antero; primeiramente, tratava-se de «impedir que tudo viesse abaixo: e era a coisa mais urgente»; depois, «reformar a constituição económica»; finalmente, «organizar a constituição política, tanto no que toca ao legislativo, como ao executivo»<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> *De la Justice*, II, p. 288. Cf. também P. Ansart, *Sociologie de Proudhon*, op. cit., p. 139-141.

<sup>76</sup> Proudhon, *La pornocratie, ou les femmes dans les temps modernes* (Oeuvres posthumes, ed. Lacroix, 1875); cf. cit. em G. Gurwitsch, *Dialectique et Sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, p. 131.

<sup>77</sup> Proudhon, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le Parti de la Révolution* (1863), Ed. M. Rivière, 1959, p. 319. Como escreve ainda, «numa sociedade livre, a função do Estado ou governo é, por excelência, uma função de legislação, de instituição, de criação, de inauguração, de instalação; - é o menos possível, uma função de execução» (*ib.*, p. 326). O sistema federativo traduzia, para Proudhon, as possibilidades de equilíbrio entre a unidade da sociedade global e a diversidade dos grupos locais, a convergência de equilíbrio entre o universalismo e o individualismo; daí que «o século XX abrirá a era das federações, ou a humanidade reconeçará um purgatório de mil anos» (*ib.*, p. 355-356). É, neste sentido, que afirma: «Quem diz liberdade, diz federação, ou não diz nada. Quem diz república, diz federação, ou não diz nada. Quem diz socialismo, diz federação, ou novamente não diz nada» (*ib.*, p. 383). Contudo, uma «Confederação universal» é contraditória; não deve reunir agrupamentos demasiado vastos: «A Europa seria ainda demasiado grande para uma confederação única: só poderia formar uma confederação de confederações» (*ib.*, p. 335).

<sup>78</sup> «O Pensamento Social» (1872), *Prozas sócio-políticas*, p. 356.

<sup>79</sup> Cf. A. R. Marques, op. cit., p. 172-173.

As «repúblicas de facto» continuavam, «sob outros nomes», as tradições governamentais da monarquia constitucional, o mesmo sistema autoritário de centralização administrativa, a mesma agiotagem da vida pública; referia-se concretamente às de 1848 e 1872 em França, de Fevereiro de 1873 em Espanha, como a seria a de Portugal «num futuro próximo, por circunstâncias semelhantes»<sup>80</sup>. Antero não é adverso à República; mais ainda, «somos republicanos, porque se não compreendemos que haja república verdadeira fora do socialismo, não compreendemos igualmente que fora da república possa o socialismo realizar-se completamente»<sup>81</sup>. A República não pode contentar-se «com meias reformas sem alcance nem futuro, com uma meia descentralização, uma meia liberdade, um meio militarismo e um meio capitalismo»<sup>82</sup>.

O aparelho de Estado deve ceder o lugar à descentralização progressiva pela sua extensão *ao infinito*, através das associações de trabalhadores e das federações dos grupos. Para Proudhon, a sociedade civil, meio de produção e espaço de troca, desenvolve a mudança e a pluralidade dos grupos; o equilíbrio da Justiça é dinâmico, continuamente renovado pelo surgimento de novos antagonismos, mediante o mutualismo económico e o federalismo político. O Estado, unitário por definição, impõe centralização política contra a diversidade e a pluralidade social. O escopo é chegar a uma «anarquia positiva», onde a unidade não anule a diversidade, onde o Estado seja absorvido pela sociedade civil, reduzido a um aparelho mínimo, assegurando apenas funções de coordenação e de animação do conjunto social: «Afirmamos que, o capital e o trabalho uma vez identificados, a sociedade subsiste por si e não tem necessidade de governo. Somos, consequentemente, e proclamamo-lo mais de uma vez, *anarquistas*. A *anarquia* é a condição de existência das sociedades adultas como a *hierarquia* é a condição das sociedades primitivas: há progresso incessante, nas sociedades humanas, da hierarquia à anarquia»<sup>83</sup>.

A anarquia funda-se na própria ciência social, no postulado da realidade e autonomia do *ser colectivo*: esta uma das originalidades de Proudhon. Se as teorias tradicionais concebiam a sociedade como uma entidade abstracta ou uma mera colecção de indivíduos, e não como uma realidade viva, admitiam que a unidade

<sup>80</sup> «A República e o Socialismo» (1973), *Prozas sócio-políticas*, p. 389.

