

## O Socialismo Proudhoniano na Escola Portuense\*

António Teixeira Fernandes

*"A comoção distrai e perturba: e o pensamento precisa de ter o olhar firme para ver; constante para penetrar; inflexível para julgar".*

*Antero de Quental, Cartas*

As diversas épocas históricas, longe de serem homogéneas culturalmente, são atravessadas por múltiplas correntes de pensamento. As ideias, na sua diversidade, cruzam-se no seu movimento antagónico, e se algumas são relegadas para um campo relativamente periférico, outras exercem forte influência sobre as demais. A abordagem de questões desta natureza implica o conhecimento da forma como as diversas posições intelectuais se enraízam em concretos contextos históricos. A sociologia do conhecimento tem como objectivo a análise da relação existente entre as correntes mentais e as suas respectivas situações sociais. O problema está em saber como os universos de representação se relacionam com a realidade histórico-social subjacente. Trata-se do estudo dos determinismos sociais do conhecimento e do determinismo do conhecimento sobre a realidade histórica.

A análise da influência das ideias proudhonianas na cultura portuguesa envolve um outro problema complementar do que acaba de ser referido, e que releva da sociologia da recepção cultural. O estudo desta recepção permite conhecer a modalidade como se configura a cultura nacional e como ela reage perante a influência exterior. Algumas questões se levantam no âmbito de uma tal problemática, como sejam o nível de autonomia e de especificidade da cultura nacional, o grau de permeabilidade ou de refração ao exterior, a criatividade

---

\* Comunicação apresentada ao Congresso Internacional "Pensadores Portuenses Contemporâneos", realizado de 18 a 21 de Setembro de 2001, no Centro Regional do Norte da Universidade Católica Portuguesa.

dos intelectuais portugueses no confronto com o que chega de fora, e em que medida a influência europeia amortece ou potência a criatividade, dá expressão ou faz esquecer o que é nacional.

Vários procedimentos podem ser utilizados na abordagem desta temática. Um deles consiste em atender ao modo como os próprios intelectuais caracterizam o estado cultural do país, em cada momento histórico. Em relação aos finais do século XIX e princípios do século XX, existe uma enorme coincidência, num conjunto de autores, a respeito da forma como se lê o panorama cultural da época. Eça de Queirós, entendendo que os meios burgueses de Lisboa não pensam e que se, algum dia vierem a pensar, pensarão francês, diz que, através dos caminhos de ferro que tinham aberto a Península, a intelectualidade portuguesa penetrava "n'esse mundo novo que o Norte nos arremessava aos pacotes". Tem em vista o atraso das classes burguesas em relação ao que ia acontecendo na Europa. Abúndio da Silva afirma que, "desde que começámos a conhecer o estrangeiro, dispensámo-nos de pensar e tornámo-nos em uns incorrigíveis imitadores". Almada Negreiros denuncia a tendência portuguesa para denegrir o que é nacional e para enaltecer o que é estrangeiro. Um pouco mais tarde, Raul Proença sustenta, na *Seara Nova*, que, se a política vem toda feita da Inglaterra, a cultura chega empacotada de França. Considerando a própria produção intelectual do país, Sampaio Bruno sustenta que "nunca os portugueses mostraram queda para as altas especulações philosophicas", e Teixeira de Pascoaes reconhece que "o génio lusíada é mais emotivo que intelectual"<sup>1</sup>. Estes são alguns dos intelectuais que, sucessivamente no tempo, se vão dando conta, na sua reflexividade, do trabalho mental que se desenvolve em Portugal.

Um procedimento complementar do precedente, para abordar a recepção da cultura europeia no país, é constituído pela análise interna das próprias obras produzidas. A questão necessita então de ser restringida no tempo e quanto aos seus autores. No caso concreto de Proudhon, o problema que se levanta é o do alcance ou do âmbito da recepção do seu pensamento nos meios intelectuais e nos diversos contextos sociais. Se o pensamento não se reduz a uma mera tradução, sendo sempre uma construção, com níveis diversos de representação, do mesmo modo a sua difusão não se limita a um puro procedimento mecânico. Ao

---

<sup>1</sup> Eça de Queirós, *Correspondência*, Porto, Lello e Irmão - Editores, 1978, p. 65; Eça de Queirós, *Notas Contemporâneas*, Porto, Livraria Chardron, de Lello & Irmão, 1923, pp. 329 e 330; Manuel I. Abundio da Silva, *Nacionalismo e Acção Catholica*, Porto, Casa Editora de António Figueirinhas, 1909, p. 26; Almada Negreiros, *Textos de Intervenção*, in *Obras Completas*, Vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993, pp. 39, 40 e 41; Raul Proença, *Páginas de Política*, (2.<sup>a</sup> Série, 1921-23), Lisboa, Seara Nova, 1939, p. 72; Sampaio Bruno, *A Idéa de Deus*, Porto, Livraria Chardron, 1902, pp. 1 e 21; Teixeira de Pascoaes, *A Arte de Ser português*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1991, pp. 76e77.

entrarem em Portugal, as ideias vindas do exterior são reconstruídas dentro dos quadros mentais existentes, e essa reconstrução introduz necessariamente acomodações. Silencia-se ou combate-se o que perturba as estruturas metálicas constituídas, e sublinha-se ou enaltece-se o que vai ao encontro das correntes de pensamento dominantes ou emergentes. Todo o processo de aculturação envolve uma escolha, que passa por uma rejeição e por uma adopção. Trata-se de uma questão que tem a ver com as inércias e os dinamismos próprios dos ambientes sociais e culturais da sociedade portuguesa. E a análise que ela implica, se é sociológica, não o é menos epistemológica. Conhece-se de acordo com as estruturas operativas próprias de pessoas existentes em contextos e em precisas épocas históricas. É isso que confere a devida dimensão espaço-temporal ao conhecimento. A recepção de qualquer legado cultural é feita em precisos quadros sociais e mentais. Esta última perspectiva será a adoptada na presente abordagem.

1. Situada a questão como procedimento, importa determiná-la como objecto de análise. O que se pretende considerar é a influência de Proudhon na Escola Portuense. Pedro Amorim Viana, Sampaio Bruno e Basílio Teles são autores de referência central, nomeadamente o primeiro. O seu conhecimento não pode prescindir, todavia, da recepção de Proudhon junto de outras correntes de pensamento, na medida em que este procedimento seja indispensável para se medir a especificidade da escola portuense.

Os dois termos da relação necessitam de ser devidamente esclarecidos. O primeiro consiste em saber o que torna atraente para o espírito nacional, ou para alguns dos seus intelectuais, a obra deste pensador francês. O segundo será o de conhecer o quadro mental em que se desenvolve o pensamento dos intelectuais portugueses, para se aferir a sua sensibilidade em relação a contributos de outros pensadores europeus. Existiam algumas tendências na cultura portuguesa, desde meados do século XIX, que a tornavam particularmente receptiva a algumas influências e refractária a outras.

A elucidação do primeiro enunciado passa pela apresentação do pensamento de Proudhon, nos aspectos que se tornam indispensáveis ao presente estudo.

1.1. Proudhon é um pensador francês que escreve em meados do século XIX. Uma das primeiras obras a alcançar grande difusão e nomeada - *Qu'Est-ce que la Propriété?* - é publicada em 1840. A afirmação de que "a propriedade é o roubo" corre mundo. Em 1846, vem a lume um dos seus mais consagrados livros, *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère*. E este trabalho que é considerado por Pedro Amorim Viana, na sua abordagem do

sistema de Proudhon. *Les Confessions d'un Révolutionnaire* aparece em 1849. Sucedem-se vários outros seus escritos. De destacar será o *Manuel d'un Spéculateur à la Bourse*, de 1854, dedicado à democracia industrial, um dos temas da sua particular predilecção. Talvez a sua obra mais lida e divulgada seja a *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, publicada em 1858. Trata-se de um trabalho de circunstância, mas onde o seu pensamento é objecto de um exame geral. Esta obra surge como resposta a um panfleto que um publicista da extrema direita havia lançado, em 1852, contra Proudhon. Está-se face ao seu trabalho mais volumoso, que viria a ser usado como manifesto do anti-clericalismo francês. Todos os que aí reivindicam o laicismo nele se inspiram. É uma das obras que particularmente influenciaram a Geração de 1870 em Portugal. O último livro que trabalhou foi o *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, escrito em 1965. Nele exprime as suas ideias de intelectual e de militante. O movimento operário francês transforma-o em catecismo revolucionário, acabando por ser, na época, a obra que mais circulou nos meios operários. A sua influência foi determinante em Georg Sorel e em Lénine. Estas são algumas das suas principais publicações e aquelas que adquirem maior publicidade.

A obra de Proudhon é susceptível de ser abordada de acordo com diferentes angulações e registos. Karl Marx é o primeiro autor que a tenta categorizar. Na apresentação que faz em Bruxelas, em 1847, do seu próprio livro *Misère de la Philosophie*, escrito para criticar *La Philosophie de la Misère* de Proudhon, escreve, a seu respeito, o seguinte: "Em França, ele tem o direito de ser mau economista, porque passa por ser bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser mau filósofo, porque passa por ser dos mais fortes economistas franceses. Na nossa qualidade, ao mesmo tempo, de Alemão e economista, queremos protestar contra este duplo erro". Karl Marx havia-se encontrado, em Paris, com Proudhon, em 1844. Do diálogo estabelecido entre eles, não terá resultado grande simpatia mútua. A ruptura ocorre em 1845. Ao escrever *Misère de la Philosophie*, Karl Marx revela o seu estado de irritação, estado que, segundo Georges Gurvitch, "explica os seus erros de interpretação e as incontestáveis injustiças" cometidas contra Proudhon<sup>2</sup>. A irritação aparece, desde logo, na apresentação acabada de referir. Face a um erro, não se protesta. Poderá protestar-se contra uma atitude. Um erro esclarece-se e corrige-se, e sempre mediante argumentos fundados em provas.

Se, segundo Karl Marx, Proudhon é encarado, por uns, como filósofo e, por outros, como economista, Georges Gurvitch torna mais complexa a categorização,

<sup>2</sup> Karl Marx, *Misère de la Philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 41; Georges Gurvitch, *Proudhon*, Lisboa, Edições 70, 1983, p. 11.

apontando-o como filósofo social, como sociólogo e como doutrinador social e político. Por estes três domínios se distribuem os escritos de Proudhon.

1.2. Do ponto de vista da filosofia social proudhoniana, a realidade é concebida como um mundo de infinita diversidade e em permanente movimento. O método adequado e válido para a análise deste mundo é a dialéctica. A realidade humana está envolvida num movimento dialéctico sem fim.

A principal base de ancoragem do seu pensamento é o racionalismo. A esta posição inicial, que jamais consegue superar, junta-se o pragmatismo. Na oscilação constante entre racionalismo e pragmatismo, entre movimento e equilíbrios mais ou menos instáveis, reside o seu trabalho intelectual.

Acerca-se de E. Kant na análise das antinomias contidas nos "paralogismos da razão pura", mas rejeita a sua concepção da "consciência transcendental" e das categorias *apriori*. Aproxima-se dele pela via do racionalismo, mas afasta-se em virtude do seu pragmatismo realista.

Hegelianos antes de conhecer Hegel, adopta, como procedimento de análise, a dialéctica. É Karl Marx, segundo a confissão deste, quem o inicia ao hegelianismo, durante os encontros que mantiveram em Paris em 1844. Karl Marx acusa-o depois de desconhecer inteiramente o hegelianismo. Seria de perguntar qual hegelianismo, se o da esquerda hegeliana por onde passou Karl Marx, ou se outra sua modalidade. Sabe-se que Proudhon, não se contentando com as lições de Karl Marx, terá procedido, ele mesmo e com recurso a mestres franceses, a um estudo mais aprofundado do sistema de Hegel.

Se se pode dizer que Proudhon é hegeliano antes de conhecer Hegel, é pela sua propensão para a abordagem da dialéctica da realidade. A sua dialéctica é diferente da de Hegel. Este é acusado de "*ideomania*"<sup>3</sup>, assim como os demais idealistas, recusando-se a ligação por ele estabelecida entre dialéctica e espiritualismo. A dialéctica de Proudhon é negativa e empirista. A sua oposição a Hegel não difere da que é assumida por Karl Marx, embora este o critique por não ter compreendido o hegelianismo. Tanto Proudhon como Karl Marx entendem que o método dialéctico se deve aplicar quer às ideias e doutrinas, quer às realidades sociais. Na relação que estabelecem entre ideias e realidades, ambos os autores se aproximam também na sua oposição a Hegel.

Karl Marx que, no *Diário Renano*, cita, em 1842, "os trabalhos tão profundos" de Proudhon e que lhe consagra páginas em *A Sagrada Família*, em 1845, onde diz que o seu livro *Qu'Est-ce que la Propriété?* "é o manifesto científico do proletariado francês"<sup>4</sup>, afirma, em *Misère de la Philosophie*, que Proudhon

<sup>3</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*, Paris, M. Rivière, 1923.

<sup>4</sup> Karl Marx, *A Sagrada Família*, Lisboa, Editorial Estampa, 1974, pp. 34-80.

não tem em conta o facto de que "as categorias económicas não são mais que as expressões teóricas, as abstracções das relações sociais da produção". Não terá compreendido que "os mesmos homens que estabelecem as relações sociais em conformidade com a sua produtividade material, produzem também os princípios, as ideias, as categorias, em conformidade com as suas relações sociais. Assim, estas ideias, estas categorias são tão pouco eternas como as relações que elas exprimem. Elas são *produtos históricos e transitórios*. Há um movimento contínuo de crescimento nas forças produtivas, de destruição nas relações sociais, de formação nas ideias". No seu exemplar desta obra de Karl Marx, Proudhon, à margem de tal afirmação marxiana, deixa a seguinte observação: "Mentira: é precisamente isso que eu digo. A sociedade produz as leis e os materiais da sua experiência". E acrescenta, mais adiante: "O verdadeiro sentido da obra de Marx é o seu desgosto por eu ter pensado tudo como ele e por tê-lo dito antes dele". Mais tarde, em *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, diz que as categorias do pensamento nascem da acção e devem voltar à acção, sob pena de inabilitação para o agente, significando com isso que todo o conhecimento dito *à priori* sai do trabalho e deve servir de instrumento ao trabalho, ao contrário do que pretendem afirmar a filosofia idealista e o espiritualismo religioso, que fazem da ideia uma revelação gratuita. Dá, por isso, prioridade ao trabalho sobre a especulação, e ao homem de indústria sobre a filosofia, sendo a indústria o ponto de partida da filosofia e das ciências<sup>5</sup>. Proudhon considera os idealistas, desde Platão, como "ideómanos", entre eles situando, em particular, Hegel.

O erro em que terá caído Karl Marx, assim como outros críticos do pensamento proudhoniano, consiste, segundo Georges Gurvitch, em ter estabelecido uma "confusão entre *racionalismo e idealismo*, e entre *idealismo e espiritualismo*". O racionalismo "pode ser separado tanto da tendência espiritualista (Kant), como da idealista (Descartes e Espinosa). O racionalismo das primeiras obras de Proudhon é de origem cartesiana e kantiana". Posicionando-se contra todas as formas de inatismo, rejeita os *a priori*. Em *Système des Contradictions Économiques*, apresenta uma ciência na qual nada é dado *a priori*<sup>6</sup>. As ideias são, para ele, simultaneamente, produtos e produtoras da realidade social, participando do esforço colectivo. Idêntica posição é assumida por Saint-

<sup>5</sup> Karl Marx, *Misère de la Philosophie*, pp. 118 e 119; Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie de la Misère* e Karl Marx, *Misère de la Philosophie*, Paris, Collection Anarchiste, s/d, Tomo III, pp. 253 e 260; Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, M. Rivière, 1930, Vol. III.

<sup>6</sup> Georges Gurvitch, *Proudhon*, pp. 26 e 27; Pierre-Joseph Proudhon, *Système des Contradictions Économiques*, Paris, M. Rivière, 1923, Vol. II.

Simon e Karl Marx. Desta forma, se manifesta a reacção de Proudhon contra o misticismo dominante na maioria dos filósofos sociais franceses. O seu pensamento tende para o realismo e para o pragmatismo.

Não são unicamente as ideias que se encontram em relação dialéctica, também a realidade social, que gera as ideias, está em movimento dialéctico. Hegel é acusado de ignorar a efectiva experiência humana, na sua multiplicidade e variedade. O pluralismo da vida social faz descobrir a Proudhon a complexidade dos movimentos dialécticos reais que o levam a aproximar-se do empirismo dialéctico.

Com esta concepção da realidade e do método que considera adequado à sua abordagem, Proudhon sente-se fascinado pelas antinomias<sup>7</sup>. A existência destas antinomias fá-lo procurar a diversidade do mundo, sem a sua redução a uma simples dialéctica negativa antitética. Afirmar, na verdade, que quando Fichte, Schelling e Hegel pensam deduzir o *apriori*, mais não fazem mais do que sintetizar a experiência, defendendo que a fórmula hegeliana só é uma tríade por erro do mestre, que conta três termos onde só existem dois, não se dando conta de que a antinomia não se resolve, indicando apenas uma oscilação ou um antagonismo, os únicos susceptíveis de equilíbrio. Para Proudhon, o vício de toda a filosofia hegeliana consiste em supor que a antinomia se resolve. Os dois termos que compõem a antinomia tendem sempre para o equilíbrio, que não é, em absoluto, uma síntese como Hegel a entende<sup>8</sup>. Erradamente foi, por isso, considerado como hegeliano.

O seu objectivo fundamental consiste em chegar, mediante a contradição de toda a realidade, à reconciliação universal. Apesar da sua instabilidade, as antinomias completam-se e equilibram-se no sistema que elabora. Henri Mougín, na apresentação da *Misère de la Philosophie* de Karl Marx, afirma que Proudhon procura "substituir a dialéctica hegeliana, que elimina as contradições, para quem a antítese é a negação da tese e a síntese a negação desta negação, por uma síntese conformista, onde, como diz Marx, a contradição se eterniza e chega a um equilíbrio, a um *modus vivendi* perfeitamente aceitável, a um estado de igualdade e de apoio mútuo". Karl Marx chama a Proudhon "petit-bourgeois" que não compreende a "dialéctica científica" e que, por isso, cai num socialismo conservador. Enquanto Karl Marx opta, face à contradição burguesia-proletariado, pela "solução revolucionária", em que "a síntese dialéctica, aquela onde os termos contraditórios se explicam e, depois da negação da negação, são substi-

<sup>7</sup> G. Bouglé, *La Sociologie de Proudhon*, Paris, Armand Colin, 1911; Georges Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 127-153.

<sup>8</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Volumes I e II.

tuídos pela sociedade colectivista e sem classes. O pequeno-burguês Proudhon opta pelo equilíbrio, o apoio mútuo dos termos antagónicos: não há impossibilidade da burguesia, mas equilíbrio obtido pela colaboração de classe". Como expressamente afirma Karl Marx, "o livro de Proudhon não era mais do que o código do socialismo dos pequeno-burgueses"<sup>9</sup>. Compreende-se que Proudhon tenha sido colocado, deste modo, entre os socialistas utópicos.

Se Proudhon se preocupa inicialmente com a "razão dialéctica", não cuida suficientemente da "dialéctica da razão", não dando, conseqüentemente, a devida importância às relações dialécticas da razão com a realidade. Daí resulta, a demasiada relevância por ele atribuída ao método dialéctico, e pouca ao movimento dialéctico da própria realidade social. Como sustenta Georges Gurvitch, "a "dialéctica da razão", ao tornar-se cada vez mais a dialéctica da experiência, faz com que a "razão dialéctica" se refugie então na inflação das antinomias"<sup>10</sup>. A orientação pragmática da sua filosofia social acentua-se em obras posteriores. O regime terciário hegeliano é decididamente posto de lado.

De acordo com esta perspectiva, o único método válido será o da dialéctica antitética, método que acaba por repudiar as sínteses. A sua preocupação principal é a da busca do equilíbrio dos contrários, que jamais faz desaparecer a contradição, na medida em que se entra num balanciamento. Proudhon é partidário de uma dialéctica que é, antes de mais, dialéctica do movimento da realidade social. Esta realidade está envolvida num movimento dialéctico de totalização. O antagonismo tem como finalidade a produção de uma ordem sempre superior, de um aperfeiçoamento sem fim<sup>11</sup>. Deste modo se distancia quer de Hegel quer de Karl Marx. As suas dialécticas estão longe de ser coincidentes.

1.3. Utilizando um tal método, procede à elaboração de uma doutrina social e política. Proudhon pretende desenvolver, no seu *Prémier Mémoire sur la Propriété*, um "socialismo científico", expressão que Karl Marx irá depois usar contra ele. Observe-se, ainda que de passagem, que é bastante ténue a linha de demarcação entre socialismo científico e utópico. Se Karl Marx denomina Proudhon de "utopista pequeno-burguês", este considera aquele como "utopista".

A sociedade, na sua totalidade, produz-se a si mesma pelo trabalho. Em seu entender, a unidade constitutiva da sociedade é a oficina e não a família. O homem é, através do trabalho, um demiurgo, mas quando este se exerce em subjugação e em alienação degenera em sofrimento. O trabalho é, ao mesmo tempo, princípio de felicidade e princípio de servidão e de embrutecimento. O objectivo

<sup>9</sup> Henri Mougín, "Avant-propos" a Karl Marx, *Misère de la Philosophie*, pp. 12, 13, 14 e 15; Karl Marx, "Lettre à J.-B. Schweitzer", in *Misère de la Philosophie*, pp. 185 e 188.

<sup>10</sup> Georges Gurvitch, *Proudhon*, pp. 20 e 29.

<sup>11</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la Paix*, Paris, M. Rivière, 1927.

da revolução social, ao instituir a auto-gestão como fundamento da democracia industrial, seria o de pôr fim ao estado de opressão. Este trabalho da sociedade sobre si mesma orienta-se harmoniosamente no sentido de uma dupla finalidade. Na sua obra *Philosophie du Progrès*, escrita em 1853, afirma que a teoria do progresso é a via da liberdade, não havendo salvação a não ser na inovação e no movimento<sup>12</sup>. O progresso é, para ele, o caminho da liberdade.

Neste aspecto, se distancia igualmente de Hegel, para quem, segundo Proudhon, não haverá nenhum papel para a liberdade no seu sistema e, conseqüentemente, nenhum progresso, uma vez que chama liberdade ao movimento do espírito e necessidade ao movimento da natureza. A mais elevada liberdade e a maior independência do homem consistirão em saber-se determinado pela ideia absoluta, o que equivale a dizer que a mais elevada liberdade política consiste em ser-se governado pelo poder absoluto. No entender de Proudhon, a sociedade progride pelo trabalho, pela ciência e pelo direito. O progresso consiste na libertação indefinida de toda a fatalidade, sendo, acima de tudo, um fenómeno de ordem moral<sup>13</sup>. É um esforço de libertação das contingências da existência. Pelo trabalho e pela desalienação de toda a sociedade, a começar pela do proletariado, se tornam, além disso, mais eficazes as ideias e o saber. É evidente, neste aspecto, o encontro da sua visão com o pensamento marxiano.

Se Proudhon sustenta que o trabalho, a ocupação, ou a lei não podem criar a propriedade, porque "*a propriedade é o roubo*", é, no entanto, contra o coletivismo centralizador e estatal, distanciando-se, deste modo, de Louis Blanc e de Fourier. A estatização criará, segundo ele, servidão e opressão. A via que conduz ao socialismo passa pela tomada de consciência da classe proletária e pelo crescimento da sua energia revolucionária. A classe burguesa irá perdendo a sua função social, à medida que o capitalismo entrar na sua fase organizada. O socialismo é, para ele, a doutrina do equilíbrio, da conciliação universal, com ataque ao antagonismo geral<sup>14</sup>. Nestes dois aspectos, os pensamentos proudhoniano e marxiano encontram-se perfeitamente.

Proudhon revela-se, porém, bem mais revolucionário do que Karl Marx, atribuindo uma maior importância à iniciativa criadora dos operários. O espontaneísmo é, para ele, a força capaz de romper e de dominar os determinismos sociais. Porque espontânea, a prática revolucionária aparece bastante imprecisa.

<sup>12</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Système des Contradictions Économiques*, Volumes I e II; *Philosophie du Progrès*, Paris, M. Rivière, 1946; *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Vol. III.

<sup>13</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Volumes III e IV,

<sup>14</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'Est-ce que la Propriété?*, Paris, M. Rivière, 1840; Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Vol. IV.

Embora em alguns textos apele ao direito à greve, esta é repudiada e tida como união não desejável. Defende que não se deve conceder aos trabalhadores o direito à coligação e à greve, porque sustenta que a livre concorrência é a forma de garantir melhor o justo salário. Advoga, contudo, a separação, e mesmo a cisão, entre proletariado e burguesia. Aquele deve criar espontânea e autonomamente as suas instituições, como sejam as companhias operárias. Em *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, de 1849, revela muitas aproximações com o *Manifesto da Partido Comunista*, ao afirmar que a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores. A democracia industrial poria assim termo ao capitalismo. Haveria uma revolução social que estabeleceria um colectivismo descentralizado. É, neste aspecto, menos realista do que Karl Marx, porque tende a exagerar a fraqueza e a desordem da classe burguesa.

Para se chegar ao socialismo é necessário que o proletariado tome o poder político de forma a demolir a burguesia e o Estado. A tomada do poder exige a conjugação da economia e da política e a organização do partido político proletário. Não pensa, contudo, na estatização. Sonha-se antes com o advento de um colectivismo pluralista e descentralizado, em que os operários seriam convertidos em co-proprietários. A propriedade seria socializada e submetida ao direito e à justiça. Uma vez expurgada dos seus abusos, daria origem a uma propriedade federativa, a uma co-propriedade usada em comum.

Teórico da democracia industrial, antevê, na sociedade do futuro, a realização de uma anarquia política. Através do que se viria a chamar, mais tarde, autogestão operária, se chegaria a uma "*federação agrícola-industrial*". Em seu entender, "só a federação pode satisfazer as necessidades e os direitos das classes trabalhadoras", pois "um povo confederado é um povo organizado para a paz". Assim sintetiza o seu pensamento: "Todas as minhas ideias económicas, elaboradas ao longo de vinte anos, podem resumir-se nestas três palavras: *Federação agrícola-industrial*. Todas as minhas perspectivas políticas se reduzem a uma fórmula semelhante: *Federação política ou Descentralização*". Consequentemente e "em resumo, quem diz liberdade diz federação, ou não diz nada; Quem diz república, diz federação ou não diz nada; Quem diz socialismo, diz federação, ou ainda não diz nada". O futuro estará do lado do federalismo, e de uma "*federação progressiva*". O sistema federativo será "aplicável a todas as nações e a todas as épocas, pois a humanidade é progressiva em todas as suas gerações e em todas as suas raças" e a "política da federação é por excelência a política do progresso". De acordo com esta perspectiva, sustenta que "o século

XX abrirá a era das federações"<sup>15</sup>. O sistema federativo não é mais do que a realização dos equilíbrios que ele buscava, mediante a utilização da sua dialéctica. O equilíbrio entre a unidade da sociedade global e a multiplicidade dos agrupamentos sociais, entre os grupos e os indivíduos, entre a autoridade e a liberdade é o que ele chama sistema federativo.

Somente deste modo se realizará o sonho da anarquia política. O homem procura a justiça na igualdade, assim como a sociedade busca a ordem na anarquia, uma vez que o governo do homem pelo homem não é mais do que opressão. A perfeição da sociedade encontrar-se-á na união da ordem com a anarquia. Diz mesmo que abolição da exploração do homem pelo homem e abolição do governo pelo homem são uma só e mesma proposição<sup>16</sup> Tal anarquia é susceptível de oferecer uma garantia contra qualquer forma de autoritarismo, económica ou política. Ela realiza-se no federalismo económico e político. A igualdade económica e a igualdade política deviam ser alcançadas simultaneamente, de contrário, negada uma, a outra tenderia a reaparecer. Não se advoga, todavia, o recurso à força e à violência, mas ao direito. Mas não se aceitando a revolução violenta, também se desdenha do sufrágio universal.

Com o federalismo político, seria eliminada a razão de Estado e introduzido o domínio do direito. Haveria uma descentralização dos serviços públicos, seria limitado o poder central e revigorados os poderes locais e particulares. Uma confederação devia ser composta por grupos locais. A nível dos Estados, pensa Proudhon que "a Europa será ainda demasiado grande para uma confederação única: só poderá formar uma confederação de confederações"<sup>17</sup>. Desta forma entende, em meados do século XIX, o futuro da Europa e o processo da sua unificação.

Do ponto de vista da doutrina social e política, não se defende um reformismo, mas um processo revolucionário bastante extremista. Proudhon alimenta um vivo desprezo pela burguesia e entende que ela chegou ao seu fim. Qualquer que seja a consciência que disso possa ter, o papel da burguesia chegou ao seu termo e não pode renascer. A revolução, com a democratização que traz consigo, produz a democracia industrial, à qual deve suceder a democracia operária. Mas assume-se mais como doutrinador do que como político activo, embora também o tenha sido. Sustenta, nos seus *Carnets*, que "fazer política é

---

<sup>5</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Du Príncipe Fédératif et de la Necessite de Reconstitution du Parti de la Révolution*, Paris, Éditions Romillat, 1999, pp. 123, 155, 157, 160, 165, 166, 173, 174 e 177. R-J. Proudhon, *Do Princípio Federativo e da Necessidade de Reconstruir o Partido da Revolução*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, p. 106.

<sup>6</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'Est-ce que la Propriété?; Polemique contre Louis Blanc et Pierre Leroux*, Paris, M. Rivière, 1849-1850.

<sup>7</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Du Príncipe du Fédératif*, p. 130.

lavar as mãos na lama". Mostra-se, contudo, intransigente em questões em que Karl Marx tende a contemporizar. Georges Sorel irá, depois, juntar à doutrina do sindicalismo revolucionário de Proudhon, a ideia de *mito* e, uma vez associados, influenciarão decididamente Lénine<sup>18</sup>. A ideia de progresso seria substituída pela de revolução contínua, sem sucessos assegurados. O progresso consistiria na capacidade de promover o máximo de liberdade de acção revolucionária. A desalienação do trabalho realizar-se-ia através de sucessivas revoluções. A tese fundamental de Proudhon é, assim, a de um colectivismo descentralizado, fundado na co-propriedade e na autogestão. Idêntico federalismo é preconizado para a formação e funcionamento do Estado.

1.4. A sociologia é designada pela expressão de ciência social. A sociedade seria constituída por forças colectivas irredutíveis às forças individuais. Proudhon interessa-se pela sociologia das classes sociais e pela sua luta. A organização das forças sociais dá origem ao poder económico, social ou político. Atribui um papel relevante ao direito, factor capaz de equilibrar os conflitos criados pelas forças colectivas. A realidade social é constituída por forças colectivas e por regulações sociais. Estas, actuando sobre aquelas, conseguem realizar a justiça social. Proudhon mostra-se, no entanto, indeciso em relação ao destino das classes sociais. Na sociedade futura, subsistirá, segundo ele, o pluralismo dos grupos sociais. Não é muito relevante o desenvolvimento que Proudhon dá ao que se veio a chamar sociologia. A sua concepção da ciência social, por outro lado, nenhum ou pouco impacto teve na cultura portuguesa.

2. O sistema de Proudhon é constituído por diversas dimensões, podendo cada uma delas ser particularmente sensível às correntes de ideias que dominavam no país. Uma sociologia da recepção cultural deve atender aos dois aspectos da relação: ao que é produzido no exterior e ao que é recebido internamente. O que é recebido toma a forma do recipiente. A cultura portuguesa da época - e o mesmo poderá dizer-se do que ocorre hoje em dia - baliza os conteúdos e a significação do que chega. A questão que se levanta é a de saber qual a recepção que foi dada ao pensamento de Proudhon no século XIX em Portugal e, nomeadamente, na Escola Portuense.

O saber como o pensamento de Proudhon foi recebido no contexto nacional é a questão que agora se levanta. Particular atenção lhe foi dado pela Escola Portuense. Se Pedro Amorim Viana não pode ser considerado como o introdutor do socialismo em Portugal, foi, pelo menos, o primeiro a tratar formalmente da obra de Proudhon. Este pensador francês era demasiado intelectual para poder

<sup>18</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *De La Capacité des Classes Ouvrières*, Paris, M. Rivière, 1924.; Georges Sorel, *Rflexions sur La Violence*, Paris, Slatkine, 1981.

desempenhar um papel de grande relevância, quer entre as massas populares que despertavam para as reivindicações e que se aproximavam do socialismo, quer entre os políticos avessos a grandes intelectualidades, contentando-se com contributos mais acessíveis e pragmáticos. Entre os intelectuais, as razões da sua aceitação ou recusa eram de outra natureza. Prendiam-se com o "sistema" de pensamento português dominante na época, que tendia a filtrar os contributos vindos do exterior. A análise de Pedro Amorim Viana da obra de Proudhon manifesta conhecimento do pensador francês e um certo rigor na análise da sua doutrina.

O pensador portuense faz a análise do *Système des Contradictions Économiques*, em 1852, seis anos após o seu aparecimento em França, na revista portuense *A Península*. Nas longas páginas que escreve sobre o pensamento de Proudhon, revela conhecer ainda *Qu'Est-ce que La Propriété?*, que havia sido publicada em 1840. A abordagem dos textos de Pedro Amorim Viana dedicados a Proudhon permite discernir o que, para a Escola Portuense, é importante em tal obra, assim como os quadros em que se contém tal recepção.

Começa por reconhecer que "Proudhon é incontestavelmente uma das mais poderosas inteligências que nestes últimos tempos se tem distinguido em França". Mostra ter conhecimento do "tom acrimonioso dos que o pretendem combater" e da "tyrannia" que o poder político procura sobre ele exercer. A reacção que desperta, em seu entender, prova, à evidência, "n'uns impotência de refutar suas doutrinas, n'outros receio que ellas se comprehendam e vulgarisem". Os inimigos de Proudhon, do mesmo modo que os seus admiradores, limitar-se-ão a censurá-lo ou a apoiá-lo, sem se darem ao trabalho de discernir "os princípios sobre que este escriptor baseia as suas asserções". Há quem veja nele um "transfuga para o campo da burguezia", na medida em que critica duramente os socialistas franceses do seu tempo, como Fourier e Louis Blanc. Os economistas burgueses, esses tendem a ver nele um "ridículo visionário". O sistema de Proudhon não aparece também, para Pedro Amorim Viana, como algo inatacável. Por vezes, "mostra-se exagerado e contradictorio" e "com frequência injusto para com os escriptores de que se devera considerar discípulo"<sup>19</sup>. Este pensador francês, apesar dos contrastes da sua obra, não deixa de o seduzir fortemente, levando-o a abordar a sua doutrina.

2.1. O que, antes de mais, prende a atenção de Pedro Amorim Viana é o "intrincado labyrintho da dialéctica de Proudhon". Procurando penetrar nesse labirinto, vai "até o recinto onde repousam esses princípios", descobrindo aí "uma intelligencia desenvolvendo-se regularmente, recebendo as influencias das

<sup>19</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 1, 8-1-1852, p. 3 e 5.

idêas contemporâneas e dirigindo-as logicamente a um fim"<sup>20</sup>. Pretende, assim, situar o sistema de pensamento proudhoniano, nas suas coordenadas principais.

Dois tendências, em seu entender, marcam esse sistema: "o materialismo ou propensão a analisar o facto puramente extenso e sensível"; e "o espiritualismo e mysticismo - ou tendência a elevar-se acima da apparencia e a penetrar nas regiões invisíveis e intellectuais, a relação metaphisica das idêas"<sup>21</sup>. Se Pedro Amorim Viana distingue entre estas duas orientações, é para sublinhar a segunda, ângulo sob o qual sujeita à crítica a obra proudhoniana. É de acordo com esta perspectiva que ajuíza da injustiça que o autor francês comete em relação a escriptores de que se deveria considerar discípulo.

Não é da mera observação externa dos factos que se ocupa Pedro Amorim Viana. Não alimenta qualquer interesse pelo positivismo, pensando que "um génio como o de Proudhon não podia contentar-se com tão acanhada sciencia". A grande intellectualidade portuguesa era refractária ao positivismo, embora este venha posteriormente a exercer forte influênciã em alguns meios sociais. Situando-se nessa mesma corrente de ideias, Pedro Amorim Viana lembra que o pensador francês, imbuindo-se de um lirismo oriental, "se familiarisara com os monumentos das antigas religiões". A sua intelligênciã fora-se mesmo "progressivamente elevando ao espiritualismo". A filosofia orientara-o para o materialismo e para o espiritualismo. Como estas duas tendências não podiam "operar efficazmente nas suas doutrinas posteriores", defende que "o elemento espiritualista foi nelle corroborado e fortalecido pelas idêas de Victor Cousin". Terá sido a influênciã deste filósofo francês que "esclareceu e aperfeiçoou as tendências espiritualistas do socialista moderno". Não atribui, todavia, a tal escola grande mérito, admitindo que os seus contributos terão sido bastante diminutos. Na verdade, "esta eschola só poderia servir de excitar no espírito de Proudhon a tendência para o espiritualismo, mas só no seu estado instinctivo e de mysticismo"<sup>22</sup>. Pedro Amorim Viana reconhece que Proudhon "censura e refuta" Victor Cousin, mas o seu pensamento não deixa de dimanar dele. O espiritualismo será o ar que respira Proudhon ainda que não o queira aceitar.

Ao lado do espiritualismo, há, em Proudhon, uma tendência materialista. Este materialismo vem-lhe das ciências naturais, expresso nos enciclopedistas, em Saint-Simon e sobretudo em Augusto Comte, e é accionado pelo cultivo do método experimental. Não só concordará com a doutrina de Auguste Comte, mas copiará ainda algumas das orientações seguidas por essa doutrina, elogian-

<sup>20</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 1, 8-1-1852, pp. 3 e 4.

<sup>21</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 2, 15-1-1852, pp. 14 e 15.

<sup>22</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 2, 15-1-1852, pp. 14 e 15; n.º 3, 23-1-1852, p. 25.

do-as, indo ao ponto de se opor aos antigos espiritualistas. Proudhon pretenderá, na leitura que dele faz Pedro Amorim Viana, fundir essas duas orientações - de espiritualismo e de materialismo -, tentando harmonizá-las entre si. Por esta via, terá "chegado ao estado intellectual a que a philosophia allemã foi encaminhada pela lógica antinômica de Hegel. A antinomia, com effeito, não é senão, como confessa Proudhon, a synthese da observação externa e do methodo syllogistico ou cartesiano". Proudhon terá sido conduzido à Alemanha "pelas influencias do seu próprio paiz"<sup>23</sup>. Pela sua lógica interna e mediante as diversas influências recebidas no contexto da filosofia francesa da época, Proudhon terá chegado a um sistema que o aproxima da filosofia alemã.

No esforço de situar o sistema proudhoniano, se revela o quadro de pensamento da filosofia deste filósofo da Escola Portuense. A filosofia do pensador francês é vazada dentro de categorias de pensamento nacional. Pedro Amorim Viana lê-o a partir de Kant e Hegel, e não a partir da observação das transformações em curso nas sociedades europeias, como era o ponto de vista de Proudhon. Não parece, por isso, dar-se conta de que este adopta um racionalismo que se distingue claramente tanto do idealismo como do espiritualismo. O racionalismo próprio das primeiras obras de Proudhon é de origem cartesiana e, em certa medida, kantiana. Mesmo em relação ao racionalismo kantiano, há grande distanciamento, na medida em que dele é rejeitada a consciência transcendental e as categorias *a priori*. Mas, embora Pedro Amorim Viana diga que "Proudhon rejeita os juizos synthetics"<sup>24</sup>, não parece revelar-se muito crítico em relação à teoria do conhecimento subjacente à obra de Proudhon. O sujeito kantiano era rico de formas *a priori* que Proudhon rejeita.

Terá de ser necessariamente contrária tanto ao idealismo como ao espiritualismo uma concepção filosófica que defende que as expressões teóricas não são mais do que abstrações das relações sociais. Nem mesmo Karl Marx, na crítica que faz ao *Système des Contradictions Économiques* de Proudhon, se apercebe, de forma suficiente, de que Proudhon considera os idealistas como "ideómanos". Para o filósofo francês, como aliás para o pensamento marxiano, as ideias e as categorias de conhecimento são produtos mentais. São os homens que, estabelecendo certas relações sociais, produzem, em conformidade com essas relações, ideias e categorias mentais. Conservando uma posição racionalista, Proudhon afasta-se contudo do idealismo e do espiritualismo. Seduzido pelo "génio" de Proudhon, Pedro Amorim Viana procura nele o que porventura nele não se encontra, parecendo ver o que apenas quer ver.

<sup>23</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 3, 23-1-1852, pp. 25 e 26.

<sup>24</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 17, 8-V-1852, p. 204.

Onde estaria o erro de Proudhon? Segundo Pedro Amorim Viana, "não ha classificação racional sem um principio superior, que se impregne, e encarne nos individuos que se pretendem ordenar". Desde que ele procura "completar a razão pela experiência", cai "no mais torpe e grosseiro nominalismo". A sua lógica conduzi-lo-á a uma metafísica própria: "O Deus de Proudhon não será o ser absoluto, será o infinito, a primeira phase da evolução da ideia, a antithese do ser finito, que se revela no senso comum". Uma vez que é "o ser infinito a antithese do ser finito, Deus e o homem apparecerão como dous rivaes, como dous inconciliáveis inimigos, que disputarão sem cessar o domínio do universo". O pragmatismo e o positivismo levam-no a afastar-se tanto de um como de outro sistema de pensamento. Se Deus é, para Pedro Amorim Viana, um postulado, uma exigência racional, para Proudhon, não o será. No primeiro, "a unidade e harmonia do todo não se mantém em a nossa consciência senão pelo sentimento confuso de um Deus que o regule e o governe". No segundo, "a vida humanitária é regulada por leis indestructiveis e fataes"<sup>25</sup>. A identidade dos mundos intelectual e sensível, que Pedro Amorim Viana encontra no sistema de Proudhon, não a vê por este suficientemente demonstrada, nem os meios de que dispõe permitiriam tal demonstração,

Aquilo de que se dá conta Pedro Amorim Viana é de que se estava em vias de se passar de uma época em que "domina a crença religiosa, e a autoridade governamental" a uma outra em que "sobresae o scepticismo, a liberdade e a anarquia". Esta passagem reflectir-se-á naturalmente "no mundo das ideias, nos systemas de philosophia"<sup>26</sup>. Deus, o universo e o conhecimento *apriori* cederiam o seu lugar ao cepticismo, ao fenómeno exterior e à ideia individual.

2.2. Segundo Pedro Amorim Viana, Proudhon "pouco conheceu de Kant e Hegel quando teve as primeiras idéas do seu systema". Será então hegeliano antes de conhecer verdadeiramente Hegel mais pela linguagem, do que pela assunção da dialéctica hegeliana. Fazendo aproximar Proudhon da lógica antinómica de Hegel, Pedro Amorim Viana tende a torná-lo discípulo deste filósofo alemão. Com a obra *Système des Contradictions Économiques*, Proudhon passa a ser considerado como hegeliano. Do ponto de vista metodológico, Proudhon confronta-se com duas tendências de espírito. Por um lado, admite a antinomia como instrumento dialéctico, colocando-se na esteira de Hegel, e, por outro, introduz a *série* no seu sistema, associando-se ao positivismo de Auguste Comte e de Littré. Pedro Amorim Viana afirma que "Proudhon viu claramente a tendência da lógica antinómica a reunir em um todo mais completo o empirismo

<sup>25</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 17, 8-V-1852, pp. 204, 205 e 206.

<sup>26</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 15, 23-IV-1852, p. 175.

da indução, e a abstracção da demonstração *a priori*; mas desconheceu totalmente o caracter de generalidade, e de absoluto que tem em si a antinomia. A antinomia não é já aqui um sentimento confuso e indefinido da unidade do universo; é, como a outra phase da idêa, uma intuição puramente individual". Haveria em Proudhon um modo erróneo de conceber a lógica moderna, que o levaria a conclusões inaceitáveis. A ciência não seria mais do que "a organização do senso commum, a producção da dialéctica, isto é, a determinação da marcha que segue o *espírito, para atingir uma idêa*, atravez das idêas que lhe são intermédias"<sup>27</sup>. Mas então como situar filosoficamente os escritos de Proudhon?

Tentando considerar a obra no seu todo, Pedro Amorim Viana, quando fala de "Proudhon hegeliano como é", vê-o e analisa-o como discípulo de Hegel. Mas se Proudhon se distancia de Kant, não menos se afasta de Hegel. De acordo com o filósofo portuense, a natureza aparece no espírito de Proudhon "como uma serie de evoluções fataes e contrarias que a experiência e o estudo iam gradualmente manifestando à nossa razão e a cujo conhecimento completo obstava a hypothese irracional de um Deus, o qual, a principio necessário, tinha de ir pelo progresso successivo da humanidade, desaparecendo pouco a pouco do governo do mundo". No entender de Pedro Amorim Viana, Proudhon seguindo "a lógica antinómica de Hegel devia não desprezar a experiência, mas tentar explicai'-a e racionalizai'-a, procurando descobrir nela o ideal que o seu espírito antevira"<sup>28</sup>. Na verdade, Proudhon não entende a dialéctica à maneira de Hegel. Embora racionalista, a sua dialéctica não é a do espírito, mas a da realidade. Liga o pragmatismo à dialéctica, como Karl Marx associa a dialéctica à prática social. A sociedade produz-se a si mesma e compreende-se no processo da sua produção. O Prometeu desta produção, no regime capitalista, será a classe operária. A dialéctica é, antes de mais, uma dialéctica do trabalho, da sua actual alienação e da sua futura desalienação.

A dialéctica de Proudhon aproxima-se do positivismo. O movimento dialéctico começa por ser o movimento da própria realidade social. Só num segundo tempo é que se constitui em método susceptível de seguir e analisar o movimento da realidade. As antinomias, por outro lado, completam-se e equilibram-se, sem nunca alcançarem a síntese. O seu pensamento orienta-se para uma reconciliação universal.

Proudhon não terá sido, por isso, hegeliano. Usando a terminologia do filósofo alemão, induz em equívoco, fazendo crer que adopta a sua dialéctica. Não o é na primeira fase da sua produção intelectual, porque o desconhece em grande

<sup>27</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 3, 23-I-1852, p. 26; n.º 17, 8-V-1852, p. 204.

<sup>28</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 26, 15-VII-1852, p. 305; n.º 27, 23-VII-1852, p. 324; n.º 30, 15-VIII-1852, p. 360.

parte. Iniciado depois ao hegelianismo, demarca-se claramente dele. Trata-se de uma outra dialéctica, que não se confunde nem com a que era seguida pela esquerda hegeliana, nem por outras correntes do mesmo pensamento, nem pela doutrina marxiana.

Tenha-se presente que Pedro Amorim Viana parece revelar, nos artigos em análise, um maior conhecimento de Kant do que de Hegel, ou uma maior aproximação do primeiro do que do segundo, embora Sampaio Bruno considere *A Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* como "um livro cheio de Schleiermacher e Hegel"<sup>29</sup>. É assim introduzida uma releitura do pensamento de Pedro Amorim Viana à luz das ideias predominantes em época ulterior. Este havia sido particularmente influenciado por Platão, Spinoza, Kant e Leibnitz. Parece falar-se mais do distanciamento de Proudhon do pensamento de Kant do que da dialéctica de Hegel. E quando se critica Proudhon nestes domínios, será mais a partir de autores como Victor Cousin e R. Leroux do que dos próprios filósofos alemães.

2.3. O sistema de pensamento e a dialéctica são postos, por Proudhon, ao serviço da análise da realidade económica e social. O pensador francês não se terá, de facto, restringido "às especulações metaphysicas", mas "applica estas doutrinas à economia política e pretende dar-lhe assim um character científico e racional". No entender de Pedro Amorim Viana, "é nisso que consiste a sua verdadeira missão, e o seu maior padrão de glória". Dotado de uma "intelligencia investigadora", terá tentado "dar à economia política um método científico e racional". Não será, contudo, pioneiro em tal propósito, pois já, antes dele, R. Leroux terá tido idêntica preocupação. Mas, "se o systema das contradicções económicas não é uma verdadeira philosophia da economia política, é pelo menos um esboço imperfeito, que a posteridade ha-de melhorar". O procedimento dialéctico de Proudhon, uma vez aplicado à economia, permitirá "mostrar no phenomeno da troca o valor da utilidade e o valor permutável em um eterno conflicto"<sup>30</sup>. A análise desenvolvida por Pedro Amorim Viana procura pôr a claro, ao mesmo tempo, os aspectos erróneos e os contributos do sistema proudhoniano.

A grande questão com que se defronta a sociedade industrial em processo de desenvolvimento no século XIX é a da divisão do trabalho, fenómeno portador de benefícios e de malefícios para o homem, segundo as abordagens que sobre ela eram feitas, por autores como Adam Smith e Alexis de Tocqueville. Na divisão do trabalho, se consubstancia a luta do homem contra a natureza. A

<sup>29</sup> Sampaio Bruno, *A Idéa de Deus*, Porto, Livraria Chardron, 1902, p. LIV.

<sup>30</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 3, 23-1-1852, p. 26; n.º 15, 23-IV-1852, p. 175; n.º 17,

vitória vem-lhe da utilização da máquina. Segundo Pedro Amorim Viana, "a divisão do trabalho é a especialização do operário, a máquina a razão que se liberta; a concorrência é a acção, o monopólio o prémio da actividade do talento, a glorificação do génio"<sup>31</sup>. Trata-se também de duas fases na evolução da actividade laborai, a primeira imoral, porque incompleta, a segunda, a das máquinas, mais completa do que a primeira, fará desaparecer todos os males resultantes da divisão do trabalho.

Proudhon vê na divisão do trabalho uma antinomia constituída pelos males que acarreta para os homens. Pedro Amorim Viana pensa, no entanto, que Proudhon, ao considerar essa antinomia como uma ideia particular, caiu num erro, porque "essa ideia não é senão o resultado da comparação da ideia d'essa divisão, considerada pelo lado puramente económico com uma ideia universal - a do destino da sociedade, a ideia do universo, a de Deus que brilha confusamente no sentimento moral do homem". Dissociando a ideia de divisão do trabalho da antinomia da alienação/desalienação, o pensador portuense liga-a a um processo mais profundo e mais vasto do destino da sociedade sob o olhar de Deus. Em seu entender, "as duas épocas, cada uma a expressão incompleta do ideal da sociedade, só differem em um atributo que reunindo-se à primeira transformá-la-ha na segunda". Para ele, "que é a divisão do trabalho senão a concepção imperfeita de uma máquina?"<sup>32</sup>. Tenta encontrar uma conciliação para a divisão do trabalho por entre os que denunciam os seus males e os que enaltecem as suas virtualidades. É sublinhada a antinomia da máquina, enquanto diminuição do esforço do trabalhador e desenvolvimento da servidão do assalariado.

Da análise do trabalho, se passa à concepção do poder. Desde que se conceba a organização do trabalho como o fim da sociedade, está-se "em pleno socialismo, em plena utopia se se pretender criar um mecanismo governamental, que tenha em si capacidade de produzir essa organização". É que "na divisão do trabalho ha um senhor que ordena, servos que obedecem e trabalham em silêncio e se alimentam parcamente com os salários que o seu dono lhes fornece". Pedro Amorim Viana apercebe-se bem do seu carácter autoritário. Ao contrário do "contracto frio e egoistico", como o tinha pensado Jean-Jacques Rousseau, o Estado em Proudhon, como o vê Pedro Amorim Viana, aparece "na figura d'um guerreiro generoso, de um propheta inspirado, de um verdadeiro enviado de Deus. É a primeira vez que a sociedade considera assim a sua própria imagem, é a primeira vez que delega os seus poderes num só homem, e que reveste da

---

V-1852, p. 206; n.º 30, 15-VIII-1852, p. 360.

<sup>31</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 47, 23-XII-1852, p. 566.

<sup>32</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 26, 15-VII-1852, p. 307.

sagrada missão de lhe revelar o justo, de ser o intérprete da vontade dos céus. É a primeira vez que o cobre da purpura sagrada e lhe colloca na cabeça a coroa augusta dos reis"<sup>33</sup>. A imagem do poder concentrado, do poder totalitário, adquire toda a sua grandeza diante de Pedro Amorim Viana. Assim tende a ver o Estado, num regime socialista.

A própria economia política é sujeita a uma análise crítica. Nas "escolas rivaes" ao tempo - liberalismo e socialismo -, se encarnam duas tendências, uma de liberdade, outra de autoridade. Segundo ele, "a economia política é a rotina e a tradição; o socialismo a utopia, aspiração sublime mas indefinida e condemnada a nunca se realizar". Mas se o socialismo é uma utopia, a economia política "não é uma sciencia de observação. Os raciocínios que emprega são meramente deductivos", faltando-lhe "um carácter racional". Por outro lado, "aspira à liberdade illimitada e, por tanto, à anarquia e à arbitrariedade". Na crítica que dirige à economia política, passa em revista, Ricardo, Say, Rossi, Miei, Adam Smith e Malthus. Porque empíricas, tais escolas são "timidas e inconsequentes", dado que o modo como procedem não é lógico nem racional. Terão mesmo "horror da lógica e da deducção consequente"<sup>34</sup>. A economia política, tal como era praticada pela escola inglesa e continental, não obedeceria a critérios epistemológicos de conhecimento científico.

Mas a crítica não fica por aí. Para além de ser "tão utopista como o próprio socialismo", a economia política põe de lado a religião, as belas-artes e a caridade. Contrariando essas suas pretensões, Pedro Amorim Viana afirma que "a religião e as bellas artes não poderão nunca conformar-se com abdicarem a influencia que exercem sobre as instituições dos povos. E a abnegação, a caridade e o heroismo não desaparecerão da terra ao aceno do individualismo moderno". O seu carácter utópico está em suporem que "no indivíduo o calculo e a razão suffocam completamente as ilusões da ignorância e as velleidades das paixões". Pedro Amorim Viana aproveita a ocasião para expender a sua doutrina acerca das funções sociais do génio criativo. Posicionando-se contra o individualismo economicista, afirma que "o homem não nasceu para si só; a sociedade tem direito a fruir dos seus talentos e das suas faculdades inventivas". Na verdade, "o génio não deve limitar a sua missão a felicitar um indivíduo: a sua acção deve estender-se benéfica a todo o corpo social. O génio não deve, não pode ter em mira um mero ganho sórdido e material; a sua ambição deve consistir principalmente em conquistar um nome glorioso, que sirva de incentivo aos vindouros e o torne para elles objecto de respeito e gratidão"<sup>35</sup>. Desenvolvendo uma concep-

<sup>33</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 47, 23-XII-1852, p. 565 e 566.

<sup>34</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 27, 23-VII-1852, p. 324 e 325.

<sup>35</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 27, 23-VII-1852, pp. 325 e 326; n.º 32, 31-VIII-1852, p.

ção elitista e emblemática da cultura, não deixa de apontar o seu verdadeiro sentido e alcance, que não difere muito de algumas actuais teorias da justiça. A economia política, fundada na indução e no individualismo, não pode destruir ou sufocar tendências e aspirações ínsitas na natureza humana, e a sua dimensão social.

Se Proudhon, em consequência disso, liberta de imposto os produtos de luxo, é porque, segundo Pedro Amorim Viana, "taxar os objectos de luxo é fazer recuar a sociedade ou pelo menos torná-la estacionária; é lançar o interdito sobre as bellas-artistas e a civilização. A missão verdadeira do luxo foi já de há muito reconhecida e Séneca, dizendo que corrompe e amolece os costumes, afirma-nos que humaniza, eleva e ennobrece os hábitos"<sup>36</sup>. Os objectos de luxo estão associados à criatividade e à arte.

Observe-se, ainda que de passagem, que o luxo, que tem sido congruente com as sociedades fortemente hierarquizadas, torna-se incompatível com a vida democrática. A este facto não parece ter sido sensível Pedro Amorim Viana, pertencente, todavia, a uma época em que estava em curso o processo de democratização do mundo ocidental. A igualdade cívica e social não pode autorizar a acumulação ilimitada, exigindo antes situações em que as pessoas se considerem e se encontrem como iguais. Tal é o ideal democrático que preside à construção das nações nos séculos XIX e XX, e que continua ainda hoje a alimentar o imaginário social. Um pouco mais tarde, em 1867, emitirá, contudo, um juízo diferente, ao contrapor: "No último degrau da escala, a miséria a quem os próprios aperfeiçoamentos industriais, aglomerando-a em torno das fabricas, próximo dos esplendores deslumbrantes do luxo, patenteia e exacerba os males; no cimo, a opulência enfasiada, lançando rios de ouro em busca de ruidosas dissipações, de prazeres artificiais que fogem a seus sentidos gastos, á sua imaginação entorpecida"<sup>37</sup>. Não se limita mais a sublinhar o pensamento de Proudhon, denuncia a "desordem", o "cháos" e a "corrupção" que acompanham as sociedades industriais.

Não obstante o distanciamento existente entre eles, "o socialismo é filho da economia política"<sup>38</sup>. Trata-se de um filho que, se transporta em si algumas vantagens, carrega também os mais profundos inconvenientes.

Entre as vantagens, conta-se, desde logo, "a simpatia para a desgraça", que os socialistas obtiveram pelos seus próprios esforços. Este sentimento merece

---

378; John Rawls, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987.

<sup>36</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 48, 31-XII-1852, p. 569.

<sup>37</sup> Pedro Amorim Viana, "Juízo Crítico" que serve de prefácio à obra de Henrique Moreira, *A Sociedade e a Família*, Porto, Typographia de Manoel José Pereira, 1867, p. 14.

<sup>38</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 27, 23-VII-1852, p. 326.

ser tanto mais exaltado quanto mais também é ridicularizado pela economia política e pelas ideias dominantes da sociedade burguesa. Outro aspecto em que o socialismo supera a economia política é constituído pelo facto de "ter conhecido que a sociedade não é uma simples colecção de indivíduos, mas um todo solidário que deve ser regulado por uma autoridade superior". Mas onde Proudhon, com a sua concepção do socialismo, atinge o sublime é quando o compara aos procedimentos em uso entre os Judeus no Antigo Testamento. Os hebreus ofereciam a Jeová o dízimo de tudo o que possuíam: "Ora, segundo Proudhon, Jehovah era a nação; de maneira que a oferta à divindade era um sacrifício feito à igualdade, reduzindo-se em última analyse a repartir os bens dos ricos com os proletários, que recebiam igualmente os benefícios que o governo theocratico fazia ao povo. Na verdade esta ideia é admirável; a meu ver nada ha no livro de Proudhon mais nobre e grandioso"<sup>39</sup>. Neste aspecto, segundo Pedro Amorim Viana, Proudhon terá atingido o sublime. O socialismo aparece, de harmonia com esta óptica, como defensor de ideias e de ideais indispensáveis à vida social.

O problema está em saber se tais vantagens compensam suficientemente os seus malefícios. A análise a que procede o filósofo portuense conduz a uma conclusão negativa. Pedro Amorim Viana, ao contrário da geração de 1870, que aceita a visão proudhiana, procura submetê-la a uma dura crítica.

Reconhecendo que a sociedade é um todo solidário regulado por uma autoridade superior, o socialismo cai na utopia, ao "ter julgado possível que essa autoridade se realizasse por meio de um mecanismo artificial e ter querido que a força regulatriz do governo se manifestasse plena e perfeita nos systemas sociaes que imaginaram, suffocando desse modo a liberdade e a espontaneidade humana, suprimindo o indivíduo e fazendo degenerar a autoridade em tyrannia e opressão". Esses males encontra-os em Proudhon e em Louis Blanc, mas sobretudo em Fourier, com o seu insustentável falanstério, que aperta a sociedade "numa perfeita organização social". Se a economia política nega a necessidade de se organizar o trabalho, presa como está ao individualismo, o socialismo julga essa organização possível por meio de "uma força arbitraria"<sup>40</sup>. Se um dos sistemas priva a sociedade de uma indispensável organização, o outro encerra-a no círculo de ferro da opressão. Pedro Amorim Viana percebeu bem as sementes de totalitarismo contidas na doutrina socialista.

Proudhon procura obviar a tal tendência ao pretender fazer penetrar na economia o "princípio da autoridade e da lei fornecendo-lhe um ideal de que carece". Desta forma, tentará submeter as "imaginações" e as "phantasias" do socia-

<sup>39</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 27, 23-VII-1852, p. 326; n.º 47, 23-XII-1852, p. 566.

<sup>40</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 27, 23-VII-1852, pp. 326 e 327.

lismo à "realidade racional". Está de acordo com os liberais, ao defender que a sociedade se deve organizar na base do contrato. Esta perspectiva leva-o ao anarquismo. Para realizar a justiça, será necessário substituir o direito individual pelo direito social, de modo a assegurar as relações sociais. O seu anarquismo não o impede, porém, de reconhecer a indispensabilidade do Estado, necessário para garantir a aplicação do direito económico. Tal anarquismo não é mais do que a afirmação da superioridade do direito sobre o Estado. A federação e a democracia industrial são constituídas pela associação de agrupamentos livres. Neste aspecto, estará acima dos socialistas seus contemporâneos, porque "às suas organizações sociais, corpos inertes movidos automaticamente por uma autoridade despótica, substitue o organismo vivo, criado pela Providencia e cujas leis vão pouco a pouco transparecendo na historia à medida que se desenvolvem as sciencias e a civilização. As evoluções económicas são a marcha que segue a sociedade para chegar a esse ideal que consiste na organização do trabalho definida pela constituição dos valores"<sup>41</sup>. Fugindo à lei da oferta e da procura, sustentada pelo liberalismo, Proudhon propõe uma organização do trabalho em que, para cada produto, seja determinado o seu verdadeiro e legítimo valor.

Pedro Amorim Viana descobre em Proudhon perspectivas de análise que merecem ser frisadas, mas reconhece também que a admiração e o respeito por alguns economistas clássicos "neutralisaram as suas tendências filosóficas", impedindo que levasse a sua análise até onde "lhe competia na sua qualidade de metaphísico". Isso verifica-se, desde logo, em relação ao conceito de propriedade privada. Não é rigorosamente contra este tipo de propriedade, porque é ela que garante a liberdade contra a dominação da sociedade. A propriedade é uma realidade antinómica, na medida em que é fonte de despotismo e garantia de liberdade. Aquela pode ser "considerada como anterior à sociedade e reconhecida como um direito inerente à individualidade solitária do homem". Neste caso, não pode ser encarada como privilégio escandaloso. A propriedade é fruto do talento dos homens. Mas, por outro lado, reconhece que "a experiência parece mesmo ter mostrado que a humanidade caminha para a igualdade e nivelamento dos seus membros". O mundo ocidental assistia a uma intensa revolução industrial e a um não menos profundo processo de democratização social. Indo ao encontro destas tendências, Proudhon propõe a criação do "*banco do povo*", com o "intuito de constituir pela gratuitidade do credito os valores legítimos e naturaes dos produtos, o que importa, como já dissemos, a organização perfeita do trabalho". Nisto é violentamente criticado por Pedro Amorim Viana. Ele não terá tido "força de resistir a esta tentação de ambição e vaidade". É censurado

---

<sup>41</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 27, 23-VII-1852, p. 327.

porque, "depois de ter lançado os sarcasmos os mais pungentes sobre o socialismo utopista, vae ele próprio cahir na utopia e no socialismo. E que socialismo! que utopia!". Desde que "foi arrebatado pela vaga revolucionaria de 1848" e "arremeçado para o meio da política militante", foi "affastado das placitas regiões da sciencia, o espirito de Proudhon perde a sua natural lucidez e perspicácia: o seu plano é dos mais infelizes e tão pouco engenhoso que mesmo entre os systemas mais utópicos difficilmente occuparia um logar distinto"<sup>42</sup>. Tal é a "aberração do filosofo", que Pedro Amorim Viana pensa que não vale a pena deter-se na sua crítica.

A realização da ideia do banco de depósito e do banco de circulação "daria ao trabalho proletário a faculdade de se tornar um empresario fabricante" e "d' aqui ha só um passo para a instituição do *banco do povo*". Segundo Pedro Amorim Viana, "a ideia económica do *crédito* conduz por tanto ao banco do povo; e o banco do povo é uma utopia". O filósofo portuense entende, contudo, que "todas essas instituições de credito se convertem em prejuízo do pobre. É que por detraz d'essa beneficência apparente está o espectro de um funcionalismo devorista. O povo deve por fim conhecer que não tem nada a esperar do capitalista ocioso e de um governo opressor. Rejeite a esmola offensiva dada pelas damas elegantes por vaidade e ostentação; despreze o óbulo que hypocritamente lhe lança a riqueza ou o poder. Associe-se, proclame-se livre e todos esses males se converteirão em bens"<sup>43</sup>. Para Proudhon, a miséria é um produto da economia política, enquanto, para Pedro Amorim Viana, é o resultado da falta de associação e do exercício da liberdade.

Ao contrário do que defende Proudhon, Pedro Amorim Viana sustenta, além disso, que "o monopólio fomenta o interesse e a ambição estimula a individualidade egoistica; e como não se pôde suprimir o indivíduo na sociedade, acabar com o monopólio é impossível, limitá-lo porém é rasoavel". Se, de facto, o capitalismo, no seu início, foi "grande e glorioso", com o tempo, tornou-se "baixo, estúpido e brutal. Demais é sempre duro de entranhas e de uma insaciável cobiça". Os tributos do trabalho jamais o satisfazem. Mas lançando os trabalhadores na miséria, faz despertar neles a aproximação e "um sentimento novo de fraternidade e de *sympatia* une os escravos de todos os senhores"<sup>44</sup>. As ideias de Proudhon cruzam-se, deste modo, com as de Karl Marx e delas se faz eco Pedro Amorim Viana em Portugal, com alguma simpatia.

<sup>42</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 29, 8-VIII-1852, p. 342; n.º 32, 31-VIII-1852, p. 379; n.º 47, 23-XII-1852, pp. 564 e 565.

<sup>43</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 1, 8-1-1853, pp. 1, 2 e 3.

<sup>44</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 47, 23-XII-1852, p. 566.

O aspecto do socialismo a que Pedro Amorim Viana parece decididamente

aderir são a liberdade e o associativismo dos trabalhadores. A unidade e a fraternidade criadas entre eles serão a força capaz de os libertar de toda a servidão e opressão. A sua concepção da organização do trabalho passa também por aí. Parece aproximar-se de Proudhon quando este, criticando os socialistas do seu tempo, afirma que "todo aquelle que para organizar o trabalho appella para o poder e o capital, mente; porque a organização do trabalho deve ser a abolição do capital e do poder"(Proudhon). É nesta óptica que vê igualmente o comunismo. Segundo ele, "o communismo nega o individuo, a família; é, por tanto uma quimera; mas uma quimera sublime e generosa. O communismo é o sacrificio e a abnegação". Acrescenta Pedro Amorim Viana que "infelizmente porem a pretenção a uma perfeição impossivel degenera frequentemente em abjecta torpeza"<sup>45</sup>. O socialismo a que adere Pedro Amorim Viana teria de ser necessariamente um socialismo temperado, como aliás será o de Antero de Quental e o da Geração de 1870.

O ideal para o qual se encaminhava a sociedade era a anarquia. A fabricação dos produtos materiais, segundo Pedro Amorim Viana, "deve augmentar com o desenvolvimento da riqueza social, ao passo que o progresso da sociedade tende a tornar cada vez menos precisos os serviços dos primeiros [produtos materiais] à medida que as relações do homens se purificam e aperfeçoam. De maneira que a acção do governo vae-se tornando progressivamente mais fraca e mais barata, até que desapareça de todo, momento desde o qual existirá a *Anarquia*, ideal social de Proudhon". Mas a anarquia proudhoniana "não é a annullação do principio governamental, é a sua absorpção na sociedade, a fusão do estado e da nação, a identificação de governantes e governados. Aqui não ha desordem da concurrencia, a guerra dos produtores, a feudalidade dos monopólios há a organização racional do trabalho, a constituição legitima dos valores". Contra os que sustentam que sem a supressão do Estado não há desalienação dos trabalhadores, o filósofo portuense diz, com Proudhon, que "antes o trabalhador tinha de repartir o seu trabalho unicamente com o capitalista; agora tem de sustentar dous tiranos, o capitalista e o governo"<sup>46</sup>. Pedro Amorim Viana tenta discernir na obra de Proudhon a evolução histórica e a evolução económica. A evolução histórica expressa na ideia de Estado, traduz-se economicamente no imposto, enquanto a segunda se manifestará no capitalismo.

2.4. Com o centro de interesse posto na metafísica, Pedro Amorim Viana é um pensador de matriz espiritualista. O seu racionalismo orienta-o para as ques-

<sup>45</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 1, 8-1-1853, p. 4; Ramos de Almeida, *O Socialismo Proudhoniano de Antero de Quental*, Cadernos "Bandarra", Porto, s/d.

<sup>46</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 48, 31-XII-1852, p. 569 e 570.

tões referentes ao absoluto, encontrando no pensamento de Kant um apoio fun-

damental. A razão parte das ideias inatas e opera mediante um processo de análise até chegar à verdade.

Em alguns aspectos, Pedro Amorim Viana se distancia, por isso, de Proudhon. Tem dificuldade em aceitar a orientação que designa de positivista. Afirma que "em França o espiritualismo apesar dos esforços de valorosos campeões nunca se pode restabelecer como verdadeira sciencia depois das saturnaes dos encyclopedistas". Ao contrário, o materialismo, "alentado pelo desenvolvimento dos conhecimentos experimentaes, formulou-se de uma maneira completamente nova *na filosofia positiva*. A perturbação da razão humana consiste para ella em renegar da religião e da filosofia". Proudhon é censurado por ter abraçado "esta deplorável doutrina". Procura, no entanto, salvar nele o que entende ser salvável. Reconhece que "os seus estudos filológicos, a vastidão do seu génio, o seu trato com os livros religiosos e metafísicos não permitem que se contenha em limites tão acanhados. Somente esses mesquinhos preconceitos cortam as azas ao seu talento, e desfiguram as proporções da sua obra. A sciencia não é para elle o facho luminoso da ideia universal que illumina os factos individuaes, é uma série de conhecimentos particulares cujo encadeamento é arbitrário e empírico"<sup>47</sup>. Colocando-se do lado da metafísica, não parece consentir a cedência à pobreza do positivismo e, quando isso se verifica em Proudhon, tenta minimizar os seus efeitos.

A mesma perspectiva metafísica torna-o sensível ao espiritualismo, alimentando-se, neste domínio, das correntes da filosofia que, na época, o propiciam. Vê as limitações de Proudhon no que respeita nomeadamente à crença em Deus. Em seu entender, "para elle, Deus não é a providencia benfazeja que vae progressivamente melhorando a condição da humanidade; é um poder irracional, mas fatal, que se oppoe aos esforços que o género humano faz para obter a ventura"<sup>48</sup>. Tal cegueira será produzida pelas limitações do positivismo então em voga.

A organização da sociedade e o papel das suas instituições merecem alguns reparos quanto à forma como são concebidas por Proudhon. Segundo Pedro Amorim Viana, "as instituições políticas não são symbolos imperfeitos de uma autoridade immortal e aos quaes a liberdade e as revoluções vem destruir no que tem de caduco, unicamente para dar logar a novas instituições que melhor a representem. Para Proudhon, toda a instituição é nociva, toda a autoridade é maléfica, por isso mesmo que tem alguma coisa de divino e sobre-humano"<sup>49</sup>. O filósofo portuense não adere certamente ao seu anarquismo.

<sup>47</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 1, 8-1-1853, p. 4.

<sup>48</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 1, 8-1-1853, p. 4.

<sup>49</sup> Pedro Amorim Viana, *A Península*, n.º 1, 8-1-1853, p. 4.

Com as suas antinomias, Proudhon acaba por apresentar um pensamento pouco coerente. Tem o mérito de levantar a questão da indispensável conciliação da manutenção da liberdade dos indivíduos com a justiça social. A transformação da sociedade seria possível mediante a aplicação simultânea de medidas jurídicas e financeiras.

2.5. Poderá perguntar-se se Pedro Amorim Viana não faz um esforço mais no sentido de adaptar Proudhon ao seu pensamento do que se adaptar ao sistema deste. A doutrina do pensador francês toma-se um conteúdo que toma a forma do continente que o recebe. A análise dos seus escritos, ao mesmo tempo que revela os aspectos aos quais é sensível alguma intelectualidade portuguesa, em especial a Escola Portuense, mostra também como o quadro do pensamento nacional se torna ou não refractário a outros contributos externos. A obra de Proudhon é vista e abordada através de um filtro, que põe de lado alguns elementos, critica contundentemente outros e aceita e louva o que lhe merece interesse. Se o conhecimento tende a ser em si mesmo selectivo, não menos o é a apreciação feita a respeito dos sistemas e das doutrinas por outros construídos.

Proudhon passa, em Portugal, por ser hegeliano, não o sendo por declaração expressa sua. A dialéctica que utiliza não é a do esquema tríade hegeliano. Ele trabalha com simples antinomias, com a rejeição do terceiro termo da dialéctica hegeliana. Recusando-se a síntese, não haverá a resolução das contradições, mas a sua tendência para a conciliação, mantendo-as eternamente.

Não sendo coerente o sistema proudhoniano, permite a exploração das perspectivas que cada um considera mais importantes ou convenientes. Proudhon é reconhecido como filósofo espiritualista (que não é), hegeliano (que não é), científico (que não é), socialista que é, mas cultor de um socialismo que não conduz à destruição do liberalismo e do capitalismo. Entre os intelectuais portugueses, mergulhados numa cultura liberal, é fácil a sua aceitação, na medida em que não contraria os princípios liberais.

Parece poder pois concluir-se que se está perante formas algo heterodoxas na recepção de correntes do pensamento europeu em Portugal. Tendem a ser heterodoxos os positivistas portugueses em relação à grande corrente de Augusto Comte. Pedro Amorim Viana é igualmente um heterodoxo face ao pensamento proudhoniano. Se o pensador português é ou pode ser considerado proudhoniano, é de um certo proudhonianismo que se trata, dado que promove um esforço no sentido da actualização e da correcção do seu pensamento, ao introduzi-lo em Portugal.

E é heterodoxo, desde logo, na sua raiz. As estruturas operatórias e os quadros nocionais com que trabalha a intelectualidade da Escola Portuense dificulta

o tratamento de questões como as que se situam no centro das preocupações quer do socialismo quer do positivismo. A metafísica e o espiritualismo nela dominantes são pouco permeáveis a uma abordagem que se situa, ora no campo do positivismo, considerado como pensamento grosseiro, ora no domínio do socialismo, tido como mera utopia.

3. A análise dos escritos de Pedro Amorim Viana não passa despercebida aos autores pertencentes à mesma corrente de pensamento. Na Escola Portuense, podem ser referidos nomeadamente os nomes de Basílio Teles e de Sampaio Bruno, que não deixam porém de fazer a sua releitura.

Sensível à influência socialista, nomeadamente à de Proudhon, é indubitavelmente Sampaio Bruno. Ao lado de eventos prodigiosos, como a abertura do Canal de Suez, põe este autor "o advento do socialismo cosmopolita e solidário". Considera Pedro Amorim Viana como um "philosopho socialista", num contexto em que domina "a voga philosophica de Cousin". O pensamento proudhoniano terá sido exposto por Pedro Amorim Viana na revista literária *A Península*. Sampaio Bruno sublinha o contraste entre as afirmações do pensador francês e o contexto cultural da época. Com a afirmação proudhoniana "a propriedade é o roubo", "Deus é o mal" e "nós queremos a anarchia", "todo-o-mundo estarreceu" e "benzeram-se devotamente em Portugal. Porque para Portugal trouxera Amorim Vianna notícia de Proudhon, a quem qualificara como sendo um dos mais poderosos pensadores da França contemporânea". Na sua crítica a Hegel, Proudhon constata que a religião "não tende a viver, mas a morrer", o mesmo acontecendo com a filosofia. Karl Marx é apresentado como o mestre e o censor de Proudhon. É do *Manifesto do Partido Comunista* de Karl Marx e de F. Engels que, segundo ele, "devia emergir o rígido colectivismo contemporâneo". Sampaio Bruno mostra também a sua adesão ao socialismo quando sustenta que "os reaccionários illudem-se, porém, nos seus triumphos estéreis. Destruir uma theoria socialista não é destruir o socialismo. Para destruir o socialismo, seria preciso esta simples coisa: eliminar, da sociedade actual, o operariado". A questão social então vigente só poderia ser resolvida, como "solução integral", pelo processo revolucionário, e, enquanto "solução parcellar e successiva", por processos pacíficos e evolutivos. O primeiro processo era advogado pelo "radicalismo philosophico, peculiar à metaphysica allemã, do hegeliano Karl Marx"<sup>50</sup>. Sampaio Bruno entende que este "grossoamente troçou de Proudhon", ao escrever *A Miséria da Filosofia*. O filósofo portuense, revelando ter conhecimento das diversas tendências existentes no campo das doutri-

---

<sup>50</sup> Sampaio Bruno, *A Idéa de Deus*, Porto, Livraria Chardron, 1902, pp. XIV, LIV, 32,76,77,78 e 79.

nas socialistas, não deixa de reconhecer a importância do contributo de Pedro Amorim Viana, com adesão a muitas das suas posições, nomeadamente no que se refere à simpatia pelo socialismo e à rejeição do positivismo.

Ao examinar a situação em que havia caído o país, dominado como era por uma "espécie de somnambulismo colectivo", que mantinha em estado de sequestro o que existia de mais vivo e durável nas tradições nacionais e impedia a participação da inteligência no movimento de ideias europeu, que deixava depauperado o "organismo da pátria", Basílio Teles, considera, por sua vez, "communismo, collectivismo, socialismo cathedrático", com os seus "pontífices" como Karl Marx, os seus "paladinos" como Proudhon e Lassalle e seus "videntes" como Saint-Simon e Fourier. Em seu entender, muitas destas influências "ficaram no estado de noções obscuras e vagas, a que não se chegou a ligar sentido algum, nem agora nem então". Outras encontraram "terreno menos árido" e "radicaram-se a profundezas variáveis nos entendimentos que emergiam". O contexto da recepção é caracterizado por ele da seguinte forma. Por um lado, "Portugal reconhecia uma religião oficial, senão olhada com a fé robusta d'outros séculos, ainda respeitada comtudo nas consciências". Por outro lado, "uma philosophia official, o espiritalismo francez da escola de Cousin, comedido e ordeiro, constando das doutrinas essenciaes - da alma, espirital e immortal, com suas três faculdades, da vontade com seu incontrastavel livre arbitrio, d'um Deus, pessoal e transcendente, com sua providencia velando sollicitamente sobre o mundo e os homens, e d'um Universo, contingente e finito, e a sua criação por um acto incomprehensivel de omnipotência e omniciencia d'aquelle Sêr absoluto". Para além desta filosofia oficial, fazia-se sentir a influência do hegelianismo. O positivismo comteano não manifestava ainda a sua presença nas Conferências do Cenáculo. Porque tido por "philosopho regrado, disciplinado, meticulosamente puritano, obedecendo apenas *ao facto* e *à lei*", era "desdenhoso irreductivel do Absoluto e da mathaphysica", e, por erro, "não convinha a almas juvenis". A influência positivista ter-se-á exercido mais tarde, "comquanto não fosse profunda, nem duradoura". O advento do positivismo foi acompanhado da divulgação da filosofia de Spencer, cujo evolucionismo "tinha, sobre o positivismo, a vantagem de responder a essa interrogação perturbadora, abrindo ás aspirações religiosas dos homens as paragens obscuras do Incognocivel, onde cada qual poderia, á vontade, modelar o seu deus, construir o seu altar, e murmurar a sua prece". O socialismo, esse é introduzido por José Fontana, "sectário apaixonado das novas doutrinas económicas" e por Antero de Quental. Trata-se dos "dous principaes introductores do socialismo em Portugal"<sup>51</sup>. O texto de

---

<sup>51</sup> Basílio Teles, *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*, Porto, Bazilio Telles, Editor, Livraria Chardron, 1905, pp. 19, 20, 24, 25, 26, 34, 35, 36, 37, 38, 51 e 52.

Basílio Teles é um importante documento de análise da situação e da renovação mental operada em finais do século XIX. Trata-se de um bom ensaio do pensamento político português. Dá-se conta dos constrangimentos postos à recepção do pensamento proudhoniano em Portugal.

4. Os escritos de Pedro Amorim Viana, para além do seu reflexo na Escola Portuense, não parecem ter tido impacto em outros meios sociais e culturais. O século XIX é considerado pelos intelectuais portugueses, como um "século científico e positivo", por isso bastante avesso a reflexões metafísicas. A corrente socialista era-lhe adversa. No século considerado da ciência e da indústria, dominava a filosofia positivista, tornando-se refractária ao racionalismo metafísico. A leitura que de Proudhon é feita por Afonso Costa é oposta à que é produzida por Pedro Amorim Viana. Embora diga que a sua "originalidade ninguém contesta", afirma que ele "não soube tomar uma profunda orientação científica"<sup>52</sup>. Não estarão apenas em causa questões de conteúdo, mas também de método.

4.1. Proudhon terá exercido influência sobre os intelectuais portugueses antes e ao mesmo tempo que Pedro Amorim Viana. Entre eles, no decurso da década de 1850, merece ser mencionado José Félix Henriques Nogueira. Em carta dirigida a Almeida Garrett, de 20 de Dezembro de 1851, também Alexandre Herculano afirma o seguinte: "As consequências da doutrina de que um direito de propriedade, que desde tempos immemoriais nunca existiu na realidade dos factos para nenhum governo, nem para nenhuma nação, pode ser *creado* pela lei (visto que o que nunca se manifestou socialmente nunca existiu para a sociedade) é o maior triumpho que se pode dar, como V. Ex.<sup>a</sup> não ignora, às doutrinas de Proudhon. A legitimidade da propriedade só resiste à implacável dialéctica daquelle homem como direito preexistente e superior às convenções sociaes"<sup>53</sup>. O grande historiador português revela-se sensível tanto às ideias expendidas pelo pensador francês como ao procedimento dialéctico por ele usado. Não se sabe, no entanto, qual das obras de Proudhon seria do seu conhecimento directo.

Alexandre Herculano não se exime, todavia, a algumas observações críticas. Confessando-se "burguez dos quatro costados, liberal ferrenho e proprietário", não deixa de denunciar o "phantasma irrealisavel da egualdade social" e,

<sup>52</sup> Antero de Quental, *A Voz do Operário*, n.º 104, de 9-10-1881; "O que é a interaaciona", in *Prosas* II, p. 171; Afonso Costa, *A Igreja e a Questão Social*, p. 67.

<sup>53</sup> Alexandre Herculano, *Cartas*, Tomo II, Lisboa, Livraria Bertrand, s/d, pp. 25 e 26.

<sup>54</sup> Alexandre Herculano, *Cartas*, Tomo I, Lisboa, Livraria Bertrand, s/d, pp. 208, 209, 214, 221, 222, 235 e 139.

por isso, "a *besta* do moderno apocalypse do evangelista Proudhon". Em seu entender, "o liberalismo começa por negar o methodo científico do socialismo, a *synthese* antes da *analyse*". Vai-se convencendo cada vez mais da "utilidade do socialismo como crítica e da sua inutilidade como *theoria* constituinte", e acha "o comunismo mais atroz, mas incomparavelmente mais lógico". Alexandre Herculano dava-se conta, em 1870, de que o "sofisma" *cum hoc, ergo propter hoc*, "a maior parte das vezes involuntário, e a confusão da rhetorica com a dialéctica, da metaphora com o syllogismo, parece-me serem os dous vícios que hoje mais transviam os entendimentos". E acrescenta que "é mais fácil commover e deslumbrar os espíritos vulgares do que convencê-los"<sup>54</sup>. Assim caracteriza o historiador português a situação mental da época e a confusão conceptual que reinava nos espíritos. De Pedro Amorim Viana não existe nele qualquer referência.

4.2. Se alguns pensadores vêem Proudhon como filósofo, os que aderem à economia clássica encaram-no como economista. Esta escola assume então particular importância. Afonso Costa denuncia, em 1896, o "demasiado império dos economistas clássicos no nosso paiz". Entre eles, encontra-se Rodrigues de Freitas. Este autor analisa, em 1872, os erros do mutualismo no tocante à organização económica, critica a confiada ousadia, a incomparável ingenuidade com que Proudhon procura eliminar a lei da oferta e da procura e denuncia a sua doutrina em relação à gratuitidade do crédito, pondo em contraste a diferença entre as fantasias do socialismo e as realidades da natureza. São recusadas liminarmente as correntes socialistas. Rodrigues de Freitas, condenando a doutrina proudhoniana, adere decididamente ao liberalismo<sup>55</sup>. Embora defenda algumas modalidades de associativismo, tem sido considerado como anti-socialista. Este autor portuense põe-se do lado dos que combatem o socialismo. Pedro Amorim Viana passa-lhe também despercebido. Mas Proudhon não deixava de ser objecto de análise nas aulas da Universidade de Coimbra, como era o caso de António dos Santos Pereira Jardim, em 1868-1869.

4.3. Do ponto de vista social, a influência de Proudhon não terá sido determinante. No seu início, o movimento associativo operário não tem, segundo César de Oliveira, inspiração socialista. Este movimento surge da tomada de conhecimento da revolução social de 1848 em França e depois da Comuna de Paris de 1871. A partir daí, começam a ser citados os socialistas franceses, como

---

<sup>55</sup> Afonso Costa, *A Igreja e a Questão Social*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895, p. 89; José Joaquim Rodrigues de Freitas, *A Revolução Social. Analyse das Doutrinas da Associação Internacional dos Trabalhadores*, Porto, Typographia do Comércio do Porto, 1872; José Joaquim Rodrigues de Freitas, *Novas Páginas Avulsas*, (Recolha e Introdução de Jorge Fernandes Alves), Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1996, pp. 36, 37 e 479-497.

Louis Blanc e Cabet. Passa a ser conhecida a doutrina dos falanstérios de Fourier. Existe, contudo, uma profunda separação entre o movimento associativo e a produção intelectual socialista. Em meados do século XIX, o movimento operário dá apenas expressão à sua vontade de cooperação, sem afrontamento directo com o patronato e a burguesia. Nem sequer faria sentido esse afrontamento dada a debilidade destes últimos.

César Oliveira sustenta, em particular, que o trabalho do filósofo português não teve, de seu conhecimento, "influência directa no movimento operário português da época", o que confirma a tese da separação entre a produção intelectual nacional e a situação concreta das camadas populares<sup>56</sup>. Impõe-se uma distinção entre a produção teórica sobre o socialismo e a prática socialista dos operários. Tal distinção faz com que o ideário social se produza como elaboração teórica desligada da realidade concreta da situação nacional e, mais ainda, sem relação directa com as aspirações colectivas. Os intelectuais, mais do que debruçar-se sobre a análise da realidade portuguesa, pretendem pôr-se em sintonia com o que vai acontecendo pela Europa.

A produção socialista começa por ser obra de intelectuais que actuam sob a influência das revoluções sociais em França<sup>57</sup>. Mas o seu ideário socialista mantém-se dentro das ideias da Revolução francesa, sem se proceder à análise da sociedade portuguesa a partir de uma filosofia social socialista. Ao mesmo tempo que continua presente o pensamento de J.-J. Rousseau, a influência socialista vem de início de Fourier e de Louis Blanc. A notícia da Comuna de Paris em Portugal faz-se sentir fortemente aquando das Conferências Democráticas, dando origem a um grande surto socialista. Na sequência desta ideia, surge, em Portugal, em 1875, o Partido Socialista.

O anarco-sindicalismo, que encontra grande acolhimento em finais do século XIX e inícios do século XX em Portugal, não parece também inspirar-se naquele socialista francês. Não se encontram muitos ecos do acolhimento junto do operariado do livro de Proudhon, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, obra que se havia constituído em catecismo do movimento operário francês. A perspectiva anarquista de Proudhon era conhecida sobretudo mais tarde, em 1908, através da tradução de *As Doutrinas Anarquistas* de Paul Eltzbacner, onde, entre as formulações mais significativas, se conta a de Proudhon. Na análise que João Freire dedica ao anarquismo em Portugal, não lhe é atribu-

<sup>56</sup> César Oliveira, *O Socialismo em Portugal 1850-1900*, Porto, Afrontamento, p. 130.

<sup>57</sup> Petrus (Pedro Veiga), *Proudhon e a cultura Portuguesa*. I. *Proudhon e a Geração de 1850*; II. *Proudhon na Universidade de Coimbra*; III. *Proudhon e a Geração de 1870*; IV. *Do socialismo ao Anarquismo*; V. *Dos Anarquistas aos Contemporâneos*, Porto, Edição do Autor, 1961-1969; Ana Maria Alves, *A Comuna de Paris e Portugal*, Lisboa, Estampa, 1971; César Oliveira, *A Comuna de Paris e os Socialistas Portugueses*, Porto, Brasília, 1971.

ida grande relevância. A obra que parece ter sido mais difundida será a de Jean Grave, em tradução de Aquilino Ribeiro e de Raul Pires. Será sobretudo a formulação pós-prodhoniana que mais terá feito sentir a sua influência. O jornal *O Sapateiro* refere "o grande Jean Grave (escritor, jornalista, insigne de fama universal eterna e querida pelos trabalhadores mais inteligentes e bondosos de todo o Mundo)"<sup>58</sup>. São referências não analíticas, mas em termos de encómio.

Os ecos de Proudhon não aparecem sequer na imprensa operária. Os artigos publicados em jornais operários tratam normalmente de questões concretas de trabalho nos diversos sectores de actividade. Mesmo os artigos de natureza mais teórica, que versam a situação de classe, o liberalismo, a revolução, a burguesia ou a Igreja, raramente apresentam citações de qualquer autor. Em 1909, o jornal *O Corticeiro* traz uma referência ao que "diz Marx, que o 'o capital é trabalho não pago' e Proudhon, que 'a propriedade é o roubo'". Nem sequer as citações de Karl Marx são frequentes. *O Protesto Operário* dá, contudo, relevo à notícia da morte de Karl Marx, em Londres, dedicando-lhe três números da sua edição. No segundo, para além da menção do falecimento, cita várias das suas obras, entre elas, o *Manifesto do Partido Comunista*, *A Miséria da Filosofia*, *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*, *A Crítica da Economia Política* e *O Capital*<sup>59</sup>. Karl Marx aparece citado em raros jornais operários e menos ainda o de Proudhon. Em tal contexto, não seria de esperar que os escritos de Pedro Amorim Viana encontrassem expressão no movimento operário.

A própria polémica de Karl Marx com Proudhon é relativamente desconhecida dos meios culturais nacionais. *A Miséria da Filosofia* não é referida por Pedro Amorim Viana, nem pela maioria dos autores. Encontra-se uma alusão em Sampaio Bruno, pensador da Escola Portuense, que dela revela ter conhecimento. As obras posteriores ao *Système des Contradictions Économiques*, se se exceptua a Geração de 1870, também não encontram grande eco, algumas delas com enorme influência em França. Parece ter-se criado uma situação que permitia falar dele, com dispensa da sua leitura, em obediência a uma certa inércia mental que tende a, não raro, manter-se.

O que se afirma a propósito do condicionamento do pensamento de Proudhon, na sua recepção em Portugal, poderá dizer-se igualmente de Karl Marx. Nem os republicanos mais aguerridos aceitam, na sua totalidade, o socia-

<sup>58</sup> Paul Eltezbacner, *As Doutrinas Anarquistas*, Lisboa, Editorial Guimarães, 1908; João Grave, *A Anarchia*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, Editor, 1907; *O Sapateiro*, 18-03-1908; António de Serpa Pimentel, *O Anarquismo*, Lisboa, Bertrand, 1894; António de Serpa Pimentel, *O Anarquismo e a Questão Social*, Lisboa, Bertrand, 1898.

<sup>59</sup> *O Corticeiro*, 21 - 08-1909; *O Protesto Operário*, 18 e 25 de Março e 15 de Abril de 1883; *A greve*, 1 -07 - 1908; *O Corticeiro*, 21 - 03 - 1910.

lismo, nem o de Proudhon, nem, muito menos, o de Karl Marx. É o caso de Afonso Costa. Este conhece-o e propõe a resolução da "questão social" através de uma república anti-clerical, socializante e democrática, mas de Karl Marx, aceita apenas algumas perspectivas, combinando-as com as de Malon. O mesmo sucede, *a fortiori*, com os republicanos mais moderados, como era o caso de Sampaio Bruno e Basílio Teles.

4.4. Entre a Geração de 1870, a influência de Proudhon foi determinante, mas agora sob a forma de doutrinação social. As Conferências do Casino realizaram-se sob o signo de Proudhon, aparecendo como tentativa de associar Portugal ao movimento moderno, como um eco da Comuna de Paris de 1871. Antero de Quental aceita o juízo de Renan expresso no seu *Avenir de la Science*. Esta geração não terá tomado conhecimento dos escritos de Pedro Amorim Viana, ou, se tomou, não lhe deu a devida importância. O seu quadro mental era bem diferente. Segundo Antero de Quental, os homens da sua geração "fallavam de Goethe e Hegel como os velhos tinham fallado de Chateaubriand e de Cousin; e de Michelet e Proudhon, como os outros de Guizot e Bastiat". De entre os franceses, preferiu "a todos Proudhon e Michelet". Em seu entender, "o germanismo tomara pé em Portugal"<sup>60</sup>. A Geração de 1870 produz um corte bastante profundo na cultura portuguesa, corte que abrange os autores de principal referência, as temáticas em voga e as preocupações mais fortes. Perde-se a orientação metafísica, com a redefinição das temáticas. Os próprios autores portugueses que exerceram grande predomínio na primeira metade do século passam a ser criticados. É o que acontece, por exemplo, em relação a Alexandre Herculano por parte de Teófilo Braga, embora Antero de Quental, ao referir-se à publicação do 2.º tomo dos *Opúsculos* deste autor, afirme que há "nesse volume muitas e muitas páginas admiráveis, sentidas, verdadeiras, poéticas. É um escritor o velho, e há-de ainda ser lido quando já ninguém nos ler a nós"<sup>61</sup>. A admiração em relação aos seus escritos inscreve-se sobretudo no registo literário.

Antero de Quental terá saído de Coimbra com fortes aspirações sociais. Esta preocupação tê-lo-á levado a Paris com o objectivo de contactar de perto as classes operárias. Pondo-se ao lado das suas reivindicações, liga-se ao socialista José Fontana e lança-se na formação de associações operárias, na publicação de folhetos de propaganda socialista e instala a Associação Internacional dos Operários. Antero de Quental diz de si mesmo que apostolava as reivindicações da classe operária como "uma espécie de pequeno Lassalle". Pensava como Proudhon

---

<sup>60</sup> Antero de Quental, Carta "a Wilhelm Storck", in *Cartas de Antero de Quental*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1915, pp. 3 e 6; Ernest Renan, *U'Avenir de la Science*, in *Oeuvres Completes*, Tome 3, Paris, Calmann-Lévy, 1949.

e agia como Lassalle. Foi sobretudo Proudhon quem marcou, de forma indelével, a sua mentalidade social e política. Fala dele como do "grande Proudhon". Referindo-se à concepção do trabalho, como ele é entendido pela "Ciência económica, reformada e rectificadora por aquele grande pensador popular, aquele profeta do proletariado, Proudhon", aproxima-se do socialismo e distancia-se do comunismo<sup>62</sup>. Mantém-se coerente com as suas ideias.

Também Oliveira Martins adere ao socialismo proudhoniano, tornando-se um dos principais difusores do seu pensamento. Analisa a evolução das ideias políticas, da economia política e do socialismo à luz de Proudhon<sup>63</sup>, aderindo à sua concepção do federalismo. Antero de Quental e Oliveira Martins advogam, em 1872, o anarquismo de Proudhon.

Não menos proudhoniano foi Eça de Queirós. Refere-se a Proudhon como de um autor proibido na alfândega e fala da federação e da república federalista, assim como da emancipação da classe operária, e, ao tratar do adultério, afirma que "apenas a revolução, pela ciência de Proudhon, começa a dar-lhe uma solução racional e positiva"<sup>64</sup>. Proudhon é o autor mais citado na obra de Eça de Queirós, a seguir a Victor Hugo. Vários dos seus romances trazem a marca proudhoniana, como *O Crime do Padre Amaro*, *A Relíquia*, *O Primo Basílio*, *O Mandarim*. A sua concepção da revolução é proudhoniana. Eça de Queirós afirma que, "sob a influência de Anthero logo dois de nós, que andávamos a compor uma opera-buffa, contendo um novo systema do Universo, abandonamos essa obra de escandaloso delirio - e começamos á noite a estudar Proudhon, nos três tomos da *Justiça e a Revolução na Igreja*, quietos à banca, com os pés em cachos, como bons estudantes". Costa Pimpão considera Eça de Queirós como um "discípulo de Proudhon, membro da *Internacional*, e atento observador dos episódios da Comuna". Acrescenta mesmo que "do grupo do chamado *Cenáculo* nenhum permaneceu tão fiel ao culto de Proudhon como Eça"<sup>65</sup>. Tanto Antero de Quental como Eça de Queirós eram assíduos leitores das obras deste socialista francês. E, entre as obras mais lidas por eles, conta-se a *De la Justice dans la*

<sup>62</sup> Antero de Quental, *Cartas*, Couto Martins, 1957, p. 1957, p. 138.

<sup>63</sup> Antero de Quental, *Prosas*, Volume III, Lisboa, Couto Martins, 1931, p. 143; Carta "a Wilhelm Storck", O C, p. 4; "O que é a Internacional", in *Prosas II*, Lisboa, Couto Martins, s/d, pp. 174, 176, 177, 179 e 180.

<sup>64</sup> Oliveira Martins, *Teoria do Socialismo*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1952; *Portugal e o Socialismo*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1953.

<sup>65</sup> Eça de Queirós, *Uma Campanha Alegre*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1987, Vol. I, pp. 23e61; Vol. II, p. 127.

<sup>66</sup> Eça de Queirós, *Notas Contemporâneas*, Porto, Livraria Chardron, de Lello & Irmão. Ld.ª. 1923, p. 347; *Uma Campanha Alegre*, Vol. I, pp. 23 e 61; Vol. II, pp. 34 e 127; Álvaro Júlio da Costa Pimpão, *Escritos Diversos*, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1972, pp. 347, 524 e 564; Sebastião de Magalhães Lima, *A Vida dum Apóstolo*, Lisboa, Imprensa Lucas, 193º, p. 307.

*Révolution et dans VÉglise.*

O movimento anti-clerical atingiu particular intensidade no século XIX. Alguns escritos franceses alimentaram tal movimento, entre os quais Molière com o seu *Tartufo*. Ignora-se, contudo, se a obra de Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans VÉglise*, que constituiu o manifesto do anti-clericalismo francês, terá exercido, em Portugal, se não a mesma, pelo menos alguma influência. Eça de Queirós refere-se, em 1872, a Proudhon como sendo "o rude inimigo da Igreja"<sup>66</sup>, o que mostra que a sua influência se fazia também sentir neste domínio, pelo menos, entre os intelectuais conhecedores da obra de Proudhon.

O espírito revolucionário de Proudhon, voltado para a mudança das mentalidades, inspira a poesia de Antero de Quental, os estudos económicos de Oliveira Martins e os romances de Eça de Queirós. Todos eles partilham de uma mesma concepção proudhoniana. Mas estes intelectuais portugueses, que a análise da recepção tem considerado como mais representativos, acabam por não lhe dar uma importância tão relevante, em análises substantivas, como se poderia supor. O conhecimento que possuem do pensador francês é obtido, além disso, de forma directa e não por mediação do filósofo português. Este nem de passagem é mencionado.

4.5. Há também uma crítica do socialismo que é feita a partir da filosofia comteana. Entre os republicanos, faz-se sentir, em particular, o pensamento de Auguste Comte. Os positivistas declaram-se discípulos de deste filósofo francês, assim como de Littré, Spencer e Haeckel. Teófilo Braga terá sido o escritor que maior divulgação fez de Augusto Comte. Este autor enumera, em 1880, os principais positivistas, mencionando, entre eles, José Falcão, Emídio Garcia, Bernardino Machado, Ramalho Ortigão, Júlio de Matos, Augusto Rocha, Alves da Veiga, Rodrigues de Freitas e Teixeira Bastos. Teófilo Braga e Afonso Costa caracterizam os autores como Proudhon de metafísicos revolucionários. José Félix Henriques Nogueira põe desde logo em contraste "o socialismo racional, ilustrado e humanitário com o comunismo absurdo, tirânico e evidentemente contrário à natureza e sentimentos do homem". O seu legado teórico é depois assumido como principal tradição republicana. Mas se Sebastião de Magalhães Lima refere Pedro Amorim Viana a propósito da comparação entre a França e a Inglaterra, o livro que cita é a *Defesa da Racionalismo ou a Análise da Fé* e, a este respeito, afirma que, "respeitando deveras a reconhecida erudição do ilustre professor de matemática, na Academia Politécnica do Porto - somos forçados a

<sup>66</sup> Eça de Queirós, *Uma Campanha Alegre*, Vol. II, p. 34.

confessar que não nos venceram os seus sólidos argumentos". Muito menos o convencerão as suas análises sobre o socialismo. O livro de Sebastião de Magalhães Lima, *A Actualidade. Estudo Económico Social*, é contudo, dedicado "à eterna memória de Proudhon". Nele aparece Proudhon como "um dos maiores vultos da nossa civilização contemporânea"<sup>67</sup>. Se existe alguma aproximação de Proudhon, verifica-se um total distanciamento, por parte dos republicanos, em relação a Pedro Amorim Viana.

Na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, desenvolve-se, em Portugal, uma corrente de ideias defensora do federalismo. Este acentua o municipalismo como base da autonomia, e a autonomia passa, segundo Proudhon, pelo reconhecimento dos corpos intermédios. Desenvolve-se, no entanto, pouco a pouco, pelo menos duas correntes de federalismo. A que se situa na perspectiva de Proudhon, como acontece com Antero de Quental e o grupo de intelectuais a ele associados, não atribui grande importância à questão de regime. Trata-se de uma questão mais classista. A outra corrente é a do republicanismo federalista, radicado no inter-classismo e associando o liberalismo e a solidariedade social<sup>68</sup>. Na base também destas duas concepções diferentes do federalismo, se estabeleceu a polémica entre Antero de Quental e Teófilo Braga. Este último sublinha a prioridade de José Félix Henriques Nogueira em relação a Proudhon. A ideia republicana em Portugal havia surgido ligada a um projecto de federalismo.

5. Uma comparação pode, finalmente, ser estabelecida entre os posicionamentos e as análises de Pedro Amorim Viana, os da Geração de 1870 e os da corrente republicana. O contraste entre tais posicionamentos permite pôr em relevo a análise de Pedro Amorim Viana e a importância que ela possa ter tido para a sua época.

Pedro Amorim Viana centra-se fundamentalmente nos seus aspectos filosóficos. Considera o sistema de pensamento de Proudhon e faz a sua crítica, a

---

<sup>67</sup> Joaquim de Carvalho, "Anterianas", in *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XIX*, Coimbra, 1955; Joaquim de Carvalho, *História do Regime Republicano em Portugal*, Vol. I, Lisboa, 1930; José Félix Henriques Nogueira, "Estudos sobre a Reforma em Portugal", in *Obras Completas*, Tomo I, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1976, p. 176; Sebastião de Magalhães Lima, *A Vida dum Apóstolo*, pp. 6, 18 e 59.

<sup>68</sup> Teófilo Braga, *História das Ideias Republicanas em Portugal*, Lisboa, 1880; Teófilo Braga, "Henriques Nogueira. Comemoração da Democracia Portuguesa", in *A Era Nova*, II ano, n.º 35, 1-III-1883. Sebastião Magalhães Lima, "Zofimo Consiglieri Pedroso. Um republicano histórico", in *Archivo Democrático*, II Anno, n.º 16, Abril, 1910; Sebastião de Magalhães Lima, *A Actualidade. Estudo Económico e Social*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1872.

partir de uma abordagem filosófica. Parte da metafísica e da religião para abordar a sua visão do mundo, o carácter científico e a pertinência da sua análise. Em Pedro Amorim Viana, respira o clima intelectual da primeira metade do século XIX. Era exaltado o patriotismo, a religiosidade tradicional, e a confiança na capacidade do indivíduo.

Com a Geração de 1870, o filósofo português deixa praticamente de ser citado. As suas formas de pensar haviam entrado em relativa crise. Existe no seu pensamento um fundo idealista e um racionalismo confiante que lhe vêm da inspiração iluminista. O homem, guiado pela razão, é capaz de perscrutar o seu destino, na marcha constante do seu aperfeiçoamento. As questões acerca das quais passam agora a ocupar-se os pensadores da nova geração referem-se à mentalidade criada na Europa. A sua principal preocupação tem a ver com a mudança das ideias, embora Antero de Quental sustente que "a metafísica e o espiritualismo só poderão ser destruídos quando ao mesmo tempo forem abolidas a razão e a consciência humanas"<sup>69</sup>. Ao abordarem a mudança social, estes autores revelam um maior interesse pelas questões económicas e sociais, dando-lhes prioridade sobre a dimensão política. A revolução de que falam é a das ideias e dos costumes. Não é, então, o Proudhon filósofo que lhes interessa, mas a sua doutrinação social.

O centro da questão posta pelo republicanismo transfere-se para o campo político. O objectivo principal destes é a mudança de regime, com a passagem da monarquia para a república. A grande inspiração vem agora mais de Auguste Comte do que dos doutrinadores sociais. De qualquer maneira, dada a estreita associação entre republicanos e socialistas, existe uma maior aproximação dos autores da Geração de 1870 do que de Pedro Amorim Viana, tanto na sua substância como nos processos correntes de análise.

O próprio conceito de metafísica assume, nestas sucessivas fases, um carácter conotativo. Se a Geração de 1870 considera Pedro Amorim Viana como um metafísico, Teófilo Braga e Afonso Costa designam os pensadores daquela Geração de revolucionários metafísicos. Enquanto Antero de Quental, em polémica com Teófilo Braga, diz que não há uma filosofia positiva, este tende a avaliar toda a análise pelo seu carácter científico.

Observa-se uma mudança de gerações e, conseqüentemente, de mentalidades. Os problemas são novos, assim como as abordagens. Os próprios autores de uma geração tendem a ser esquecidos pelos da que lhe sucedem. Poucos resistem à usura do tempo. Não quer dizer que o pensamento seja uma mera função

---

<sup>69</sup> Antero de Quental, *Cartas*, Lisboa, Couto Martins, 1957, p. 95.

do contexto histórico. As ideias não correspondem necessariamente ao fluir dos acontecimentos, revelando-se, por vezes, em relação a eles em atraso ou em avanço. Elas cruzam-se assim ao longo das gerações. Esquecidas por algum tempo, renascem vigorosas em novas situações, normalmente reformuladas. O homem e a sociedade são o que se pensa e se repensa a seu respeito. Este é o fluir próprio do pensamento no fluir encontrado ou desencontrado da história.