<sup>81</sup> *ib.*, p. 391. A República, «que por ora não existe senão como ideia e aspiração, a República Social, assenta «sobre instituições económicas e sociais verdadeiramente democráticas, destruidoras de todos os antagonismos e monopólios de classes, zeladoras do direito e da dignidade do trabalho, destinadas a manter continuamente entre os cidadãos o nível da igualdade»; só assim a república deixará de ser «a continuação da monarquia sob outro nome, a monarquia menos o monarca» (*ib.*, p. 390-391).

<sup>82</sup> *ib.*, p. 392.

<sup>83</sup> Proudhon, *Idee générale de la révolution au XIX siècle* (1851), Paris, Ed. M. Rivière, 1923, p. 365.

apenas do exterior poderia ser implementada, mediante o suporte político da autoridade; esta, pela alienação total ou parcial das liberdades, obviava à dispersão social. Ora, rejeitando a ciência social essa visão individualista e atomística da sociedade, recusa, por conseguinte, qualquer tipo de autoridade transcendente. Desenvolvendo-se por si como «força colectiva», também a sociedade se deve governar por si, subsistindo por um poder imanente: «o poder está imanente na sociedade como a atracção na matéria, como a Justiça no coração do homem»<sup>84</sup>, o anarquismo retira, pois, todas as consequências da espontaneidade e autonomia do «social», restituindo-lhe todas as suas potências<sup>85</sup>. Deste modo, se é verdade que a acção social ultrapassa a iniciativa individual, somente pela liberdade pessoal ela se pode realizar; a uma maior liberdade dos indivíduos corresponde maior autonomia dos grupos sociais.

Ora, para Antero, também a centralização dos poderes gera tirania e ditadura: «tirania e ditadura da pior espécie, porque são sistemáticas, legais, organizadas, destruindo a ordem natural com o pretexto da ordem política, esmagando toda a iniciativa, toda a individualidade, toda a nobreza, e reduzindo uma nação ao estado de um rebanho paciente e uniforme a que, por única consolação, se deixasse o direito de eleger o pastor que o guia, e o cão que às dentadas o faz entrar na forma»; por isso, «o mal não está tanto em ser este ou aquele quem nos governa, como no facto de sermos governados»<sup>86</sup>, a centralização, para Antero, leva a que «uma metade dos cidadãos» esteja «constantemente ocupada em vigiar, governar e corrigir a outra metade...»<sup>87</sup>. Como escreve, «a questão hoje, para a filosofia política, reduz-se a isto: criar na sociedade esses diversos grupos, por onde se reparta a autoridade e se equilibre a força expansiva do centro, sem que por isso se altere a simplicidade íntima do meio social, a igualdade absoluta de direitos, filha da revolução democrática do séc. XIX. Noutros termos: trata-se de conciliar a igualdade e a liberdade, cujo divórcio tem causado a ruína das mais heróicas repúblicas, o abatimento das mais florescentes democracias. Para isso o que é preciso? criar tantos centros de autoridade local quantos forem os centros naturais da vida nacionais»<sup>88</sup>. E mais adiante: «dito isto, o nome da coisa sai de todas as bocas: chama-se *Federação*».

#### d) Socialismo e moral:

Se o socialismo é um facto histórico - como termo da evolução histórica -, é também um facto de *ordem moral*. Não se confina aos limites estreitos da

economia; decorre das consciências, como imperativo da Justiça, cuja fórmula é a mutualidade. Proudhon não parte da «filosofia especulativa» para chegar à «filosofia prática», mas desta (Justiça), que «existe por si»; a instância primigénia do eu radica, não no entendimento puro, mas na consciência<sup>89</sup>. Com efeito, a Justiça é, na ordem das coisas, o *equilíbrio*; na ordem das relações sociais, a *igualdade*; na ordem da imaginação, o *ideal*; e na ordem da consciência, a *reciprocidade*. Do mesmo modo que, no mundo físico, «a Terra e a Lua, Júpiter e os seus satélites, o Sol e o seu cortejo», obedecem à «lei universal» do equilíbrio<sup>90</sup>, assim o universo das pessoas é regida pela «lei suprema» da reciprocidade; a Justiça segundo Proudhon transcende a significação habitual de «moral»: ela rege não só o mundo inteiro, é «a razão primeira e última do universo»<sup>91</sup>, como corresponde primariamente à ordem da consciência.

Para Marx, a evolução dialéctica da sociedade conduziria ao comunismo; a revolução social culmina, segundo Proudhon, na revolução moral. O antagonismo e a luta de classes eram a via de Marx para a superação do sistema desigualitário; esse lema é substituído, em Proudhon, por «antionomia». Com Marx, domina a aturada reflexão dos factos económicos; com Proudhon, é o normativo, o ideal, que releva. Marx fala em nome da ciência; Proudhon no da Justiça. Um é «economista-materialista, o outro «moralista-sociólogo». Tal como no socialismo proudhoniano, também «o utopismo de Antero de Quental é de essência *ética*: o socialismo toma a figura do futuro, é já o futuro que se aproxima, a nova Parusia, na medida em que exprime na ordem social a Justiça «irmã da Razão e do Amor», uma Justiça que mesmo sob o manto histórico da injustiça e da opressão é a lei imanente da Evolução»<sup>92</sup>. É certo que introduziu em Portugal a Associação Internacional dos Trabalhadores; foi mesmo, «durante uns 7 ou 8 anos, uma espécie de pequeno Lassalle»<sup>93</sup>; contudo, não é marxista. Para ele não era possível este ou aquele tipo de socialismo, desta ou daquela escola: «Mas que socialismo? o de Babeuf, o de Fourier, de Saint-Simon, desta escola, daquela seita? Não: simplesmente o da humanidade. (...) O socialismo não sai de uma escola ou de uma seita: sai do mais fundo da consciência humana, afeiçoada por três mil anos de

<sup>89</sup> *De la Justice*, IV, p. 433.

<sup>90</sup> *Ib.*, p. 284.

<sup>91</sup> *Ib.*, p. 437. Neste sentido, em vez de intitular a obra *De la Justice*..., Proudhon tinha pensado intitulá-la *De la Morale*... (cf. *Cor.* VI, pp. 175, 178); a equivalência é significativa (Cf. P. Haubmann, *La philosophie social de P.-J. Proudhon*, op. cit., p. 161).

<sup>92</sup> E. Lourenço, op. cit., p. 149. E acrescenta o autor: «É evidente que as contradições históricas do sonho socialista dos anos 80 e aos seus obstáculos normais Antero acrescentou as suas próprias e irreductíveis contradições pessoais. Mas, ao contrário de outros, assumiu-as intelectual e vitalmente até morrer delas, nelas e por causa delas» (*Ib.*, p. 152).

<sup>93</sup> Carta autobiográfica a W. Storck, *Cartas II*, p. 834.

<sup>94</sup> Sobre o livro de O. Martins, op. cit., p. 410.

<sup>84</sup> *De la Justice*, II, p. 362.

<sup>85</sup> P. Ansart, *Marx et l'anarchisme*, Paris, P.U.F., 1969, p. 257-258.

<sup>86</sup> «Portugal perante a Revolução de Espanha» (1868), *Prosas sócio-políticas*, p. 224.

<sup>87</sup> *Ib.*, p. 234.

<sup>88</sup> *Ib.*, p. 225.



progresso. Não é uma experiência; é um resultado»<sup>94</sup>. Esta uma das coordenadas do seu anteriorismo; de facto, «havendo de falar em anteriorismo, devemos explicar o que entendemos por mais este *ismo*, entre os muitos que já abundam na história da filosofia. (...) Aqui entendemos (...) as correntes e os problemas que preocuparam Antero, em sinceridade, e que são os grandes problemas dos homens em busca da verdade»<sup>95</sup>. Como defende no seu último escrito político, «cousa alguma grande e duradoura se fundou ainda no mundo senão pela moral: e, se o Socialismo tem de ser uma esplêndida realidade, só o será como um passo mais no caminho da evolução moral das sociedades»<sup>96</sup>; e, ao concluir esse seu artigo, volta-se de novo para o seu Mestre: «O grande Proudhon, depois de 30 anos de trabalho e martírio, desenganado da política das revoluções, chegava finalmente, numa das últimas páginas que escreveu, a esta conclusão: «o mundo só pela moral será libertado e salvo»».

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA