

COORDENAÇÃO DE
ERNESTO CASTRO LEAL

REPUBLICANISMO, SOCIALISMO, DEMOCRACIA



ANTÓNIO REIS • ANTÓNIO VENTURA • ERNESTO CASTRO LEAL
JOSÉ ESTEVES PEREIRA • LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS
NORBERTO FERREIRA DA CUNHA • PEDRO CALAFATE
RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ • SÉRGIO CAMPOS MATOS



REPUBLICANISMO,
SOCIALISMO, DEMOCRACIA

Coordenação de
ERNESTO CASTRO LEAL

REPUBLICANISMO, SOCIALISMO, DEMOCRACIA

ANTÓNIO REIS • ANTÓNIO VENTURA • ERNESTO CASTRO LEAL
JOSÉ ESTEVES PEREIRA • LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS
NORBERTO FERREIRA DA CUNHA • PEDRO CALAFATE
RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ • SÉRGIO CAMPOS MATOS



Lisboa
Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
2010

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

Republicanismo, Socialismo, Democracia

AUTORES

António Reis, António Ventura, Ernesto Castro Leal, José Esteves Pereira, Leonel Ribeiro dos Santos, Norberto Ferreira da Cunha, Pedro Calafate, Ricardo Vélez Rodríguez, Sérgio Campos Matos.

COORDENAÇÃO

Ernesto Castro Leal

COPYRIGHT

Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e autores dos textos

CAPA

sersilito - Maia

DATA DE EDIÇÃO

Fevereiro de 2010

IMPRESSÃO

sersilito - Maia.

DEPÓSITO LEGAL

306114/10

ISBN

978-989-8068-06-4

TIRAGEM

500 exemplares

EDITOR

Centro de História

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Alameda da Universidade 1600-214 LISBOA - PORTUGAL

Tel. : + 351 217 920 000 • Fax: 351 217 960 063

Email: centro.historia@fl.ul.pt

URL: http://www.fl.ul.pt/unidades/centros/c_historia/index.html

DISTRIBUIDOR

DINAPRESS - Distribuidora Nacional de Livros, Lda.

Rua João Ortigão Ramos, 17 A

1500-363 Lisboa

Tel. : + 351 217 122 210 • Fax: 351 217 153 774

Email: comercial@dinalivro.pt

URL: <http://www.dinalivro.pt>

FINANCIAMENTO

Programa Operacional Ciência e Inovação 2010 do III Quadro Comunitário de Apoio (QCA III)

SUMÁRIO

7 INTRODUÇÃO
Ernesto Castro Leal

I - REPUBLICANISMO

11 KANT E O REPUBLICANISMO MODERNO
Leonel Ribeiro dos Santos

39 JÚLIO DE CASTILHOS E O REPUBLICANISMO
Ricardo Vélez Rodríguez

53 TEÓFILO BRAGA E O REPUBLICANISMO
Pedro Calafate

63 MANUEL DE ARRIAGA, REPUBLICANO RADICAL?
Sérgio Campos Matos

83 SAMPAIO BRUNO E O REPUBLICANISMO MODERADO
Ernesto Castro Leal

II - SOCIALISMO

99 BENOÎT MALON E O SOCIALISMO
Norberto Ferreira da Cunha

169 ERNESTO DA SILVA E O SOCIALISMO
António Ventura

III - DEMOCRACIA

185 RAÚL PROENÇA E A DEMOCRACIA
António Reis

195 DEMOCRACIA EM ANTÓNIO SÉRGIO
José Esteves Pereira

INTRODUÇÃO

Este volume reúne as comunicações apresentadas e debatidas no *I Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 17 de Março de 2009, ao que se juntou o texto de Ricardo Vélez Rodríguez. O objectivo desse Seminário, iniciativa da Linha de Investigação *Memória & Historiografia* do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era o de aprofundar criticamente o conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através de doutrinas políticas que perfilharam, relacionadas com o Republicanismo, o Socialismo e a Democracia.

Pretende-se que, anualmente, se dê continuidade ao Seminário – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia e da Ciência Política, daí o desejo que participem especialistas desses saberes, como foram os casos de Ricardo Vélez Rodríguez, Norberto Ferreira da Cunha, José Esteves Pereira, Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro Calafate, António Reis, António Ventura, Sérgio Campos Matos e Ernesto Castro Leal.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do pensamento europeu, ibero-americano e português, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para perceber fundamentos filosóficos e expressões ideológicas e políticas.

Um agradecimento é devido a todos os autores dos textos aqui publicados, à direcção do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, à direcção da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, ao secretariado do Seminário e às dezenas de participantes, por terem propiciado o bom êxito desta actividade científica.

Ernesto Castro Leal

I - REPUBLICANISMO

KANT E O REPUBLICANISMO MODERNO

Leonel Ribeiro dos Santos*

Ao propor-me abordar neste ensaio o contributo de Kant para a ideia moderna de república e de republicanismo, gostaria de mostrar que esse contributo se revela decisivo sobretudo pela inscrição orgânica do tema numa visão geral da história humana e da destinação moral da humanidade ritmada pela criação de instituições políticas fundadas nos princípios do direito e exigidas pela razão, podendo, por isso, dizer-se que se deve ao filósofo crítico a reinvenção da ideia de república e de republicanismo, uma reinvenção de cuja reavaliação crítica ainda muito se pode aprender.

Devo, porém, começar por reconhecer que associar Kant ao republicanismo pode, à primeira vista, não parecer assim tão óbvio e pertinente. De facto, na história de dois séculos de hermenêutica do kantismo, mesmo quando se deu alguma atenção ao pensamento político de Kant, não foi esse o tópico destacado. Kant viu-se inscrito por vezes na linhagem do liberalismo político, ou, mais recentemente, na família dos filósofos contratualistas modernos. De resto, só há cerca de quatro décadas se voltou a dar significativa atenção ao tópico do republicanismo em obras de teoria e filosofia política¹. Ora, precisamente na obra que por muitos é considerada como a mais representativa do actual renascimento do interesse por esse tópico, como é a de Philip Pettit², na qual se procede a uma reavaliação da

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

¹ Veja-se: Knud Haakonssen, «Republicanism», in R. E. Goodin, Philipp Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, London, 1995, pp. 568-574: «In the 1960s republic and republicanism hardly figured in political theory. Today they are prominent [...] topics in political thought in the English-speaking world».

² *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997. Pode também acompanhar-se o recente renascimento do interesse pelo tema da República e do Republicanismo em geral através das seguintes obras: B. Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; Maurizio Viroli, *Republicanism*, Hill and Wang, New York, 2002; Newton Bignotto (org.), *Pensar a República*, Editorial da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002; Cass Sunstein, *After the Rights Revolution. Reconceiving the Regulatory State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London, 1990; Martin van Gelderen and Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage* (vol. 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*; vol. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*), Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

tradição do pensamento republicano e se faz uma reinterpretação do programa e pressupostos do republicanismo, não se encontra qualquer relevante referência a Kant ou à ideia kantiana de república. E mesmo alguns intérpretes recentes que tocam o tema chegam por vezes à constatação da dificuldade de conciliar na filosofia de Kant o elemento liberal-contratualista e o elemento republicano nela presentes, como se o filósofo hesitasse ou «balançasse» entre uma concepção liberal, tendencialmente individualista, e uma concepção republicana, tendencialmente comunitarista, sendo o seu republicanismo classificado por alguns como um «republicanismo liberal»³, ou o seu pensamento político visto como a tentativa de fundar uma nova ordem social de inspiração republicana sobre os pressupostos jusnaturalistas do liberalismo burguês, numa aliança de Rousseau com Locke⁴.

Acresce ainda uma outra dificuldade, essa de cariz linguístico. Embora, sobretudo nos seus escritos da década de 90, Kant use com frequência os termos «República» (Republik), «Republicanismo» (Republikanismus), «republicano» (republikanisch), «constituição republicana» (republikanische Verfassung), são muitas mais as vezes em que usa, não só nos escritos políticos como até mesmo nos escritos de filosofia teórica, a expressão alemã – *das gemeine Wesen* – que na época traduzia directamente a expressão latina *res publica*. Ora, os tradutores de Kant, nomeadamente os portugueses mas também outros, costumam verter aquela expressão alemã, mesmo quando ela ocorre nos escritos políticos, não por *república*, mas por termos mais vagos, como *comunidade* ou *Estado*, impedindo assim não só o acesso à compreensão do verdadeiro pensamento político do autor, como também à compreensão da peculiar ambiência semântica política que envolve a obra filosófica kantiana⁵.

³ André Berten, «A compatibilidade do republicanismo kantiano com o modelo do contrato social», in: Leonel Ribeiro dos Santos e José Gomes André (coord.), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, CFUL, Lisboa, 2007, 13-41, sobretudo p. 16: «As formas contemporâneas de republicanismo compartilham várias características com o liberalismo, o que facilitará, sem dúvida, o julgamento sobre o «republicanismo liberal» de Kant. Pois, o liberalismo e o republicanismo “compartilham uma mesma fé na autoridade da lei e do Estado de direito». Berten cita, a propósito, o artigo de Philip Pettit, «Libéralisme. Libéralisme et Républicanisme», in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie politique*, PUF, Paris, 2004, II, p. 1082. A respeito desta oposição, cite-se a conclusão de K. Haakonssen (*art. cit.*, p. 571): «The opposition between liberalism and republicanism, while a source of inspiration for the recent revival of the latter, is more an invention of this revival than ascertainable historical fact. The same may be said of another, closed associated phenomenon, the warm embrace of republican ideas by communitarianism».

⁴ Maximiliano Hernández Marcos, «Kant entre tradición y modernidad. Hacia una nueva visión republicana de la sociedad civil», in António Manuel Martins (coord.), *Sociedade Civil. Entre miragem e oportunidade*, FLUC, Coimbra, 2003, pp. 117-144.

⁵ Na maior parte das vezes, o termo «República» (do latim *Respublica*) era usado pelos filósofos políticos modernos num sentido vago, como sinónimo de «Estado» ou de sociedade politicamente organizada, podendo designar também as

Neste ensaio proponho-me, pois: 1.º) mostrar quão conatural e íntima é à filosofia kantiana a concepção republicana; 2.º) explicitar os aspectos essenciais da noção kantiana de república e de republicanismo; 3.º) situar estas noções no contexto da ideia kantiana de construção progressiva de uma paz duradoura entre todos os povos da terra, mediante a criação de instituições políticas fundadas nos princípios do direito e no respeito pela dignidade dos seres humanos (ou seja, inscrever o republicanismo kantiano no contexto da filosofia kantiana da história e da política) e mostrar como pensa o filósofo a necessária transição da república estatal ou das repúblicas estatais singulares à «república mundial» federalista e cosmopolita; 4.º) explicitar os principais ingredientes da noção kantiana de republicanismo. Para outra ocasião ficará a análise mais pormenorizada de algumas dificuldades ou ambiguidades que costumam ser apontadas à concepção kantiana.

1. A razão da República e a república da Razão

Nos últimos 40 anos, tem-se assistido a um crescente interesse pela filosofia política de Kant, ao ponto de se poder falar de um novo «regresso a Kant» no último quarto do século XX, mas desta feita um regresso não ao Kant da teoria do conhecimento, como no último quarto do século XIX, e sim ao Kant da filosofia prática, entendida esta em toda a sua extensão como filosofia moral, filosofia política e filosofia do direito. Este novo interesse é tanto mais surpreendente quanto contrasta com o quase total desinteresse de quase dois séculos de hermenêutica do kantismo pela filosofia política e jurídica kantiana. Longe de serem considerados como uma secção secundária e menor da vasta produção do autor das três *Críticas*, estes domínios revelam-se agora como centrais e essenciais, devendo ser tidos em conta por quem queira aceder a uma pertinente compreensão do significado filosófico e histórico da filosofia kantiana. Mais ainda: vários intérpretes recentes foram levados a reconhecer que mesmo a grande obra de filosofia teórica do filósofo – a *Crítica da Razão Pura* – está estruturada e escrita num ambiente semântico configurado por uma pregnante linguagem política e

formas de monarquia. É assim que, por exemplo, Jean Bodin publica em 1576 *La République*, um tratado sobre os atributos do Estado monárquico. Essa ambígua latitude do termo persiste até à época de Kant. Por outro lado, nem todas as (ou mesmo nenhuma das) assim chamadas repúblicas que a História regista eram republicanas, no sentido qualificado que Kant dá a este termo.

por um explícito paradigma político-jurídico, graças aos quais a própria Razão pensa e se faz pensar como se fosse ela mesma uma instituição republicana. Isso diz-se na linguagem e metafórica envolvente, nos processos argumentativos utilizados, nos pressupostos da liberdade e da igualdade requeridos para o exercício mesmo da razão, na recusa do despotismo filosófico – representado pelo dogmatismo especulativo que despreza o povo da experiência sensível –, na própria noção de crítica como exercício responsável da maturidade civil de quem sabe ser intérprete dos seus próprios interesses e não precisa de tutores que lhe indiquem em que sentido deve pensar ou pronunciar o seu voto ou o seu veto, enfim, na razão concebida como um espaço livre, aberto e público de partilha efectiva de pensamentos sem constrangimentos e onde as decisões são obtidas por consenso ou assentimento livre de cidadãos, ou, em caso de conflito entre estes, decididas, não arbitrariamente por quem tem ou se arroga ter o poder, mas mediante um processo análogo ao procedimento forense, onde é dada a cada parte – aos representantes das antinomias da razão – a possibilidade de exporem a sua causa e os seus argumentos perante um juiz, que decidirá da legitimidade das suas pretensões.

Cito, a título de amostra, apenas um passo entre muitos, onde essa concepção republicana da razão inequivocamente se expõe nas páginas da *Crítica da Razão Pura*:

«Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta, sem se prejudicar a si mesma e atrair sobre si uma suspeita desfavorável. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão sagrado que possa furtar-se a esta investigação aprofundada que não faz excepção para ninguém. **É mesmo sobre esta liberdade que assenta a existência da razão**; esta não tem autoridade ditatorial alguma, **mas a sua decisão outra coisa não é senão o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer o seu veto sem impedimentos.**»⁶

Quando, há 20 anos atrás, arrisquei apresentar esta linha de leitura da obra kantiana, mostrando que a própria filosofia transcendental estava escrita no ambiente semântico de uma grande alegoria da razão concebida como institui-

⁶ *Kritik der reinen Vernunft* B 766-767; Ak III, 484. As obras de Kant serão citadas pela edição dos *Kants gesammelte Schriften*, iniciada pela Preussische Akademie der Wissenschaften (Bde. 1-22), prosseguida pela Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23) e pela Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde. 24-29), Berlin, 1902-.

ção republicana, estava bem longe de poder imaginar que uma tal interpretação viesse a ser confirmada, ao longo das duas décadas seguintes, por vários outros intérpretes estrangeiros, trabalhando de resto por vias completamente autónomas. Esta constatação, agora sustentada por diferentes intérpretes, permite perceber melhor a co-naturalidade e até mesmo a intimidade que existe entre a filosofia crítico-transcendental kantiana e a filosofia político-jurídica kantiana⁷. Ao mesmo tempo, ela já deixa suspeitar que a descoberta kantiana da filosofia política não foi, como por vezes se tem escrito, um acontecimento tardio, uma «viragem» resultante do impacto que sobre o velho filósofo viriam a ter os acontecimentos da Revolução Francesa de 1789, mas que, bem pelo contrário, ela deveria ter origem na mesma época em que Kant elaborava e redigia a sua *Crítica da Razão Pura*⁸.

Ora, tal suspeição viu-se sustentada pela recente publicação dos registos dos Cursos universitários de Kant sobre «Antropologia», tomados por alguns dos seus alunos, através dos quais se tornou patente que o núcleo do pensamento político de Kant, que só se tornaria conhecido do público mais vasto através dos ensaios publicados a partir de meados da década de 80 e sobretudo na década de 90, anunciava-se já com todos os seus tópicos essenciais num Curso de Antropologia leccionado no Semestre de Inverno de 1775/76. Nesse Curso, datado do Outono de 75, não aparece nem a expressão «república» nem a correspondente expressão alemã «das gemeine Wesen». Aponta-se aí como uma tarefa que a Humanidade deve realizar por fim na sua história, «mediante muitas revoluções» (durch viele

⁷ Veja-se a minha dissertação: *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1989 (reed. : JNICT/E. C. Gulbenkian, Lisboa, 1994), II Parte, cap. VII: «A instauração republicana da Razão. Paradigmas político-jurídicos do pensar kantiano», pp. 561-631) e ainda o meu ensaio: «A “Revolução da Razão” ou o paradigma político do pensamento kantiano» [1989], *Análise*, 16 (1992), pp. 21-33 (retomado em: Leonel Ribeiro dos Santos, *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*, Edições Colibri, Lisboa, 1994, pp. 69-84). Mais recentemente, inscreve-se na mesma linha hermenêutica a dissertação de Maximiliano Hernández Marcos – *La Crítica de la razón pura como proceso civil. Sobre la interpretación jurídica de la filosofía trascendental de I. Kant*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993 – e também a ideia central que preside à obra de Otfried Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace* (ed. original: *Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt, M., 2001), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, sobretudo o cap. 12: «The Critique of Pure Reason: A Cosmo-Political Reading». Cito do Prefácio a esta última a seguinte passagem, que confirma a minha própria leitura da filosofia de Kant, proposta na dissertação e ensaio acima mencionados: «A novel political reading of the *Critique of Pure Reason* shows that the cosmopolitan concept of peace, relevant to Kant's entire philosophy, has implications even for what continues to be his most renowned work, the first *Critique*. Contrary to the popular contention that Kant's theoretical philosophy resembles a monologue, it in fact has both a republican and a world citizen character.» (p. xviii).

⁸ Não posso, por conseguinte, subscrever a tese de Volker Gerhardt (*Immanuel Kants Entwurf >Zum ewigen Frieden<. Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, pp. 15-19) segundo a qual teria sido o acontecimento histórico da Revolução Francesa (1789) e as guerras que esta desencadeou no início dos anos 90 o que teria provocado no pensamento de Kant uma «viragem» (Wende) para a política e uma sensibilização para o problema da guerra e da paz.

Revolutionen), a erecção de um «estado civil» (bürgerliche Zustand), que ainda não existe perfeito em lado nenhum (Nun ist aber der Mensch noch nicht in der Vollkommenheit des bürgerlichen Zustandes) e no qual apenas se poderão desenvolver todos os talentos humanos (in bürgerlichen Zustande allein entwickelt der Mensch seine Talente), e esse estado civil deve ser uma «sociedade de seres iguais» (Gesellschaft gleicher Wesen), na qual «tudo esteja construído segundo as regras do direito e da moralidade (in welchem alles nach vollständigen Regeln des Rechts und der Moralität errichtet seyn wird)»⁹.

É nesse mesmo contexto que surge já a proposta kantiana para criar as condições jurídico-políticas que possam conduzir à progressiva eliminação das guerras que impedem o desenvolvimento do destino da Humanidade e mesmo à paz duradoura, mediante a ideia de uma federação ou «união de povos» (Völkerbund). Aí se lê o que pode considerar-se o tema que encontrará a sua cabal explicitação 20 anos depois, no ensaio de 95, *Zum ewigen Frieden*, e que nessa sua mais prístina formulação reza assim:

«Para que todas as guerras deixem de ser necessárias, deveria surgir uma união de povos, onde todos os povos, através dos seus deputados, constituiriam um universal senado dos povos, que decidiria todos os conflitos dos povos, e este juízo deveria ser executado através do poder dos povos, pois assim estariam também os povos submetidos a um *forum* e a uma coacção civil. Este senado dos povos seria o mais esclarecido que alguma vez o mundo viu. É por isso que se deve começar, pois antes que isso se estabeleça, as guerras não terão fim, o que não pode acontecer, pois a guerra torna cada Estado inseguro.»¹⁰

Tal como nos outros domínios do seu pensamento, assim também a filosofia política de Kant se vai explicitando paulatinamente, como um germe ou embrião que desde dentro se desenvolve e vai encontrando de cada vez novos aspectos e também a linguagem mais apurada para se expor. Se nesse Curso de 1775 não aparece ainda nem o termo «república» nem a correspondente expressão alemã

⁹ *Vorlesungen über Anthropologie* (Friedländer: Winter-Semester 1775/76), *Kant's gesammelte Schriften*, vierte Abteilung: *Kants Vorlesungen*, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Band II: *Vorlesungen über Anthropologie*, bearbeitet von Reinhard Brandt und Werner Stark, Akademie-Ausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1997, Ak XXV, pp. 690 ss.

¹⁰ «Damit aber alle Kriege nicht nöthig wären, so müste ein Völkerbund entspringen, wo alle Völker durch ihre Deputirte einen allegemeinen Völker Senat constituirten, der alle Streitigkeiten der Völker entscheiden müste, und dieses Urtheil müste durch die Macht der Völker executirt werden, denn stünden auch die Völker unter einem foro und einem bürgerlichen Zwange. Dieser Völker Senat wäre der *erlauchteste*, den jemals die Welt gesehen hat. Darinn scheint der Anfang zu suchen zu seyn, denn ehe die Kriege kein Ende nehmen, kann solches nicht zu Stande kommen, denn der Krieg macht jeden Staat unsicher...» *Ibid.*, p. 696.

«das gemeine Wesen», a realidade que por esses nomes se virá a exprimir posteriormente insinua-se no entanto já quando se aponta como horizonte que dá sentido aos esforços humanos para sair do rude e selvagem estado de natureza e atingir o mais perfeito estado civil, ao fim de muitas revoluções, a instauração de «uma sociedade de iguais... na qual tudo está fundado nas regras do direito e da moralidade». Assim, a verdadeira ideia kantiana de república e de republicanismo não deve procurar-se andando para trás – nas experiências históricas que levam esse nome ou na história das ideias políticas – mas para a frente, como realização de uma exigência da razão, e ela recomenda-se pela sua qualificação jurídica e moral e é por isso que é também a mais capaz de resolver tecnicamente a pacificação não só no interior de cada Estado como até nas relações entre os Estados.

Também num Curso de Antropologia, mas agora do Semestre de Inverno de 81 (datado de Outubro), os mesmos temas são retomados, mas aparece pela primeira vez uma trilogia de conceitos que passarão a constituir os termos segundo os quais Kant formula a equação do problema político, a saber: a **liberdade**, a **lei**, e o **poder**. Segundo o modo como estes três elementos estejam dados conjuntamente (ou não) e se relacionem entre si, assim teremos a boa ou má solução política. Nesse mesmo contexto, é já frequente o recurso à expressão «gemeines Wesen» para designar a constituição civil mais qualificada¹¹. Cito um excerto:

«As exigências principais para uma sociedade civil [bürgerlichen Gesellschaft] são a liberdade, a lei e o poder. A liberdade e o poder sem a lei constituem o estado de natureza, do qual os homens devem sair, pois possuem razão. À liberdade e lei sem o poder podíamos chamar o governo polaco, um admirável capricho, no qual a nobreza deste país caiu e que encerra algo completamente insensato e contraditório. [...] A lei e o poder sem a liberdade são o despotismo. Este é propriamente poder bárbaro <quando> sem lei; por certo, este é melhor do que a liberdade bárbara, pois, no primeiro caso, ainda é possível educação [Bildung]. A autêntica constituição civil é muito trabalhosa [künstlich] e consiste nisto, que o homem tenha tanta liberdade quanta possa encontrar e que seja compatível com a limitação da liberdade de todos de acordo com leis (justas). Aqui tem de haver uma lei e tanto poder quanto necessário para executar a lei. [...] A liberdade sob uma lei e conectada com o poder consiste nisto, que as leis são dadas de tal modo como se tivessem origem mediante a voz universal do povo. Estas leis têm de visar todos, valer para todos e

¹¹ *Ibid.*, p. 1200: «... ein gemeines Wesen regiert sich schon selbst, und besteht in einer systematischen Verfassung des Volks... Ein Volk, vereinigt in einem gemeinen Wesen, insofern es Macht hat, nennt man einen Staat» (... uma república governa-se já a si mesma e consiste numa constituição sistemática do povo... Um povo, unido numa república, na medida em que tem poder, chamamos-lhe um Estado.)

poder ser dadas por todos; só então merecem o nome de leis justas. Se, por conseguinte, a liberdade, a lei e o poder se encontram juntamente, então a constituição civil é a mais conforme à regra e a melhor. »¹²

É a esta última solução que mais tarde o filósofo vai chamar propriamente a **República**, apresentando-a como sendo a única que merece ser tida por verdadeira constituição civil, em oposição ao despotismo, à barbárie e à anarquia, aos quais falta algum dos três referidos elementos. Isso acontece precisamente na penúltima página da versão tardiamente publicada da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, nestes termos:

«Liberdade e lei (pela qual a liberdade é limitada) são os dois eixos em torno dos quais gira a legislação civil. Mas para que a lei seja eficaz, e não uma simples recomendação, deve acrescentar-se um termo médio, o poder, que, ligado aos princípios da liberdade, assegura o sucesso dos da lei. Só é possível conceber quatro formas de combinação deste último elemento com os dois primeiros:

- A. Lei e liberdade sem poder (Anarquia);
- B. Lei e poder sem liberdade (Despotismo);
- C. Poder sem liberdade nem lei (Barbárie);
- D. Poder com liberdade e lei (República). »¹³

Na verdade, para Kant, só há duas formas de governo que merecem esse nome, embora o sejam de qualidade muito diferente – o despotismo e o republicanismo – ; pois nem a anarquia nem a barbárie são realmente formas de

¹² «Die Haupterfordernisse zu einer bürgerlichen Gesellschaft sind die Freiheit, das Gesetz, und die Gewalt. Die Freiheit und die Gewalt ohne das Gesetz machen den Naturzustand aus, aus welchem die Menschen herausgehen sollen, weil sie Vernunft haben. Die Freiheit und das Gesetz ohne die Gewalt könnte man die polnische Regierung nennen; eine wunderbare Grille, worauf der Adel in diesem Lande gefallen ist, und die ganz etwas Widersinniges und Widersprechendes enthält. Dies ist der erste rohe Entwurf zu einer bürgerlichen Verfassung. Das Gesetz und die Gewalt ohne die Freiheit sind der Despotismus. Dieser ist eigentlich barbarische Gewalt ohne Gesetz; doch ist dies noch besser als barbarische Freiheit, weil im ersten Falle doch noch Bildung möglich ist. Die ächte bürgerliche Verfassung ist sehr künstlich, und besteht darin, dass der Mensch so viel Freiheit hat, als statt finden kann, und als sich mit der Beschränkung der Freiheit Aller nach dem (gerechten) Gesetze verträgt. Hier muss ein Gesetz seyn, und so viel Gewalt, als nöthig, das Gesetz zu vollziehen. [...] Die Freiheit unter einem Gesetz und mit der Gewalt verbunden, besteht darin, dass die Gesetze so gegeben werden, als ob sie durch die allgemeine Stimme des Volks entstanden seyn. Diese Gesetze müssen auf Alle gehen, für Alle gelten und von Allen gegeben werden können; dann verdienne sie erst den Namen gerechter Geste. Wenn also Freiheit, Gesetz, und Gewalt zusammen statt finden, so ist die bürgerliche Verfassung die regelmässige und beste.» *Ibid.*, pp. 1200-1201. A apreciação negativa da forma polaca de governo é recorrente em Kant (*Reflexionen zur Anthropologie*, Refl. 1947, Ak XV, p. 773; *Anthropologie*, Ak VII, p. 319) e encontrava-se já em Montesquieu, que dizia «l'indépendance de chaque particulier est l'objet des lois de Pologne; et ce qui en résulte, l'oppression de tous.» *De l'Esprit des Lois*, XI, chap. V, ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1979, vol. I, p. 293.

¹³ *Anthropologie*, Ak VII, 330-331.

governo, mas antes a sua negação. Constitui um tópico recorrente da antropologia política kantiana, presente já neste seu primeiro esboço, o paradoxo exposto na tese segundo a qual «o homem precisa de um senhor que o governe e eduque, o qual, porém, deve ser tirado da própria espécie humana, sendo, por conseguinte, também esse um homem, que igualmente precisa de um senhor»¹⁴. Daí que o filósofo, apesar de tudo, ainda considere preferíveis as formas de despotismo (nomeadamente, as modernas formas de monarquia absoluta esclarecida) às formas de libertarismo anárquico, pois acredita que aquelas podem vir a ser educadas e assim progressivamente reformadas «segundo o espírito do republicanismo» ou de modo republicano, e que os monarcas, embora *reinem autocráticamente*, possam contudo *governar republicanamente*¹⁵. É isso precisamente o que o filósofo, apesar de tudo, aprecia e louva no seu rei Frederico II¹⁶.

2. Kant e a tradição do republicanismo

O termo *Repubblica*, mesmo nos escritos de alguns pensadores políticos da Modernidade, é frequentemente usado numa acepção muito ampla e vaga. Ele fala a língua do Lácio – *res publica* – e foi entre os Romanos e graças sobretudo a Cícero que adquiriu aquela peculiar significação que se pretendeu restaurar em vários momentos da posterior história das ideias e instituições políticas¹⁷. É assim que o republicanismo ciceroniano e romano inspirará o «humanismo cívico» e o pensamento político de alguns pensadores do Renascimento, nomeadamente, dos florentinos Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Nicolau Maquiavel¹⁸, e também

¹⁴ «Der Mensch ist ein Geschöpf, welches einen Herrn nöthig hat... Diesen Herrn kann nun der Mensch aus keinem andern Geschlechte als aus seiner Menschengattung hernehmen, welches aber ein wahres Unglück für das menschliche Geschlecht ist, da eben dieser Herr, den der Mensch über sich wählt, auch ein Mensch ist, der ebenfalls einen Herrn nöthig hat.» *Kants Vorlesungen (Menschenkunde, Winter-Semester 1781/1782)*, Ak XXV, pp. 1199-1200; *Idee*, Ak VIII, 23. Kant vai resolver a dificuldade subordinando o homem não ao poder de um outro homem, mas ao poder da lei, que impera sobre governantes e governados.

¹⁵ *Streit der Fakultäten*, Ak VII, 87: «Autokratisch herrschen, und dabei doch republikanisch, d. h., im Geiste des Republikanism und nach einer Analogie mit demselben, regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht.»

¹⁶ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Ak VIII, 40-41.

¹⁷ Veja-se: M. Viroli (ed.), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004.

¹⁸ Veja-se: Hans Baron, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge, Mass., 1955; id., *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, 2 vol., Princeton University Press, Princeton, N. J., 1988, em especial, o cap. V do 1.º volume («The Memory of Cicero's Roman Civic Spirit in the Medieval Centuries and in the Florentine Renaissance», pp.

o de alguns pensadores modernos, entre os quais se destacam Montesquieu e Rousseau, cujas ideias irão desempenhar importante papel na construção do regime político instaurado após a Revolução Francesa de 1789¹⁹.

Entende-se em geral por *República* uma concepção e ordenação da vida política baseada no cultivo das virtudes cívicas e na liberdade dos cidadãos e da pátria, onde se atribui a soberania ao povo e a capacidade deliberativa a todos os cidadãos, onde reina a lei e o direito e não a arbitrariedade dos governantes, onde existe a separação dos poderes que garante o equilíbrio entre eles e a independência do exercício da justiça. A república opõe-se ao despotismo e, na medida em que pressupõe o sistema representativo, ela distingue-se da democracia directa. Confluem nesta noção moderna de república não só elementos colhidos do republicanismo clássico como também alguns ingredientes apurados pelo pensamento político moderno de matriz liberal.

A concepção kantiana de república encontra-se com a maioria dos tópicos desta caracterização geral. Mas Kant vai dar a estes ingredientes uma nova densidade e sobretudo vai colocá-los numa nova estruturação orgânica. E é por isso que podemos realmente falar de uma reinvenção da república e do republicanismo por parte do filósofo crítico. Por certo, ao sugerir que Kant, por assim dizer, reinventa a república e o republicanismo, não pretendo negar as suas dívidas relativamente à história das ideias e das instituições políticas, tanto antigas como modernas²⁰, ou assumidas mesmo dos coetâneos, já na fase da instauração da República em França, após a Revolução de 1789²¹.

94-133) e o cap. VI do mesmo volume («The Florentine Revival of the Philosophy of the Active Political Life», pp. 134-157); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975; G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; Martin van Gelderen and Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 vols., Cambridge U. P., Cambridge, 2005.

¹⁹ Veja-se: E. Gojosso, *Le concept de République en France (XVI-XVIII siècles)*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix, 1998; R. Whatmore, *Republicanism and the French Revolution. An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

²⁰ Numa nota ao *Streit der Fakultäten* (Ak VII, 92), Kant evoca algumas das conhecidas propostas de repúblicas utópicas apresentadas ao longo da História (*Atlântida* de Platão, *Utopia* de Morus, *Oceana* de Harrington, *Severâmbia* de Allais) e também, no plano da experiência histórica, o que chama «o aborto infeliz da república despótica de Cromwell».

²¹ Sobre as relações entre Kant e os revolucionários republicanos franceses (Abade Sieyès) e a própria República francesa, veja-se: Viriato Soromenho-Marques, *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, [Diss. de Doutoramento, FLUL, Lisboa, 1990], Edições Colibri, Lisboa, 1998, pp. 473 ss. À extraordinariamente bem informada análise, corresponde a judiciosa e compreensiva síntese, que se diz nestas palavras: «A Revolução Francesa... funcionou... como um factor de clarificação do conceito central da teoria política kantiana: o ideal de República e de republicanismo. Não pretendo com isto dizer que a ruptura política de 1789 veio colher de surpresa a reflexão social do filósofo alemão, forçando-o a metamorfoses inesperadas, ditadas por interferências externas. Não é disso que se trata. Contudo, o

No que concerne aos modernos, Kant é devedor sobretudo a três filósofos políticos: Locke, Montesquieu e Rousseau. John Locke dificilmente poderá ser considerado como um pensador do republicanismo²². Mas da sua filosofia política colhe Kant, para a sua ideia de constituição republicana, não só o princípio da igualdade e liberdade naturais dos cidadãos, mas também as duas condições que permitem conter os abusos do poder, a saber, a divisão dos poderes (legislativo e executivo) e o sistema representativo²³. Montesquieu ocupou-se nos seus escritos amiúde do «governo republicano» como uma das três formas de governo definidas pelo número dos detentores do poder (ao lado do «governo monárquico» e do «governo despótico»), definindo o «governo republicano como aquele onde o povo como um todo (en corps) ou somente uma parte do povo tem o poder soberano»: no primeiro caso, será uma *democracia*, no segundo, uma *aristocracia*²⁴. O pensador francês analisa as várias formas históricas de república e destaca como características do *êthos* republicano a virtude cívica ou política, entendida como o amor da pátria e o sentimento da igualdade dos cidadãos, ao mesmo tempo que aponta as vantagens do modelo romano de separação dos poderes²⁵, tópico que desenvolve demoradamente na sua obra maior a propósito da Constituição Inglesa, como exemplo de uma constituição que tem como seu objecto directo

desenrolar dos acontecimentos franceses iluminou ineludivelmente o sentido da história, indicando, para além da necessidade prática da razão, a convergência das forças materiais que transformam o possível em realidade efectiva. A França catalisou e amadureceu a postura política de Kant. E esse duplo movimento espiritual configurou-se na meditação sobre a essência do regime republicano.» (*ibid.*, p. 478).

²² Apesar da explícita clarificação linguística, contida no último parágrafo do cap. X do *Second Treatise*, intitulado «Of the forms of a Commonwealth», onde o termo inglês que traduz a *Civitas* dos Latinos é «*Common-wealth*», mas entendido num sentido lato, como «any Independent Community», e não no sentido propriamente democrático ou republicano, que chegou a assumir no regime instituído por Cromwell. (Significativamente, Locke evita o termo *respublica*, que, todavia, estaria mais próximo do sentido originário de *Common-wealth* – «riqueza comum»!). O tradutor português verte *Common-wealth* por *comunidade política* (John Locke, *Segundo Tratado do Governo*, F. C. Gulbenkian, Lisboa, 2007, p. 150). Já o tradutor francês Bernard Gilson traduz *Common-wealth* por *république* (John Locke, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, Vrin, Paris, 1967, p. 150). Como se vê, a ambiguidade do termo persiste no seu uso actual.

²³ John Locke, *The Second Treatise of Government*, chap. XI-XIII.

²⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Livre II, chap. i-ii, ed. de V. Goldschmidt, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, pp. 131 ss.

²⁵ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap. xi (*Oeuvres complètes*, vol. 2, ed. de R. Caillois, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1951). Id., *Éclaircissement sur l'«Esprit des Lois»* (*Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. 2, p. 1169): «Ce que j'appelle vertu dans la république... ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne; c'est la vertu politique; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain. ... J'ai donc appelé *vertu politique* l'amour de la patrie et de l'égalité.» Veja-se: Marco Platania, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, UTET, Torino, 2007; T. Casadei, «Modelli repubblicani nell'«Esprit des Lois». Un 'ponte' tra passato e futuro», in D. Felice (ed.), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des Lois» di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli, 2003, pp. 13-74.

a «liberdade política», assinalando igualmente as vantagens do sistema representativo²⁶, aspectos estes que também Kant vai considerar como fazendo parte da noção de república e de republicanismo. Por seu turno, Rousseau destaca como essência da república o império da lei, que exprime a vontade geral dos cidadãos – «Chamo “república” todo o Estado regido por leis [...] todo o governo guiado pela vontade geral, que é a lei»²⁷ –, admitindo que a constituição republicana possa subsistir sob várias formas de governo, nomeadamente sob a monarquia.

Do filósofo genebrino recebe Kant sobretudo a ideia de uma «vontade universalmente unificada ou vontade geral» como base da instituição constitucional republicana e, por conseguinte, o princípio de que os que devem obedecer à lei devem ser eles mesmos os legisladores, nisso consistindo a liberdade civil dos cidadãos, a saber, em obedecerem à lei que a si próprios dão. Aceita também a ideia de que pode existir uma monarquia que funcione ao modo republicano, o que implica uma secundarização do debate tradicional da teoria política acerca das formas de governo (monárquico, aristocrático, democrático), deslocando o interesse da discussão acerca da *forma imperii* (sobre o número dos que detêm ou exercem o poder) para a discussão acerca da *forma regiminis*, isto é, acerca dos princípios constitucionais em que se funda e segundo os quais se exerce a governação²⁸.

Na verdade, a restauração da ideia de *República* vinha acontecendo também entre os filósofos germânicos anteriores a Kant. Samuel Puffendorf definia a *respublica* como uma «união de vontades, um corpo moral que se entende como tendo uma vontade»²⁹. E Christian Wolff estabelece a distinção entre Estado e República – termos frequentemente dados por equivalentes nos pensadores modernos, sobretudo quando se exprimiam em Latim –, propondo que, na tradução para o Alemão, se verta o termo latino *civitas* por *Staat* e o termo latino *respublica* por *das gemeine Wesen*³⁰. Kant conhecia e seguia esta proposta wolffiana, como se pode ver por esta passagem da sua *Doutrina do Direito*:

²⁶ *De l'Esprit des Lois*, Livre XI, chap. VI, ed. de V. Goldschmidt, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, vol. I, pp. 294-304.

²⁷ Rousseau, *Du Contrat Social*, II, 6. Rousseau distingue entre *vontade de todos* e *vontade geral*: só esta última é qualificada, pois cuida do *interesse comum*; a outra cuida do *interesse privado* e é apenas uma soma de vontades particulares (*Ibid.*, II, cap. 3).

²⁸ Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 352.

²⁹ Samuel Puffendorf, *De iure naturae et gentium*, viii, cap. 4, § 2: «unio voluntatum ... corpus morale quod unam voluntatem habere intelligitur.»

³⁰ Christian Wolff, *Ius naturae methodo scientifica pertractatum, Pars Octava: De Imperio Publico*, §§ 4, 16, Halle/Magdeburg, 1748 (reimpr. : Olms, Hildesheim, 1968), pp. 5, 11-12. Para Wolff, a *respublica* representava uma forma

«A situação dos indivíduos no seio de um povo na sua relação recíproca é chamada *estado civil (status civilis)*, e o conjunto destes em relação aos seus próprios membros, é chamado *Estado (civitas)*, o qual, devido à sua forma, enquanto está ligado pelo interesse comum de todos de permanecerem no estado jurídico, é chamado a *república [das gemeine Wesen] (res publica latius sic dicta)*. »³¹

Por certo, o processo da instauração da República em França, após a Revolução de 1789, teve sobre Kant um poderoso impacto, o que, de resto, viria a ser reconhecido pelo próprio filósofo³². Duas das palavras de ordem da República Francesa – liberdade e igualdade – que faziam parte do credo liberal burguês, são igualmente princípios assumidos por Kant como fundamentos da constituição republicana. Mas, por grande que tenha sido o impacto que a Revolução exerceu sobre o filósofo, não se traduziu ele certamente na descoberta da ideia de república ou de republicanismo, embora o tenha sim confirmado numa descoberta já anteriormente alcançada pela reflexão filosófica própria, como se pode reconhecer no próprio texto da *Crítica da Razão Pura*, cuja primeira edição (1781) precede em oito anos aquele acontecimento político. Num passo desta obra, referindo-se à República de Platão, encontramos de facto *in nuce* o que constitui a essência da ideia kantiana de república, ideia que depois se explicitará, sobretudo nos ensaios e obras da década de 90. Cito a passagem:

«A República de Platão tornou-se proverbial como exemplo flagrante de uma perfeição sonhada, que enquanto tal só pode residir no cérebro de um pensador ocioso. E Brucker considera ridícula a opinião do filósofo segundo a qual nunca um príncipe seria bom governante se não participasse nas ideias. Mas seria preferível investigarmos mais este pen-

qualificada da *civitas*: é uma *civitas ordinata* ou uma *ordinatio civitatis*. §4: «Societas inter plures domus contracta eo fine, ut conjunctim sibi parent ad vitae necessitatem, commoditatem ac jucunditatem, immo felicitatem requisita, et curent, ut unusquisque jure suo quiete fruatur et tuto ab alio id consequatur, atque se suaque adversus vim quamlibet externam defendant, *Civitas* dicitur, idiomate patrio *ein Staat*.» §16: «Civitatis ordinatio dicitur *Respublica*, idiomate patrio *das gemeine Wesen*. ...Quamvis adeo coaluerint in societatem civilem, nondum tamen determinata sunt ea, quae ad Republicam faciunt, et per consequens peculiari pacto opus est ad civitatem ordinandam. Et revera civitas ordinata Republicae nomine demum appellari solet.»

³¹ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Ak VI, 311.

³² O testemunho mais eloquente – e ainda mais significativo por ser tardio – é o que se encontra na Segunda Secção de *Streit der Fakultäten*, obra publicada em 1798 (Ak VII, 85). E o que qualifica moralmente a Revolução é precisamente a sua originária inspiração republicana. Como escreve o velho filósofo: «A causa moral aqui interviniente é dupla: primeiro, é a do *direito* de que um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como ela se lhe afigurar boa; em segundo lugar, a do *fim* (que é ao mesmo tempo dever), de que só é em si *legítima* e moralmente boa a constituição de um povo que, por sua natureza, é capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva, e tal não pode ser nenhuma outra a não ser a constituição republicana, pelo menos segundo a ideia.» (trad. port., *O Conflito das Faculdades*, Edições 70, Lisboa, p. 102).

samento e colocá-lo sob nova luz, graças a um novo esforço [...], em vez de rejeitá-lo por inútil com o mísero e pernicioso pretexto da inviabilidade. Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* [...], é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projecto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as ideias autênticas em matéria de legislação. [...] Embora tal não possa nunca realizar-se, é todavia perfeitamente justa a ideia que apresenta este *maximum* como um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível. »³³

Temos aqui uma primeira aproximação decisiva da ideia kantiana de república, a qual será explicitada em sucessivas abordagens. Como tópicos maiores: liberdade, lei, coexistência das liberdades. A finalidade da constituição política é garantir a máxima liberdade de todos, não a felicidade de todos (esta, sendo dada a liberdade, cada um a buscará por si e à sua medida). A república é uma ideia necessária da razão que deve constituir o fundamento e a regra de aferição de todas as constituições políticas e de todas as leis. Não falando já da explícita ancoragem na doutrina platónica das ideias – também recuperada e, por assim dizer, reinventada neste mesmo contexto –, esta passagem dá-nos algumas indicações importantes e definitivas quanto à noção kantiana de república. Assim, em primeiro lugar, a de que a tarefa essencial que a ideia de república se propõe realizar é a de garantir «a máxima liberdade humana segundo leis que permitam que a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros». Para garantir a produtiva tensão entre a liberdade de todos e a lei é que vai ser necessário introduzir o terceiro termo – o poder, que aparece no já evocado Curso de Antropologia leccionado em Outubro do mesmo ano em que saiu a *Crítica da Razão Pura*. Mas, em segundo lugar, o citado texto da *Crítica* revela que, segundo o filósofo, a noção de república não é algo tirado nem das experiências históricas nem das doutrinas políticas dos filósofos do passado ou mesmo dos mais próximos, mas é sim uma ideia, e uma ideia necessária, tirada da razão ou posta pela razão, um arquétipo ou uma ideia reguladora que serve precisamente para aferir e corrigir por ela todas as constituições políticas e formas de governo que possam ocorrer na história e na experiência, passada, presente

³³ *Kritik der reinen Vernunft*, Ak III, 247-248.

ou futura. Ela indica não um modelo que esteja já dado (como realizado ou mesmo simplesmente como pensado) algures no passado, mas aponta para um *maximum* de perfeição cuja plena realização só pode alcançar-se no futuro, para o que, no entanto, há que contar com a liberdade humana. Mais tarde, Kant vai explicitar isto propondo a distinção entre *respublica noumenon* – o ideal racional – e *respublica phaenomenon* – as eventuais concretizações históricas desse ideal. Isso dá-se num dos textos mais tardios, onde o tópico já se encontra adensado com todos os outros ingredientes, no parágrafo da II Secção de *O Conflito das Faculdades*, nestes termos:

«A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está na base de todas as formas de Estado [Staatsformen], e a república [das gemeine Wesen] que, concebida em conformidade com ela, graças a puros conceitos racionais, se chama um ideal platónico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia [leeres Hirnsgespinnst], mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis da liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez alcançada em grande escala [im Grossen], qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem; por conseguinte, é dever nela ingressar; mas provisoriamente (porque isso não ocorrerá tão cedo) é dever dos monarcas, embora reinem *autocraticamente* [*autokratisch herrschen*], governar, no entanto de *modo republicano* (não democrático) [*republikanisch* (nicht demokratisch) zu regieren], i. e., tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade (como um povo de madura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto à letra não seja consultado acerca da sua aquiescência. »³⁴

Nesta passagem se condensa tudo quanto de essencial o filósofo crítico tem a dizer sobre a constituição republicana e o republicanismo. Kant reinventa a ideia de república colhendo-a nas fontes da razão, na ideia pura do direito. Isso o distingue formalmente de todos os pensadores republicanos acima referidos, que a tiram preferentemente do inventário das experiências históricas de governação ou do catálogo das doutrinas políticas. Kant insiste uma e outra vez neste ponto: «a constituição republicana [die republikanische Verfassung] é a única que está

³⁴ *Sreit der Fakultäten*, Ak VII, 90-91.

plenamente conforme aos direitos do homem»³⁵. Destaca a «pureza da origem, saída que é da fonte pura da noção de direito»³⁶. Ela funda-se em leis jurídicas que são «leis *a priori* segundo puros princípios de direito»³⁷. No § 52 da *Doutrina do Direito*, Kant elenca os aspectos que qualificam a constituição republicana: é a única conforme ao direito que exprime o espírito do contrato originário e que só tem como princípio a liberdade; é a única estável, em que a lei ordena por si própria e não está na dependência de nenhuma pessoa particular; ela é, enfim, o fundamento e o fim último de todo o direito público³⁸.

3. Inscrição do republicanismo na filosofia kantiana da história, da política e do direito

Para se compreender toda a novidade e todo o alcance da noção kantiana de republicanismo não basta explicitar os seus pressupostos e ingredientes. É necessário também perceber como o tema se inscreve na visão kantiana da história humana e como ele se articula organicamente com o programa político-jurídico de Kant.

Fixemo-nos no ensaio de 95, *Para a Paz duradoura (Zum ewigen Frieden)*. Pode dizer-se que neste ensaio confluem todos os ingredientes da noção e ao mesmo tempo se indica a sua inscrição sistemática no todo da proposta kantiana para a solução do problema da paz considerado como o problema fundamental que toda a constituição política deve tentar resolver da forma mais duradoura possível e de cuja solução depende em última instância a realização da própria destinação da espécie humana. O ensaio kantiano foi escrito nos meses subsequentes à assinatura em Basileia, a 5 de Abril de 1795, do Tratado de Paz entre a França e a Prússia. Dado o seu tom irónico (pois imita na estrutura e estilo os tratados de paz firmados entre nações), ele nem sempre foi levado a sério. Nos últimos anos, porém, tem crescido o interesse por esse opúsculo kantiano, o qual está no centro dos debates de filosofia política a respeito da arquitectura de uma nova ordem político-jurídica mundial³⁹.

³⁵ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 366.

³⁶ *Ibid.*, 351.

³⁷ *Rechtslehre* § 45, Ak VI, 313.

³⁸ *Ibid.*, Ak VI, 341.

³⁹ Para uma história da recepção do opúsculo e para a interpretação do seu conteúdo, veja-se: Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf >Zum ewigen Frieden<. Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995; Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, 1995.

O primeiro artigo definitivo desse tratado filosófico que visa a paz perpétua reza assim: «A constituição civil em cada Estado deve ser republicana»⁴⁰. Mas este artigo não deve ser desligado dos outros dois que o seguem. O que se refere ao direito das gentes, que deve ser fundado num Federalismo de Estados livres; e o que se refere ao direito cosmopolita. Por conseguinte: Republicanismo–Federalismo–Cosmopolitismo. Trata-se de um mesmo programa em três momentos, que reciprocamente se implicam, e nenhum dos quais se poderá realizar se os outros dois não se cumprirem. Mas a realização dos três não deve entender-se como devendo ser apenas sucessiva, de um depois de realizado o outro ou os outros. Ela deve ser por assim dizer accionada concomitantemente. Isto é: o princípio cosmopolita deve desde já inspirar o princípio federalista, e ambos devem inspirar o princípio republicano, e vice-versa. É assim que o princípio republicano não se esgota na inspiração da constituição civil de cada Estado, mas constitui o módulo básico que serve de regra também para a lógica da Federação de Estados e da Sociedade Cosmopolita, as quais devem sempre respeitar o direito dos homens: a liberdade, a igualdade, a não dependência.

Kant já defendia essa recíproca implicação dos vários momentos (não ainda mencionados expressamente enquanto tais) no seu ensaio de 84, *Ideia de uma história universal num propósito cosmopolita*, quando escrevia que de nada vale um Estado organizar-se pacificamente no seu interior se ele, feito isso, se vê confrontado com outros Estados numa condição de potencial guerra permanente, e é por isso que «o problema da instituição de uma constituição civil perfeita – e essa é a constituição republicana – depende, por sua vez, do problema de uma relação externa legal entre os Estados e não pode realizar-se sem esta última»⁴¹. E da mesma forma o diz, no ensaio de 95, quando, falando a respeito do direito cosmopolita, escreve que ele, longe de ser uma representação fantasiosa e exagerada do direito, é antes «um necessário complemento do código não escrito tanto do direito civil como do direito das gentes em vista do direito público dos homens em geral e também em vista da paz duradoura»⁴².

⁴⁰ «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.» *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 349. Veja-se: Wolfgang Kersting, «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein», in Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, pp. 87-108.

⁴¹ *Idee*, Ak VIII, 24. Veja-se o meu ensaio «Republicanismo e Cosmopolitismo: A contribuição de Kant para a formação da ideia moderna de Federalismo», in: Ernesto Castro Leal (ed.), *O Federalismo Europeu: História, Política e Utopia*, Edições Colibri, Lisboa, 2001, pp. 35-69. Veja-se também, de Aylton Barbieri Durão, «The History of the Republic According to Kant», in: V. Rohden, R. R. Terra, Guido A. de Almeida e M. Ruffing (Eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, W. de Gruyter, Berlin/New York, 2008, Bd. 4, 271-278.

⁴² «...eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden.» *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 360.

A fecundidade da ideia kantiana de republicanismo não se esgota no âmbito de cada Estado isoladamente, ou mesmo no âmbito da relação de um Estado com os seus vizinhos, relação que será tanto mais segura e estável, quanto mais esses Estados se organizem e governem igualmente de forma republicana. Kant aponta para mais longe, tendo em vista que dos Estados republicanamente constituídos deve avançar-se paulatinamente para a edificação de uma efectiva República mundial. O republicanismo não é apenas um sistema de governo entre outros possíveis. Mas trata-se de um sistema qualificado pelos princípios racionais que o fundam e pela sua capacidade para criar as condições para que haja paz, ou pelo menos para neutralizar definitivamente as guerras ofensivas entre os Estados. De facto, a ideia de república ou o princípio do republicanismo é o esquema de solução ou o módulo inspirador que se deve replicar extensivamente em todos os Estados singulares na organização do respectivo direito civil interno, mas que deve igualmente aplicar-se nas formas de reorganização da ordem política inter-estatal e internacional. O programa kantiano visa, pois, um republicanismo generalizado. Assim, a criação da federação de Estados livres, de que se fala no 2.º artigo definitivo para a paz perpétua, é ela própria pensada por analogia com a saída do estado de natureza que levou à fundação do estado civil, sendo agora os diferentes Estados considerados como se fossem indivíduos. É isso que diz o filósofo:

«Para os Estados em relação recíproca de acordo com a razão não há outra maneira de sair da situação privada de lei, que é somente ocasião de guerra, se não renunciar, tal como o fizeram os indivíduos singulares, à sua liberdade selvagem (privada de lei) e submeter-se a leis públicas coactivas e formar assim um *Estado de Povos* [Völkerstaat] (*civitas gentium*), certamente em contínuo crescimento, que abraçaria por fim todos os povos da terra.»⁴³

Não se trata, porém, de fundar uma «Monarquia universal» (Universalmonarchie) ou um grande «Estado mundial» (Weltstaat), com os riscos de despotismo que tais noções ameaçam trazer consigo. Trata-se, sim, de erigir uma «República mundial» (Weltrepublik)⁴⁴, construída livremente por associação dos povos já organizados como Estados republicanos e por isso chamada uma «República de povos livres unidos» (Republik freier verbündeter Völker) ou uma «federação de povos como República mundial» (Völkerbund als Weltrepublik),

⁴³ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 357.

⁴⁴ *Ibid.*

na qual a igualdade e a liberdade dos membros estariam sempre salvaguardadas e onde todos os membros integrantes fossem co-autores das leis às quais viessem a submeter-se com vista a garantir a paz duradoura entre eles.

Friedrich Schlegel, um dos mais lúcidos entre os poucos leitores que na época teve o ensaio de Kant, compreendeu todo o alcance da proposta do republicanismo nele apresentada e de como o 2.º artigo definitivo para a paz perpétua – o do federalismo – tem de ser conjugado com o primeiro artigo, devendo passar-se necessariamente dos Estados-repúblicas à República mundial, a um republicanismo universal. Dou a palavra a Schlegel:

«Até agora falou-se apenas do republicanismo parcial de um único Estado e povo. Mas só mediante um republicanismo universal pode o imperativo categórico ser satisfeito. Este conceito não é porém uma quimera de visionários sonhadores, mas é praticamente necessário, como o próprio imperativo categórico. [...] Só o republicanismo universal e perfeito seria o válido e também o único suficiente artigo definitivo para a paz perpétua. Enquanto a constituição e o governo não forem completamente perfeitos, mesmo nos Estados republicanos, cuja tendência pacífica Kant tão pertinentemente apontou, restará ao menos como possível a guerra injusta e escusada. O primeiro artigo definitivo kantiano para a paz perpétua exige sem dúvida o republicanismo de todos os Estados: só que o federalismo, cuja possibilidade de realização se mostra tão reduzida, não pode já segundo o seu conceito abranger todos os Estados; o que iria contra a opinião de Kant a respeito de um universal Estado dos povos. O propósito da união pacífica de assegurar a liberdade dos Estados republicanos, pressupõe o perigo em que se encontram, por conseguinte, a existência de Estados com tendência guerreira, isto é, Estados despóticos. [...] O republicanismo universal e completo e a paz perpétua são conceitos inseparáveis e intercambiáveis.»⁴⁵

Como acima se disse, a constituição republicana qualifica-se, antes de mais, por ser aquela que se funda na razão e no conceito puro do direito e que está em consonância com os direitos naturais dos homens. Mas, para além disso, ela revela-se mais capaz do que qualquer outra para instituir a paz civil dentro de cada Estado, fazendo passar os homens do estado de natureza ao estado civil, ao mesmo tempo que garante os direitos inatos do homem de liberdade e de

⁴⁵ Friedrich Schlegel, «Der universelle Republikanismus. Veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden» (1796), in F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, ed. von Ernst Behler, Körner Verlag, Stuttgart, 1956, 299. Sobre a primeira recepção do ensaio kantiano, veja-se: Faustino Oncina, «De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente. La recepción de *La Paz Perpétua* entre sus coetáneos», in Roberto R. Aramayo, J. Muguerza, Concha Roldán (eds.), *La Paz y el ideal cosmopolitro de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 155-190.

igualdade perante a lei. É isso que o despotismo não faz. Este pode pacificar os súbditos, mas à custa de sacrificar a sua liberdade e a igualdade ao poder arbitrário. Mas, segundo Kant, a constituição republicana tem ainda a virtude de instituir uma nova relação qualificada dos cidadãos entre si e destes com o todo e com os detentores ou executores do poder: trata-se de uma relação orgânica como a de um corpo vivo cujos membros se ligam entre si e ao todo segundo uma lógica de reciprocidade, em que cada cidadão é ao mesmo tempo considerado como fim e meio, como soberano co-legislador e como súbdito da lei; em que cada membro contribui para a possibilidade do todo e ao mesmo tempo, mediante a ideia que possui do todo, é capaz de compreender e determinar a sua posição e função nesse todo⁴⁶. Ao contrário, num Estado despótico, tudo funciona segundo uma lógica mecânica e os súbditos – que não são por isso verdadeiramente *cidadãos* – não têm verdadeira autonomia, mas são meras partes instrumentais de uma máquina que só é accionada pela vontade do déspota⁴⁷.

4. Os ingredientes do republicanismo kantiano

Vejam agora de forma mais directa os principais ingredientes da noção kantiana de república e de republicanismo.

4.1. *Os princípios em que assenta: liberdade, igualdade, auto-suficiência*

No ensaio de 1795, Kant menciona apenas dois: a liberdade e a igualdade. Mas no ensaio de 1793 tinha-lhes acrescentado um terceiro: a auto-suficiência ou independência (isto é, o não depender de outrém para a própria subsistência, pois tal dependência colocaria o que a sofre em situação de efectiva menoridade jurídica e política), o que excluiria da efectiva e plena cidadania republicana não só as crianças (enquanto dependentes dos pais), como também as mulheres (enquanto dependentes dos maridos, na época) e os servos (enquanto dependentes dos seus senhores)⁴⁸. Os comentadores dividem-se quanto à interpretação desta divergência entre as duas versões: há os que consideram que a auto-suficiência é essencial e está ao mesmo nível das outras duas; e os que consideram que ela não é essencial, mas contingente, sendo por isso muito significativo que

⁴⁶ *Kritik der Urteilskraft* § 65.

⁴⁷ *Kritik der Urteilskraft* § 59.

⁴⁸ *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Ak VIII, 290.

Kant a não mencione no ensaio de 1795⁴⁹. Todavia, na mais tardia *Doutrina do Direito*, Kant volta a mencionar as três condições. Transcrevo esta última versão do tópico:

«Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), quer dizer, de um Estado, reunidos para legislar chamam-se cidadãos (*cives*) e os seus atributos jurídicos incindíveis da sua natureza como cidadãos são: a liberdade legal de não obedecer a nenhuma outra lei senão aquela a que deram o seu consentimento; a igualdade civil, quer dizer, não reconhecer no povo nenhum superior senão aquele em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral, que ele em relação a si tem, de obrigar juridicamente; em terceiro lugar, o atributo da independência civil, que consiste em dever a sua própria existência e conservação não ao arbítrio [Willkür] de um outro no povo, mas aos seus próprios direitos e capacidades como membro da república [gemeinen Wesen], por conseguinte, a personalidade civil [bürgerliche Persönlichkeit], que consiste em não ser representado por nenhum outro nos assuntos jurídicos. »⁵⁰

Penso que só aparentemente há divergência entre as duas versões. Mais económica, a versão de 95 é porventura a que melhor exprime o pensamento kantiano, pois, se bem atentarmos, a liberdade e a igualdade são os únicos princípios que se colocam formalmente no plano da universalidade dos direitos inalienáveis de todos os seres humanos enquanto capazes de se tornar cidadãos, ao passo que a auto-suficiência (*Selbständigkeit*) ou independência económica (*sibi sufficientia*) é de facto uma condição para o exercício efectivo da liberdade, mas depende de determinadas circunstâncias históricas, variáveis e mutáveis, de organização da propriedade ou de acesso a ela, ou das modalidades de organização do trabalho e da distribuição de rendimentos. E aquelas duas primeiras condições, se efectiva e universalmente garantidas, acabarão por ter efeito precisamente sobre a terceira: isto é, elas obrigam a que sejam paulatinamente criadas condições para que todos os seres, que originariamente e por natureza são livres e iguais, possam também ser efectivamente autónomos e independentes, seja económica, jurídica ou politicamente⁵¹.

⁴⁹ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 349-350.

⁵⁰ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* §46, Ak VI, 314.

⁵¹ Veja-se: W. Bartuschat, «Zur kantischen Begründung der Trias “Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit” innerhalb der Rechtslehre», in Götz Landwehr (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, pp. 11-25.

4.2. *Republicanism, sistema representativo e separação dos poderes*

Seguindo Locke e Montesquieu, Kant incorpora como ingrediente da sua ideia de republicanismo o princípio do sistema representativo do exercício dos poderes públicos, uma condição de acordo com a qual os cidadãos e mesmo os governantes cuidam dos seus direitos, não directa e pessoalmente, mas através dos seus delegados ou deputados, que o fazem em nome do povo e não em nome pessoal ou em nome deste ou daquele cidadão isoladamente. Escreve Kant:

«Toda a verdadeira república é e não pode ser senão um sistema representativo do povo, que pretende em nome do povo e mediante a união de todos os cidadãos, cuidar dos seus direitos, por intermédio dos seus delegados (deputados).»⁵²

Num outro passo, o filósofo é ainda mais explícito, seja ao vincular essa condição à ideia de direito, seja ao considerá-la como essencial para que um governo possa ser considerado realmente republicano, afirmando que:

«Toda a forma de governo que não é representativa é propriamente informe (*Unform*) porque o legislador pode ser numa só e mesma pessoa o executor igualmente da sua vontade. [...] Para que o modo de governo seja conforme à noção de direito é preciso que o sistema seja representativo; só este sistema torna possível um governo republicano; sem esta condição ele é despótico e arbitrário (qualquer que seja de resto a constituição). Nenhum dos governos antigos chamados repúblicas conheceu este sistema e foi por isso que acabaram por cair necessariamente num despotismo.»⁵³

Daí retira Kant a não identificação entre regime republicano e regime democrático e a sua apreciação negativa deste último. De facto, apesar da recorência da ideia de que o povo é o soberano e que a vontade unida do povo é o verdadeiro legislador, que, por conseguinte, a lei e a constituição são expressão da vontade comum e unida do povo, a qual só se submete às leis que ela mesma cria ou a que dá o seu consentimento, Kant não é um defensor da democracia, que considera como uma forma de governo que tende para o despotismo, um despotismo da maioria, e a democracia directa como um sistema politicamente inviável, no qual a lei estaria sempre ameaçada na sua consistência e eficácia, pois a invocação do poder popular como reiteradamente instituinte significaria a anulação efectiva de todo o poder e a sua auto-dissolução. De resto, segundo

⁵² Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* §52, Ak VI, 341.

⁵³ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 352-353.

Kant, a democracia apresenta um vício formal, colocando a vontade geral em contradição consigo mesma, pois ela estabelece um poder executivo onde todos se pronunciam sobre um só e contra um só (o qual não é da mesma opinião); onde todos decidem, por conseguinte, sem serem todos. Mas o que entende Kant por «vontade unida do povo»? Será o mesmo que Rousseau dizia com a expressão «vontade geral»? – isto é, aquela que atende ao interesse comum e legisla para todos universalmente, e não a «vontade de todos», que seria apenas a soma aritmética das vontades individuais exprimindo interesses também individuais?

Vale citar a este propósito uma qualificada crítica que logo recebeu esta tese kantiana da incompatibilidade entre a democracia e o republicanismo, vinda daquele mesmo Friedrich Schlegel que vira como implícita na ideia kantiana de republicanismo a necessária universalização deste como condição para garantir a paz duradoura entre todos os Estados, e que recusava a identificação feita por Kant de democracia com despotismo, afirmando em contrapartida que o republicanismo é necessariamente democrático. Dou-lhe a palavra:

«Como é possível o republicanismo, se a vontade universal é sua condição necessária, e todavia a vontade absolutamente universal nunca ocorre no domínio da experiência e só existe no mundo do puro pensamento? Entre o indivíduo e o universal há um infinito abismo, que só se pode superar com um salto mortal. Não resta senão fazer valer aqui a ficção de uma vontade empírica como substituto de uma vontade universal absoluta pensada *a priori* e, porque a resolução pura do problema político é impossível, contentar-se com a aproximação a este x prático. [...] Mas a única ficção política válida é a fundada sobre a lei da igualdade: a vontade da maioria deve valer como o substituto da vontade universal. O republicanismo é, por conseguinte, necessariamente democrático; e o não provado [unerwiesene] paradoxo segundo o qual o democratismo é necessariamente despótico, não pode estar certo. [...] O poder da maioria do povo, como próximo da totalidade e substituto da vontade universal, é o poder político.»⁵⁴

Note-se, porém, que apesar das reservas e críticas kantianas em relação à democracia, o republicanismo kantiano inscreve-se de facto naquilo que actualmente se entende por um regime de estado de direito e de democracia constitucional representativa.

⁵⁴ Art. cit., pp. 296-297. Schlegel segue neste ponto manifestamente os argumentos desenvolvidos por Locke, no *Second Treatise* §§ 96-98, in John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 331-333.

Intimamente associado com o princípio do sistema representativo e, visando tal como ele, evitar o uso arbitrário e absoluto do poder, está o princípio da divisão dos poderes, que encontrara também a sua aceitação em vários pensadores políticos modernos que haviam mostrado a conveniência da separação sobretudo do poder legislativo e do poder executivo, como forma de limitação deste último e visando evitar a tentação de um poder despótico ou tirânico. Mas foi porventura Montesquieu quem, reflectindo sobre a história da república romana, melhor percebera o alcance dessa sábia medida moderadora e de controlo recíproco dos poderes do Estado: «As leis de Roma tinham dividido sabiamente o poder público num grande número de magistrados, que se sustinham, se refreavam e se temperavam reciprocamente»⁵⁵. No cap. VI do Livro XI de *Do Espírito das Leis*, ao falar da liberdade política, o mesmo pensador – comentando a constituição inglesa e talvez inspirando-se em Locke – faz notar que, para não haver abuso do poder, é necessário que o próprio poder constitua um freio para o poder. E a forma constitucional para conseguir isso é atribuindo as três funções do Estado – o poder legislativo, o poder executivo e o poder judicial – a órgãos ou a pessoas diferentes. Assim o escreve o filósofo político francês:

«Quando, na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura, o poder legislativo se junta ao poder executivo, desaparece a liberdade; porque pode-se temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado promulguem leis tirânicas, para as executar tiranicamente. Não há liberdade se o poder de julgar não está separado do poder legislativo e do executivo. Se houvesse tal união com o legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, pois o juiz seria legislador. Se o poder de julgar se unisse ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor. Tudo estaria perdido, se o mesmo homem, ou o mesmo corpo de notáveis ou nobres, ou do povo, exercessem os três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes e os diferendos dos cidadãos.»⁵⁶

É na mesma linha que Kant pensa neutralizar o despotismo, vinculando intimamente o princípio da separação dos poderes – que em Locke e Montesquieu caracterizava ora os governos liberais ora os governos moderados – à essência da genuína constituição republicana. Por vezes, Kant menciona apenas a separação do poder legislativo e do poder executivo, como neste caso:

⁵⁵ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur et de leur décadence*, chap. XI.

⁵⁶ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, livre XI, chap. VI, ed. cit., pp. 294-295.

«O republicanismo é o princípio político que admite a separação do poder executivo (governo) e do poder legislativo: o despotismo executa pela sua própria autoridade as leis que ele próprio criou, é pois a vontade geral enquanto exercida pelo soberano como sua vontade privada. »⁵⁷

Mas no § 45 da *Doutrina do Direito* menciona já expressamente os três poderes do Estado:

«Todo o Estado contém em si três poderes [Gewalten], a saber, a vontade universalmente unificada em uma tripla pessoa (*trias política*): o poder soberano [die Herrschergewalt] (soberania) [Souveränität] na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governo [Regierer] (em conformidade com a lei) e o poder judiciário (como capacidade de atribuir a cada um aquilo que é o seu segundo a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislativa, rectoria et judiciaria*). »⁵⁸

A insistência de alguns filósofos políticos modernos e também de Kant na vantagem do sistema representativo e do sistema de divisão dos poderes visava introduzir mecanismos de limitação, mas também de mediação e de filtragem que prevenissem as possíveis perversões funcionais do exercício da soberania e do poder, impedindo, no primeiro caso, que se legisse em benefício directo próprio ou directamente contra o direito de alguém em particular, ou, no segundo caso, que se governasse interpretando ou aplicando a lei comum em benefício próprio ou ao sabor de interesses particulares. Assim se garantia a boa saúde das funções essenciais da comunidade política ou da república.

4.3. *Republicanismo e pacifismo*

No ensaio de 95, lê-se esta declaração: «Pela sua natureza, a república deve tender para a paz perpétua»⁵⁹. Será, então, que as repúblicas, pelo facto de o serem, estão imunizadas quanto ao risco de se agredirem e fazerem guerra umas às outras?

A tendência pacifista – melhor dito, a tendência para a resolução pacífica dos conflitos – constitui um dos traços do republicanismo kantiano, mas é também um dos seus pontos mais criticado, porque, antes de mais, parece ser amplamente desmentido pela experiência histórica. De facto, segundo o filósofo,

⁵⁷ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 352.

⁵⁸ *Rechtslehre*, Ak VI, 313.

⁵⁹ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 356.

a constituição republicana, para além da limpidez da sua origem nas fontes puras da ideia do direito, recomenda-se pela vantajosa perspectiva de garantir melhor do que qualquer outra a paz perpétua⁶⁰. Em primeiro lugar, porque a constituição republicana é a melhor garantia da pacificação no interior de cada Estado e, depois, porque é também a melhor garantia da pacificação das relações exteriores entre os vários Estados, pois os Estados que sejam republicanamente constituídos e governados, de acordo com o princípio que os inspira, aprenderam a resolver os conflitos internos e externos segundo regras do direito, e não pela agressão e pelo poder. É por isso também que um povo com constituição republicana estará tanto mais seguro interiormente e exteriormente quanto mais os Estados que o rodeiam igualmente se republicanizem.

Também esta não era uma ideia completamente nova. Ela encontra-se já em Montesquieu, o qual fazia notar que as monarquias têm um carácter guerreiro e expansionista, enquanto as repúblicas revelam uma propensão pacífica e moderada⁶¹. Desde a primeira hora, os críticos não têm tido grande dificuldade em apontar exemplos históricos que desmentem a tese kantiana. Os críticos conservadores da Revolução Francesa, na linha de Edmund Burke, em face do jacobinismo agressivo e totalitário e do nacionalismo militante e expansionista que a veio a caracterizar, farão notar que não foi a paz, mas sim a guerra que ela espalhou por toda a Europa, numa escala nunca antes vista. Esta crítica até daria razão a Kant, mas a propósito da sua tese segundo a qual a republicanização dos Estados deve acontecer, não por revolução, e sim por reformas graduais e contínuas, pois uma revolução, uma vez desencadeada, torna-se um acontecimento da história natural dos homens, incontrolável nos seus efeitos, trazendo ao de cima todas as forças caóticas e de desintegração que estão acumuladas, contidas e profundamente recalçadas na sociedade, as quais não haviam sido ainda trabalhadas pelo lento processo da educação, tanto do povo como dos próprios protagonistas do movimento revolucionário, os quais, por isso, são eles mesmos engolidos e triturados pelo processo que desencadearam. Hegel, por seu turno, numa nota ao parágrafo 329 da *Filosofia do Direito*, contra a tese de Kant de que só os príncipes autocráticos estão dispostos para declarar a guerra a outros porque ela nada lhes custa, fazia notar, citando exemplos históricos, que, frequentemente, há nações inteiras que se entusiasmam e são movidas pela

⁶⁰ *Ibid.*, 351.

⁶¹ *De l'Esprit des Lois*, IX, chap. II: «L'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement: l'esprit de la république est la paix et la modération.» (ed. cit., p. 267)

paixão guerreira muito mais do que os seus príncipes, os quais acabam por ser arrastados para a guerra pela paixão popular⁶².

Quem tem razão? Pode sempre dizer-se que, ao sustentar o carácter pacifista das repúblicas, Kant tem em vista não uma situação de facto já definitivamente adquirida, mas uma tendência das repúblicas – que o sejam «segundo a ideia» autenticamente (e nenhuma das suas formas históricas conhecidas o foi ou é ainda verdadeiramente) – para a resolução pacífica dos conflitos, a qual precisa de ser cultivada pela educação e pelas próprias instituições republicanas. De resto, Kant está convicto de que se um povo republicano for efectivamente consultado para declarar a guerra a um outro povo (em vez de esta ser decidida pela arbitrariedade do monarca), os que assim são chamados a livremente decidir, dificilmente o farão indo contra os seus próprios interesses, pois farão as suas contas e cálculos e concluirão que a guerra não trará vantagem aos seus negócios e não lhes garantirá a prosperidade⁶³. Em contrapartida, num país onde os súbditos não são verdadeiramente reconhecidos e tratados como cidadãos e onde não existe uma constituição republicana, a guerra é coisa que não exige muita reflexão, porque o soberano não se vê verdadeiramente como um membro mas como o dono do Estado e a guerra que decidir declarar não o impedirá de continuar a ter a sua boa mesa, a sua caça, os seus castelos de prazer, os seus divertimentos e as suas festas da corte, etc., podendo, por conseguinte, decidir-se por ela até pelas mais fúteis razões.

Na verdade, não podemos desligar a tese kantiana acerca da tendência pacifista das repúblicas do modo como Kant pensa o funcionamento dum genuíno espaço público onde se dá a livre circulação de opiniões, onde os cidadãos não são impedidos de se instruir e de expor as suas ideias, onde se cultiva a diversidade de perspectivas e não existe uma ditadura de opinião, que impeça o debate. Numa tal sociedade de cidadãos livres e esclarecidos, seria difícil que estes viessem a desenvolver sentimentos de hostilidade de forma generalizada e continuada e a aprovar com facilidade o envolvimento em empreendimentos de guerra de agressão que poriam em risco a sua prosperidade e bem-estar. E, exemplo histórico por exemplo histórico, sempre se poderá dizer que a experiência

⁶² Um ponto da situação a respeito deste tópico encontra-se em Otfried Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, chap. 10: «Are Republics Peaceable?», pp. 177-188.

⁶³ Era neste sentido que também Locke lia na História a tendência pacífica dos governos que têm a sua origem no consentimento do povo (as far as we have any light from History, we have reason to conclude, that all peaceful beginnings of Government have been laid in the Consent of the People). John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. cit. (*The Second Treatise*, § 112), p. 344.

histórica europeia e, apesar de tudo, também a experiência histórica mundial das últimas seis décadas poderia testemunhar a favor da tese de Kant⁶⁴. Mas, acima de tudo, há que não esquecer que, segundo Kant, na ideia originária da genuína constituição republicana faz-se ouvir o incondicional imperativo da razão moral prática, que diz: «Não deve haver nenhuma guerra!» (Es soll kein Krieg sein!)⁶⁵.

⁶⁴ Veja-se: Cecilia Lynch, «Kant, the Republican Peace, and Moral Guidance in International Law», in: *Ethics and International Affairs*, 18, 1994, pp. 39-58; Thomas Burns, *Kant et l'Europe. Étude critique de l'interprétation et de l'influence de la pensée internationaliste kantienne*, Universität des Saarlandes, 1973; Ernst-Joachim Mestmäcker, «Kants Rechtsprinzip als Grundlage der europäischen Einigung», in: Götz Landwehr (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, pp. 61-72; Manuel J. do Carmo Ferreira, «Kant e a Constituição Europeia», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, 441-451; Otfried Höffe, «Ausblick: Die Vereinten Nationen im Lichte Kants», Idem (Hrsg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, pp. 245-272.

⁶⁵ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Ak VI, 354; *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 356; *Streit der Fakultäten*, Ak VII, 90. Sobre o tema da guerra em Kant (e a aparente contradição entre a defesa incondicional do princípio ético-político-jurídico da paz e a compreensão – ou justificação – do fenómeno da guerra como inscrito na teleologia da natureza em relação à espécie humana), veja-se: Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004; Félix Duque, «*Natura daedala rerum*. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra», in Roberto R. Aramayo, Javier Mugerza, Concha Roldán (eds.), *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración. A Propósito del Bicentenario de Hacia la Paz Perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 191-216; José Luis Villacañas, «La guerra en el pensamiento kantiano antes de la Revolución Francesa: La prognosis de los procesos modernos», *Ibid.*, pp. 217-238.

JÚLIO DE CASTILHOS E O REPUBLICANISMO

Ricardo Vélez Rodríguez*

Estudar o Castilhismo é identificar a ideologia que terminou por dar identidade ao Brasil republicano. Porque foi ao ensejo dessa doutrina que se consolidaram as instituições do Estado Nacional, no longo período getuliano. O Brasil, após a aplicação da proposta modernizadora de inspiração castilhistas por Getúlio Vargas, já não seria mais o mesmo. Superamos definitivamente, após esse ciclo, o velho arquétipo de República oligárquica que nos irmanava às outras nações herdeiras do patrimonialismo tradicional ibérico. Consolidou-se o nosso país como uma nação moderna, que aspira ao progresso e ao desenvolvimento. Superamos o velho caudilhismo, que ainda assoma em experiências políticas que pipocam aqui e acolá no universo hispano-americano. Mas, ao mesmo tempo, consolidou-se entre nós um modelo autoritário de governo, que apregoa alto e bom som uma proposta modernizadora de feição vertical, centralizadora e tecnocrática. Como frisaram Antônio Paim e Simon Schwartzman, não superamos definitivamente o patrimonialismo, tendo desenvolvido uma versão modernizadora do mesmo, plantada no chão das práticas centralizadoras herdadas do ciclo pombalino, administradas na pesada liturgia cartorial pelos estamentos. Duas décadas após iniciarmos a abertura depois do ciclo militar, ainda a administração pública e a política se ressentem, no Brasil, da feição centralizadora e dirigista impingida pelas reformas ensejadas no ciclo getuliano. Esse é o grande repto neste novo século: conseguiremos, nas próximas décadas, fazer amadurecer entre nós um modelo plenamente modernizador e democrático? Responder a essa pergunta significa indagar se conseguiremos superar o modelo castilhistas que se institucionalizou na nossa vida republicana.

O Castilhismo foi um sucesso na experiência republicana brasileira. Isso, a meu ver, porque deitou raízes na tradição pombalina, que deu ensejo a parte expressiva das reformas modernizadoras ocorridas ao longo do Império. Não esqueçamos que

* Universidade Federal de Juiz de Fora. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

foram de inspiração cientificista-pombalina as primeiras medidas desenvolvidas para dotar o país, no início do século XIX, das instituições de ensino superior. De inspiração pombalina foi também a idéia estratégica de ocupar a hinterlândia do Planalto Central com uma nova Capital, que se comunicasse por raios que saíam diretamente dela até as demais regiões. De formação pombalina foi, outrossim, a nossa elite que fez a independência de Portugal em 1822. Cientificistas foram as reformas ensejadas por Paranhos em 1874. É claro que ao lado da herança pombalina havia, na estrutura do Estado, as instituições liberais da representação e do Poder Moderador, inseridas na nossa vida política por influência dos doutrinários franceses, que inspiraram aos denominados por Oliveira Vianna de «homens de mil», aqueles que rodearam incondicionalmente Dom Pedro II, numa espécie de círculo impenetrável de fidelidade ao monarca e ao modelo constitucional por ele posto em prática. A tradição cientificista do despotismo ilustrado ver-se-ia mitigada, no século XIX, pelas instituições liberais do Império.

Advinda a República após o «surto de idéias novas» que acompanhou à propaganda republicana, as novas instituições foram sendo desenhadas no contexto de uma crítica radical ao liberalismo do período imperial, e no seio de múltiplas filosofias de inspiração cientificista, que se contrapunham ao ecletismo espiritualista dominante durante o Segundo Reinado. O positivismo, o naturalismo, o darwinismo social, o monismo de Haeckel, o saint-simonismo, a agitação socialista inspirada nos publicistas franceses, constituíram alguns dos parâmetros conceituais à luz dos quais foram sendo pensadas as novas instituições. Mas, descontinuada a experiência de governo representativo da monarquia, as instituições republicanas passaram a se inspirar notadamente no positivismo, que constituiu a forma de cientificismo mais forte entre nós.

A respeito dessa mudança de rumos na política do país, Antônio Paim escreveu: «A República corresponde à brusca interrupção do processo de estruturação, no país, das instituições do sistema representativo, sob a égide da doutrina eclética, segundo a qual o homem e sua obra cultural são perfectíveis ao infinito e têm assegurada a sua continuidade no tempo. Agora acredita-se que o homem é determinado e determinável. Ao invés da organização do livre choque entre os interesses, passa a admitir-se que o interesse nacional pode ser fixado a partir da simples meditação científica. E se no ecletismo a moralidade era conciliatória e ambígua, atribuindo-se mesmo certo papel à Igreja Católica nessa matéria, a elite republicana crê na moral científica. Ao longo da República Velha vigora a simples prática autoritária, isto é, o poder central elimina, com a denominada

política dos governadores, o instituto da representação, mas mantém-se o simulacro das eleições» [Paim, 1984: 101].

Diríamos que com o advento da República, o complexo de clã (presente nas oligarquias rurais cooptadas pelo Império, mas mitigado pelo parlamentarismo e o exercício zeloso do Poder Moderador), passou a dominar sem pólo de poder que o contrabalançasse. A velha tendência patrimonialista, presente na nossa história, ressurgiria ávida de privatização do espaço público, ao longo da República Velha. É, nesse contexto de privatização despudorada do poder na política dos governadores, que o Castilhismo ocupou espaço importante, não como contrapeso que mitigasse o autoritarismo, mas como opção centralizadora que se contrapunha à tendência privatizante que, após o «encilhamento», nos albores republicanos, prolongar-se-ia numa clara apropriação da máquina do poder, nos Estados, pelas oligarquias. O Estado, na República Velha, foi enxergado por estas como butim a ser apropriado no enriquecimento próprio e das suas clientelas. É o velho «espírito orçamentívoro» da «política alimentar», criticado por Oliveira Vianna.

1. O «regime da virtude»

Se houve um traço marcante do Castilhismo, nas suas origens, foi o cultivo do ideal do «regime da virtude». Arthur Ferreira Filho fez uma bela caracterização desse regime, com as seguintes palavras: «(Para Júlio de Castilhos) a República era o reino da virtude. Somente os puros, os desambiciosos, os impregnados de espírito público deveriam exercer funções de governo. No seu conceito, a política jamais poderia constituir uma profissão ou um meio de vida, mas um meio de prestar serviços à coletividade, mesmo com prejuízo dos interesses individuais. Aquele que se servisse da política para seu bem-estar pessoal, ou para aumentar sua fortuna, seria desde logo indigno de exercê-la. Em igual culpa, no conceito castilhista, incorreria o político que usasse das posições como se usasse de um bem de família (...). Como governante, Júlio de Castilhos imprimiu na administração rio-grandense um traço tão fundo de austeridade que, apesar de tudo, ainda não desapareceu» [Ferreira Filho, 1958: 149].

Muitos são os textos de inspiração castilhista, nos quais se apregoa a *pureza de intenções* e o *desinteresse pessoal* como virtudes supremas do político. Eis o que a respeito escrevia o editorialista do jornal do Partido Republicano Sul-Rio-Grandense, *A Federação*, em 7 de fevereiro de 1898: «Termina hoje o seu mandato de

Presidente do Rio Grande do Sul o benemérito republicano Dr. Júlio de Castilhos. Historiar o governo de Júlio de Castilhos é escrever um manual de educação cívica. O eminente cidadão (...) revelou as mais altas qualidades políticas durante o seu período presidencial, qualidades que, reunidas às que patenteou como homem da propaganda, como apóstolo intransigente de uma doutrina (...) imprimem ao seu nobre caráter um tom de pureza verdadeiramente exemplar. A sua personalidade (...) é caracterizada sempre pelo mais amplo desinteresse material, pelo ódio aos sofismas com que a consciência contemporânea explica as mais funestas capitulações do dever. Em todas as páginas de sua vida (...) transluz esse culto raro da moral, esse concentrado desejo de tornar a sua ação benéfica à comunidade em que vive (...). Hoje, no Rio Grande do Sul, graças à ação educadora de Júlio de Castilhos, o povo possui uma idéia elevada dos seus deveres políticos, tem consciência nítida da sua responsabilidade, do valor do seu voto, da necessidade indeclinável da sua interferência cívica nos destinos do Estado e da Nação».

O governante, para Júlio de Castilhos (1860-1903), tinha de ser um apóstolo republicano, missão que se exprimia na *absoluta pureza de intenções*, que equiivalia à ausência de interesses materiais de índole pessoal. Somente assim poder-se-ia dar, em quem dirige a sociedade, a capacidade para perceber cientificamente o sentido da racionalidade social, que se revelava, como frisava Comte, unicamente às mentes livres dos prejuízos teológicos e metafísicos. Victor de Britto caracterizou com propriedade a concepção castilhista da política, quando frisou que, para essa tradição, «a autoridade saída do consentimento geral dos povos não passa de uma fórmula grotesca, cuja impotência e incapacidade para a solução dos magnos problemas, oferecidos pela civilização hodierna, dia a dia se vão afirmando na consciência dos homens esclarecidos. A obsoleta democracia foi-se com a banarrota da metafísica. A sociedade precisa ser regida pelas mesmas leis, submetida aos mesmos métodos positivos das matemáticas e da biologia. Isso de soberania popular, de governo do povo pelo povo, são conceitos vãos, criados para estorvar a ação da autoridade no estudo das questões sociais, cuja solução só se deve inspirar na necessidade histórica e na utilidade pública» [Britto, 1908: 48-49].

Encarnação do «regime da virtude» foi, em grau supremo, a figura de Júlio de Castilhos. No discurso pronunciado na sessão fúnebre de 31 de outubro de 1903 para honrar a memória do Patriarca gaúcho, o jovem acadêmico Getúlio Vargas assim desenhava a estatura moral do líder republicano: «O Brasil, colosso generoso, ajoelha soluçando junto da tumba do condor altaneiro que pairava nos píncaros da glória. Júlio de Castilhos para o Rio Grande é um santo.

É santo porque é puro, é puro porque é grande, é grande porque é sábio, é sábio porque, quando o Brasil inteiro se debate na noite trevosa da dúvida e da incerteza, quando outros Estados cobertos de andrajos, com as finanças desmanteladas, batem às portas da bancarrota, o Rio Grande é o timoneiro da Pátria, é o santelmo brilhante espargindo luz para o futuro. Tudo isso devemos ao cérebro genial desse homem. Os seus correligionários devem-lhe a orientação política; os seus coetâneos o exemplo de perseverança na luta por um ideal; a mocidade deve-lhe o exemplo da pureza e honradez de caráter» [apud Lins, 1967: 192-193].

A «pureza de intenções» castilhista traduziu-se, nos seus seguidores, numa austeridade administrativa próxima do estoicismo. Contam os biógrafos de Borges de Medeiros que, nos seus vários governos, o Palácio Piratini não dispunha de veículo próprio, sendo alugado um carro de praça quando uma visita ilustre viesse à capital do Estado. De Pinheiro Machado se diz que chegou, em certa oportunidade, a pagar do seu próprio bolso os juros do serviço da dívida externa brasileira, num momento de «vacas magras» do orçamento. Pinheiro Machado gostava de se apresentar como «o pálio debaixo do qual se guarda a hóstia republicana», destacando a inspiração quase religiosa que o inspirava, quando se tratava da defesa da coisa pública. O próprio senador castilhista ficou tão chateado de ser acusado de corrupto por um deputado, que o reptou a duelo nas areias da praia de Ipanema. Contrastam esses exemplos de virtude republicana com o carnaval de gastos às custas do tesouro, que causam rombos e mais rombos aos cofres da União e dos Estados, na nossa combalida história republicana contemporânea.

2. Um governo tutelar

Paralela à moralidade castilhista era a índole tutelar do regime implantado por Júlio de Castilhos. O cidadão era considerado, à maneira pombalina, como peça da engrenagem do Estado. Nada de direitos individuais sobranceiros à coletividade. Nada de controle da máquina do governo pela «média da opinião», como reivindicavam os gasparistas² e, posteriormente, os assisistas³. O poder vem

² Gasparistas: seguidores do líder maragato (liberal), Gaspar da Silveira Martins (1835-1901), opositor ferrenho do regime castilhista durante a guerra civil entre maragatos e pica-paus (castilhistas), ocorrida no Rio Grande do Sul no período de 1893 a 1897.

³ Assisistas: seguidores do líder liberal Joaquim Francisco de Assis Brasil (1857-1938), que chefiou a oposição contra a ditadura de Borges de Medeiros, tendo dado ensejo à guerra civil em que se defrontaram, no Rio Grande do Sul, borgistas e assisistas, entre 1922 e 1923.

do saber, não do voto. Victor de Britto caracterizou muito bem a concepção castilhista do poder, quando afirmou que para esta tradição, «a autoridade saída do consentimento geral dos povos não passa de uma fórmula grotesca, cuja impotência e incapacidade para a solução dos magnos problemas, oferecidos pela civilização hodierna, dia a dia se vão afirmando na consciência dos homens esclarecidos. A obsoleta democracia foi-se com a bancarrota da metafísica. A sociedade precisa ser regida pelas mesmas leis, submetida aos mesmos métodos positivos das matemáticas e da biologia. Isso de soberania popular, de governo do povo pelo povo, são conceitos vãos, criados para estorvar a ação da autoridade no estudo das questões sociais, cuja solução só se deve inspirar na necessidade histórica e na utilidade pública» [Britto, 1908: 48-49].

O Castilhismo partia do princípio de que a sociedade caminha inexoravelmente rumo à sua estruturação racional. Atingem-se esta convicção e os meios necessários para torná-la realidade, através do cultivo da ciência social. Esta é, sobretudo, privilégio de personalidades carismáticas, que se impõem nos meios sociais onde se encontram. Quando uma personalidade esclarecida pela ciência social assume o governo, pode transformar o caráter de uma sociedade que levou séculos para constituir-se. A ação política de Castilhos inscreveu-se neste contexto: não consultou a opinião do povo, nem sequer indagou as condições de receptividade do meio para a sua ação, porque, impelido por um meio poderoso – visão científica da sociedade e da missão que nela lhe correspondia – soube aproveitar o concurso dos fatores determinantes e, de acordo com eles, influir nas multidões. A crise do governo representativo, para o pensamento castilhista, provém daqui: se a única alternativa para a estruturação racional da sociedade é a imposição do governante esclarecido, qualquer outro tipo de organização social que não for o seu tornar-se-á necessariamente caótico. Daí a feroz crítica que o Castilhismo desatou contra o sistema parlamentar (sistema *para lamentar*, segundo o deputado castilhista Germano Hasslocher).

No sistema castilhista, o Executivo convertia-se num superpoder sobranceiro ao Legislativo e ao Judiciário. Competia ao Executivo (que presidia com mão de ferro o Partido Republicano Rio-Grandense, definitivamente majoritário na Assembléia e tornado, praticamente, partido único no Estado), elaborar os projetos de lei e submetê-los à apreciação dos cidadãos. Se, passados 90 dias da publicação do projeto de lei nenhum cidadão se pronunciasse contra, se identificando perante o intendente municipal, o projeto virava lei. A assembléia legislativa era puramente orçamentária e a votação das matérias, nela discutidas, deveria ser

efetivada mediante o mecanismo do *voto a descoberto*. A sua missão não consistia em legislar, mas em votar o projeto de gastos que o Executivo lhe apresentava. E o Judiciário ficava em mãos do Executivo, ao serem os seus membros nomeados pelo Presidente do Estado, segundo dispunha a Constituição gaúcha de 14 de Julho de 1891 (artigos 7 a 11, 21 e 31 a 33), de autoria de Júlio de Castilhos.

É bem verdade que Castilhos aqui não inovou. Seguiu o modelo elaborado por Augusto Comte, na sua proposta de *ditadura científica*. Acerca da inspiração comteana de Castilhos, escreveu Rubens de Barcelos: «Enquanto muitos republicanos permaneceram embalados ao ritmo da Marselhesa, alimentando o espírito com a ideologia revolucionária dos convencionais franceses, exaltados celebrantes de uma forma de soberania popular que entrega os governos aos azares da opinião flutuante, transformando-os de órgãos diretores da sociedade, que devem ser, em meros executores da vontade indisciplinada das correntes ocasionais; enquanto outros, fiéis a Montesquieu, quedaram-se na obsessão das garantias da divisão tripartidária dos poderes, e procuraram nos federalistas americanos o ensino doutrinário, Castilhos achou na meditação da obra de Comte e na observação dos fatos históricos a fórmula mais capaz de resolver, de um ponto de vista humano, o insanável problema político» [apud Paim, 1984: 107-108]. É evidente que não apenas Castilhos se inspirava na obra de Comte. As correntes do *Apostolado Positivista* e do *Positivismo Ilustrado* também o fizeram. Mas, tanto o Apostolado quanto os Positivistas Ilustrados privilegiavam a educação das mentes e das vontades no método positivo, como caminho para a implantação da sociedade racional, enquanto que Castilhos inverteu a equação: tratar-se-ia, para garantir a regeneração da sociedade, primeiro de instaurar um regime forte, que, em segundo lugar, educasse compulsoriamente os cidadãos. O Castilhismo foi, assim, um modelo de tutoria política, muito mais estatizante que as demais vertentes do positivismo.

O pai do Positivismo inspirou-se, para elaborar a sua proposta da *ditadura científica*, na figura de Napoleão Bonaparte, que na Constituição francesa de 1802 sistematizou o modelo de *ditadura esclarecida dos Cônsules* que, no sentir de Comte, salvou a França da instabilidade revolucionária. Vale a pena nos determos uns momentos na análise do arquétipo bonapartista, que deu ensejo aos vários modelos de *ditadura científica* que foram tentados ao longo do século XIX, inclusive no Rio Grande do Sul.

Inoperante a representação política no modelo napoleônico, a Nação ficava sem instrumentos para exigir dos membros do Governo a mínima responsabilidade.

Os Cônsules e os seus Ministros viraram espécies de semideuses, irresponsáveis perante a sociedade e inatingíveis. A França caminhava na contramão da história dos países onde houve um amadurecimento da representação, como a Inglaterra. A respeito, Necker escrevia: «A responsabilidade dos Ministros na Inglaterra é algo real e bem concreto. Mas tudo é diferente na França. Hoje, tudo caminha em sentido contrário. Nada de Câmara dos Pares, que se imponha pelo seu caráter hereditário. Nada de assembléia política representativa da Nação. Nada de Parlamento, enfim, enraizado no espírito e no coração do povo. E além do mais, nenhuma liberdade para escrever, para opinar sem pautas e sem tutores. Como, com uma tal distribuição política, com uma desproporção tão marcante entre a autoridade Executiva e todas as outras autoridades, ousaria alguém acusar um Ministro! Essa seria uma empresa tão vã quanto perigosa» [Necker, 1802: I, 84].

Em meio a essa falta de controles sobre o poder, a burocracia miúda tornou-se todo-poderosa, à sombra do Primeiro Cônsul e dos seus Ministros. O efeito de tudo isso foi a morte da liberdade e o fortalecimento do absolutismo. Todos passaram a ter medo, menos o chefe do Executivo. Todos ficaram reféns do seu poder sem freio. Eis o sombrio quadro traçado por Necker: «Que acontecerá com a liberdade no meio de todos esses dispositivos políticos? O que o Cônsul quiser. O Tribunado poderá lhe dirigir a palavra. Mas está previsto que não é obrigado nem a escutá-lo, nem a lhe responder. O Senado Conservador está investido do direito de anular os atos inconstitucionais. Mas ousará tal coisa? (...) E todo mundo, em determinado momento, terá medo, exceto o Cônsul» [Necker, 1802: I, 85].

Ora, nenhuma estabilidade institucional poderia advir de um tal regime. Tratava-se de uma República de faz-de-conta. Tudo girava ao redor do único poder verdadeiramente forte: o general Bonaparte. A feição dessa pseudo República foi resumida perfeitamente por Jean-Jacques Chevallier, com as seguintes palavras: «Uma *fachada* de sufrágio universal (simples direito de apresentação). Uma *fachada* de assembléias: o *Senado*, o *Tribunato*, o *Corpo Legislativo*. No governo uma *fachada* de três cônsules, sendo que o poder repousava realmente no Primeiro Cônsul. Na tarde em que o texto constitucional foi solenemente promulgado nas ruas de Paris, as pessoas perguntavam: *O que há na Constituição?* E a resposta era a seguinte: *Há Bonaparte*. O referendun sobre um texto constitucional tinha fatalmente virado um *plebiscito* sobre um homem» [Chevallier, 1977: 107]. A propósito dessa enorme encenação, escreveu Necker: «Mostraremos agora que toda essa organização é, ao mesmo tempo, motivo de irritação

para a massa geral dos Cidadãos, bem como um atentado aos seus direitos, um estorvo para o Governo e um constrangimento prejudicial para o bem do Estado» [Necker, 1802: I, 4-5].

No caso do modelo de executivo hipertrofiado transplantado para os pampas, tratava-se, sem dúvida, de uma autêntica *ditadura científica*. A respeito, Venceslau Escobar escreveu na sua obra *Apontamentos para a história da Revolução de 1893*: «Tal obra era, pois, a consagração da preconizada *Ditadura Científica*, o supremo ideal político da poderosa mentalidade do sábio de Montpellier (...). Por um tal sistema constitucional, ficava o presidente investido de grande soma de poder público; era quase, senão, um ditador, cuja atribuição ia até nomear seu próprio substituto legal (...), para governar sem dar contas à opinião (...). O estatuto político rio-grandense é o mais bem ideado embuste democrático» [Escobar, 1920: 37-38].

É evidente que o autoritarismo castilhista, embora pretendesse garantir a «continuidade administrativa», mediante a indicação do sucessor à Presidência do Estado pelo seu antecessor, gerou mais turbulências do que períodos de tranqüilidade. Estão aí, para provar a minha apreciação, as duas grandes conflagrações que varreram os campos do Estado, no final do século XIX, no período 1893 / 1897 (o conflito entre pica-paus e maragatos) e nas primeiras décadas do século XX (a guerra entre borgistas e assisistas, que terminou com a assinatura do Tratado de Paz de Pedras Altas, em 1923). A instabilidade, outrossim, alargou-se aos sucessores do modelo castilhista, Getúlio e os seus colaboradores da Segunda Geração. O *Diário* de Getúlio patenteia duas coisas, aos olhos de quem quiser lê-lo com cuidado: a férrea vontade do líder são-borgense de modernizar o Brasil, de um lado, e, de outro lado, as constantes preocupações, ao longo do consulado getuliano, em face das inúmeras conspirações de que foi objeto o Executivo hipertrofiado, alvo natural de todos os descontentes.

3. Um autoritarismo modernizador

O Castilhismo, no Brasil, como o Bonapartismo, na França, tiveram ampla repercussão no esforço em prol de modernizar a máquina do Estado. Modernização que, aliás, deixou marcas indeléveis na história moderna dos dois países. Ninguém visita em Paris *Les Invalides*, sem um sentimento de admiração em face da magna obra de reconstrução empreendida por Napoleão nos terrenos

econômico, político, jurídico e cultural, sem contar a nova feição do Exército que Bonaparte herdara das reformas feitas ao longo do século XVIII. No caso brasileiro, o Castilhismo deixou marcas indeléveis na estrutura do Estado e na própria configuração da sociedade. Se hoje o Brasil tem um Presidente operário, ex-líder sindical dos metalúrgicos de São Paulo (fato, aliás, incomum na América Latina), isso se tornou possível porque Getúlio, nas reformas empreendidas há sessenta anos, dotou o país da legislação necessária para que surgissem os modernos sindicatos.

Embora ferrenhamente comprometido com a defesa do regime sul-rio-grandense, Getúlio Vargas acordou cedo, na sua função parlamentar, para a discussão dos principais problemas nacionais, em face dos quais preocupava-se com a busca de soluções viáveis. Já em 19 de novembro de 1924, o deputado gaúcho fez, em memorável discurso, uma clara enumeração dos principais problemas enfrentados pelo país: desequilíbrio orçamentário, questão social, isolamento regional. A solução deveria ser efetivada por meio de reformas, não de revoluções. Encontramos aí, formulada em germe, a ulterior política getuliana de «equacionamento técnico dos problemas». Eis o trecho mais significativo do mencionado discurso: «Feita a República, que foi o grande ideal nacional, garantidas as mais amplas conquistas liberais, com a Constituição de 24 de Fevereiro, resta-nos apenas a realização dos grandes problemas nacionais para que o Brasil possa descrever a curva harmônica do seu progresso. Esses problemas têm constituído a preocupação patriótica do Governo da República e têm sido largamente discutidos nesta Câmara, ainda este ano, nos notáveis pareceres apresentados pelos relatores das diferentes Comissões e nos discursos de todos os brilhantes espíritos que aqui se têm ocupado do assunto. Estes problemas nacionais são, em primeiro lugar, o equilíbrio orçamentário, porque, tanto os países quanto os indivíduos que gastam mais do que ganham, desordenadamente, terão de chegar fatalmente à ruína. Restabelecido o equilíbrio orçamentário, teremos a solidez das finanças, a fortaleza do crédito público, a alta do câmbio, o barateamento da vida, a abundância material. Ao lado deste, teremos os problemas correlatos, a valorização do fator humano pela profilaxia, pela educação primária, pelo ensino profissional; o aumento da produção e da circulação da riqueza, pelo desenvolvimento dos meios de transportes. Mas, para que o Brasil realize esses problemas, não precisa de revoluções, porque todos esses problemas podem e devem ser resolvidos dentro do nosso regime. Essas revoluções, absolutamente, não representam um ideal, porque não têm por si a maioria da opinião nacional» [In: Brasil, 1930: 207].

Foi a leitura da obra de Oliveira Vianna que levou Getúlio a descobrir a dimensão nacional dos problemas e lhe permitiu superar o ranço de regionalismo gaúcho, na abordagem dos mesmos. Getúlio citava, nos seus discursos, a partir de 1925, trechos inteiros de *Populações meridionais do Brasil*, cuja primeira edição datava de 1920. Foi através da leitura de Oliveira Vianna como o deputado castilhista começou a superar os estreitos limites do comtismo, se abrindo a uma perspectiva sociológica mais larga, na qual, sem esquecer os princípios do organicismo saint-simoniano e do darwinismo social, incorporou a perspectiva monográfica da sociologia de Le Play, que já tinha, aliás, inspirado ao próprio Silvio Romero.

No seu memorável discurso de 25 de outubro de 1925, frisava Getúlio: «Ninguém melhor que Oliveira Vianna, cujas idéias compendiamos em algumas destas sugestões, com a esclarecida visão do sociólogo, apreendeu a evolução do povo brasileiro. Fracassaram as generalizações apressadas da sociologia, pretendendo aplicar as leis gerais da evolução, como um paradigma que todos os povos tivessem de seguir, na sua marcha. Esqueceram-se que a ação modeladora do meio cósmico, da composição étnica e dos fatores externos tinham que variar o processo do seu desenvolvimento, que sofre avanços e recuos, desvios e contramarchas, conforme a atuação preponderante desses agentes. Foi preciso que sobreviesse a plêiade brilhantíssima dos discípulos da Escola de Le Play, para, no estudo pormenorizado dos pequenos núcleos sociais, apanhar toda a infinita variedade da vida» [Brasil, 1925: 4931].

Oliveira Vianna identificou dois momentos-chave no processo brasileiro de centralização, em *Instituições políticas brasileiras: o Segundo Reinado e o Estado getuliano*. Dom Pedro II e Getúlio Vargas enfeixaram, nas suas mãos, o maior acúmulo de poder que governante algum já conseguiu ter ao longo da história brasileira. A genialidade política de ambos decorria do fato de terem encarnado uma autoridade de cunho patriarcal, mas pondo-a a serviço de um processo modernizador, que tinha como finalidade a definitiva consolidação do Estado nacional, sobranceiro aos clãs. O Estado getuliano, considera Oliveira Vianna, sobrepôs-se à privatização do poder político decorrente da queda do Império e da adoção da instituição republicana calcada na Carta norte-americana, com o conseqüente sacrifício do poder central no altar do vácuo federalista. Getúlio conseguiu reerguer um centro de poder nacional. Ao seu redor, em autêntico élan modernizador, o estadista gaúcho deflagrou amplo processo de reformas econômicas, sociais, trabalhistas e educacionais, que permitiram ao Estado intervir

nos principais setores da vida nacional, a fim de sobrepor a unidade política e o sentimento nacional à colcha de retalhos de interesses clânicos em que tinha afundado a República Velha. Verdadeiro esforço político-pedagógico que visava ao surgimento de uma nova consciência social, como a pretendida pelo processo centralizador do Império. O direito social, presente na legislação trabalhista getuliana, seria elemento fundamental do processo [cf. Vianna, 1987 e Vélez, 1997].

Getúlio, como era de se esperar, em decorrência de sua formação castilhista, endossava a tese de Oliveira Vianna de que a representação, ao longo do Império, constituiu mais uma pura formalidade a serviço da centralização dominante. A respeito, frisava o deputado gaúcho: «É que no Brasil, verdadeiramente, nunca houve regime parlamentar, como reflexo da vitória dos partidos. O Poder Moderador abatia ou elevava Ministérios, e estes é que, paradoxalmente, elevavam ou derrubavam as situações políticas. (...) O verdadeiro parlamentarismo nunca foi exercido. Proibia-o a Constituição imperial. Impediram-no a falta de eleições livres, o dissídio intestino dos partidos e, por fim, o poder efetivo da coroa» [In: Brasil, 1925: 4722].

A modernização, no ciclo republicano, terminou se consolidando, infelizmente, sobre a base do preconceito castilhista contra a representação política. Isso fez com que a sociedade brasileira não cuidasse, a contento, de aperfeiçoar os mecanismos que a tornariam mais eficiente e adaptada às necessidades do mundo atual. Os entraves que o Brasil apresenta, neste início de milênio, para se apresentar como nação plenamente moderna, decorrem em boa medida desse atraso institucional, bem como da cultura patrimonialista de dependência do favor estatal. Ambos os aspectos foram reforçados pela tradição castilhista na vida republicana brasileira.

Bibliografia

- BRASIL, Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1925.
- BRASIL, Congresso Nacional. *Anais da Câmara dos Deputados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930, vol. XIV.
- BRITTO, Victor de. *Gaspar Martins e Júlio de Castilhos, estudo crítico de psicologia política*. Porto Alegre: Livraria Americana, 1908.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *Histoire des Institutions et des Régimes Politiques de la France de 1789 à nos jours*. 5.^a edição revista e aumentada. Paris: Dalloz, 1977.

- ESCOBAR, Venceslau. *Apontamentos para a história da Revolução de 1893*. Porto Alegre: Globo, 1920.
- FERREIRA FILHO, Arthur. *História geral do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1958.
- LINS, Ivan Monteiro de Barros. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- NECKER, Jacques. *Dernières vues de politique et de finance, offertes à la Nation Française par M. Necker*. Paris: Bibliothèque de France, 2 volumes, 1802.
- PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 3.^a edição revista e ampliada. São Paulo: Convívio; Brasília: Instituto Nacional do Livro / Fundação Pró-Memória, 1984.
- VARGAS, Getúlio Dorneles. *Diário – 1930-1942*. (Apresentação de Celina Vargas do Amaral Peixoto; edição de Leda Soares). São Paulo: Siciliano; Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1995, 2 volumes.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo. *Castilhismo – Uma filosofia da República*. (Apresentação de Antônio Paim). 2.^a edição acrescida. Brasília: Senado Federal, 2000. Coleção «Brasil 500 anos».
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo. *Oliveira Vianna e o papel modernizador do Estado brasileiro*. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Instituições políticas brasileiras*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp; Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987, 2 volumes.

TEÓFILO BRAGA E O REPUBLICANISMO

Pedro Calafate*

Teófilo Braga (1843-1924) foi, entre os membros da Geração de 70, o que deixou obra mais extensa, o que mais directamente se lançou na actividade política e o que conservou de forma mais dinâmica e intensa a crença no futuro e no progresso da sociedade portuguesa, resistindo ao fantasma da descrença e do abandono.

Foi partidário de uma filosofia da história que à maneira das grandes elaborações filosóficas dos séculos XVIII e XIX abraçava o passado, o presente e o futuro numa unidade de sentido, domesticando o tempo e o rumo de evolução dos acontecimentos, e com esse poderoso guia de interpretação lançou-se no estudo das bases étnicas da nacionalidade e do futuro político do país, no quadro da lei dos três estados¹.

Um dos aspectos mais interessantes do seu pensamento foi o modo como fez coincidir a sua formação romântica com o positivismo, ou seja, o modo como considerou fundamental encarar o progresso positivo e necessário da humanidade, fundando-o no conhecimento das tradições nacionais, com base no conceito romântico de raça, tema no qual via a realização da divisa positivista da conciliação do progresso com a ordem, sendo esta última assegurada pelo respeito pelas bases étnicas das nacionalidades.

Foram estes dois aspectos que sustentaram, aliás, uma acesa polémica com Antero de Quental e Oliveira Martins: em primeiro lugar a fundamentação étnica do povo português, que o levou a erguer a teoria do moçarabismo; em segundo lugar a sua luta por uma federação republicana de base etnológica, no quadro do primado da questão política, teses que viriam a sofrer algum desgaste no evoluir

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

¹ Estabelecida por Augusto Comte, a lei dos três estados postulava a sucessão dos estados de desenvolvimento da história humana em que ao estado teológico se seguiria o estado metafísico e, finalmente, o último e derradeiro, o estado positivo, caracterizado pelo domínio do conhecimento científico. A partir da afirmação do estado positivo, os progressos ulteriores dar-se-iam no plano do aprofundamento e do alargamento do paradigma científico.

do seu pensamento em nome do pragmatismo e da sabedoria experiencial ou prudência política.

É comum criticar-se Teófilo Braga pelo modo porventura simplista como aderiu às teses do positivismo, caldeado com o referido fundo romântico, mas é importante vermos a questão do ponto de vista do próprio autor, quando sublinhava, contra o que considerava os desalentos e desânimos de alguns dos seus companheiros da geração de 70, que «devemos à filosofia positiva o ter dado disciplina a esse desalento, o fazer-nos compreender, através dos actos descoordenados das pessoas, a marcha evolutiva das coisas, o ter-nos livrado da fascinação revolucionária que nos levaria à desgraça»², surgindo-lhe a história como «uma filosofia concreta, na qual a parte narrativa é a escolha dos factos, e a filosofia é a conexão íntima que os explica»³.

Para Teófilo Braga a história não se identificava com a simples e velha narrativa, organizada em termos de anais, a qual não passava, para si, de uma monótona fantasmagoria, ao passo que aquilo que se pede ao conhecimento histórico é, como dizia Littré, e como Teófilo defende pelas palavras do mestre, «traçar as vias e os meios por onde cada presente procede de cada passado», vindo a determinar a existência de um progresso humano, ou de uma transformação evolutiva, consequência da indestrutibilidade do movimento, demonstrada pelas ciências naturais, e padronizada pela lei dos três estados.

O essencial era, segundo Teófilo, deduzir através da multiplicidade dos factos as leis gerais e por assim dizer orgânicas da vida, as quais, uma vez submetidas a uma actividade de síntese, permitiriam uma aproximação àquilo que designa como «a lei primária que dirige o movimento fatal». No caso da história de Portugal, o regime político republicano era para si uma dedução lógica das várias fases da evolução das doutrinas sobre a soberania popular, que lia um tanto forçadamente na nossa tradição política. Assim como a vitalidade do génio nacional se expressara, em Direito, na afirmação dos forais e das liberdades locais, assim a federação seria a expressão da evolução histórica do municipalismo.

A base do federalismo estava na diferenciação de raça e território, contra a centralização monárquica, concretizada sobretudo a partir da dinastia de Bragança, tese que viria a relativizar mais tarde, pelo menos quanto à efectivação do federalismo, em obras como os *Discursos sobre a Constituição Política da República Portuguesa* (1911).

² Teófilo Braga, *História das Ideias Republicanas em Portugal* (1880), Lisboa, 1983, p. 148.

³ Teófilo Braga, *História Universal – Esboço de Sociologia Descritiva*, Porto, 1879, p. 64.

Neste enquadramento, o progresso e a evolução tornavam-se inteligíveis: as formas religiosas teriam um desdobramento sucessivo que, como diz na *História da Literatura Portuguesa* (1870), as faz passar do politeísmo ao dualismo, deste ao monoteísmo e ao triteísmo ou dogma abstracto; assim também as formas políticas conheceriam a mesma sucessão inevitável: teocracia, aristocracia, monarquia e democracia (republicana, entenda-se); diríamos o mesmo a respeito da arte: simbolismo poético e mórfico, estatuária, pintura, arquitectura e música.

Se assim sucedia nas grandes criações do génio humano, o mesmo se verificará também com a história das várias nações, levando-o a escrever, na *História da Universidade de Coimbra* (1875), que as diferentes histórias nacionais deveriam ser encaradas à luz de um processo activo, obedecendo a um argumento em que cada país colabora sem contudo conhecê-lo, como se de diferentes órgãos de um organismo único se tratasse, ao qual chamava Humanidade.

Obviamente, esse desconhecimento do argumento refere-se aos séculos anteriores ao seu, na medida em que o triunfo da positividade permitira ao século XIX conhecer a lei da evolução das realidades históricas e sociais, de modo a instaurar, em concomitância, a regularidade e a consciência do progresso.

Perante este quadro determinista, a pergunta clássica que imediatamente nos vem ao espírito é a que inquire sobre a liberdade humana, ou seja, como se concilia a liberdade com a «lei primária que comanda o movimento fatal»? Esta pergunta pode ainda adquirir outra formulação equivalente: qual é o papel do indivíduo na história?

A questão é essencial no ideário de Teófilo, pois se enquadra no desejo de legitimar, tal como Augusto Comte, a leitura científica das realidades sociais.

Diz-nos Teófilo Braga que se dá com os indivíduos o mesmo que com as nações, e assim como estas só no século XIX, com o advento da filosofia positiva, vieram a descobrir o argumento a que inconscientemente obedeciam, também os indivíduos só muito tarde viriam a tomar consciência de que os «actos que julgavam mais livres, mais filhos da sua vontade consciente, eram motivados por influências a que obedeciam sem as conhecer»⁴.

Assim, o problema da liberdade acaba por ser respondido pela solução encontrada para os fenómenos biológicos, ou, antes ainda, pela solução encontrada por Bacon a respeito do domínio do homem sobre a natureza: da mesma forma como o homem poderá dominar a natureza conhecendo as suas

⁴ Teófilo Braga, *História da Literatura Portuguesa*, vol. I, 1870, p. 3.

leis, assim também somente conhecendo as leis de transformação e evolução dos organismos sociais poderá o homem conseguir para si a liberdade, que se caracteriza pela forma de emancipação da consciência, e que se pode praticar convertendo-se em liberdade política. Diz-nos então Teófilo Braga que a renovação do critério humano, pela concepção positiva do universo, simplifica fundamentalmente o problema da liberdade, porque o fenómeno social pode ser dirigido nas mesmas condições em que a natureza submete ao homem os fenómenos físicos e químicos.

Por isso, a filosofia positiva de base científica é a primeira condição da liberdade e também a primeira condição do combate social eficaz e progressivo, realçando essa exigência de uma liberdade que se pratica e que se exerce, seja pela liberdade de consciência no sacudir da intolerância e instaurando a liberdade de cultos, seja pela liberdade de ensino, seja pela liberdade de imprensa, seja pela liberdade política, seja pela liberdade civil. São esses os vários graus do que chama a liberdade filosófica.

Neste sentido, a acção transformadora dos agentes históricos depende da sua capacidade de compreender e dar expressão às necessidades emergentes da evolução da Humanidade e dos seus diversos órgãos, expressos nomeadamente pelas diferentes nacionalidades. É assim que interpreta o papel dos grandes homens, cujos centenários se comemoraram no seu tempo.

Aliás, e como acima dissemos, para Teófilo, o conhecimento das histórias nacionais, embora sempre no quadro dessa grande entidade mais vasta que era a Humanidade, afigurava-se essencial para realizar a divisa positivista do progresso dentro da ordem, levando-o a proclamar que os povos que mais ignoram o seu passado são os mais tiranizados; e o passado menos compreendido é o que mais embaraça a existência de um povo, razão por que será levado a enfatizar, na nossa história, a descentralização municipal, as teses da soberania popular emanadas da Idade Média e da revolução de 1640, a tradição democrática das cortes e do vintismo, e as especificidades étnicas, a fim de legitimar, com o prestígio da tradição, a república democrática e o federalismo de base etnológica, cujas bases lera em Henriques de Nogueira.

Situação bem diversa era aquela em que se encontravam os socialistas do seu tempo, nomeadamente Antero, que acusa de desconhecer totalmente as ciências cosmológicas e biológicas, possuindo antes uma formação mental feita à base de amenidades literárias, encaminhando-se para deduções subjectivas que terminariam em revoluções fatais e desorganizadoras da harmonia social.

Ainda a respeito deste quadro doutrinário, importa-nos referir a aceitação por Teófilo da tese, também defendida por Comte, que encarava a ontogénese como recapitulação da filogénese, ou seja, a tese que postulava que a evolução do indivíduo, nas suas várias fases, reproduzia ou recapitulava a evolução da espécie, razão por que todo o homem seria teólogo na infância, metafísico na juventude e positivista, na maioridade.

Este tema era defendido pelos grandes naturalistas da época, nomeadamente por Haeckel. No caso de Teófilo, para além da aceitação desta tese na sua formulação comteana, verificamos que procura enriquecê-la com os dados da psicologia, como sucedera aliás a propósito da lei dos três estados, dados de que, a seu parecer, Comte não pudera dispor na época de elaboração do *Cours de Philosophie Positive*. É assim que, nos *Traços Gerais de Filosofia Positiva* (1877), faz corresponder a cada um dos estádios de evolução da humanidade, respectivamente, o estado sincrético, o estado discrético e o estado concrético.

Para uma correcta compreensão da teoria da história em Teófilo, cumpre destacar que no modo como a evolução se processa existe amiúde uma justaposição entre as várias fases, quer no indivíduo considerado isoladamente, quer na própria sociedade, ao longo das épocas. Esta justaposição, ou coexistência desarticulada, provoca desarmonias evitáveis e é encarada como fonte do erro e inimiga da coexistência da ordem com o progresso. Daí as crises, as revoluções, as convulsões violentas que o século XIX, pelas particulares condições de desenvolvimento do conhecimento científico, poderia finalmente evitar. As revoluções são fruto de uma doença do organismo social, são o resultado da desadequação entre o estado de evolução histórica e das consciências e as instituições políticas. Daí que a principal missão dos agentes históricos, dos indivíduos ou dos partidos políticos fosse a de procurar esse reequilíbrio sempre difícil e complexo, mas matrizável pelo que chamava o «critério sociológico»⁵. É no seio desse esforço que se justifica, em Teófilo, o primado da questão política sobre a chamada questão social.

O primado da questão política, neste caso identificada com a luta pela democracia republicana com base no sufrágio passava pela ideia de que governar é dirigir as condições dinâmicas da sociedade, e, contrariamente às doutrinas socialistas, não era a economia nem a luta de classes o motor da história, mas

⁵ O «critério sociológico» era, como escreveu: «uma disciplina do espírito para compreender a complexidade dos fenómenos afectivos, especulativos e práticos que se passam nos conjuntos humanos», in *Discursos sobre a Constituição Política da República Portuguesa*. Lisboa, 1911, p. 3.

sim o desenvolvimento da Consciência, ou como dizia, «da marcha humana elevando-se à consciência do seu destino»⁶ Para o nosso positivista, é a actividade intelectual que dirige o desenvolvimento moral, e destes dois factores procede o desenvolvimento económico. O primado da questão política significa a transformação do poder em república, porque a acção ou transformação política é a base das demais reformas sociais. A república é, como escreveu, o «ponto de partida de todas as reformas sociais que não provenham da simples marcha evolutiva das coisas»⁷.

Por seu turno, o primado da questão social, defendido pelos socialistas capitaneados por José Fontana, a quem chamava, desdenhosamente «o Suíço», significava o afastamento da classe operária da solução republicana, convencida esta de que «o triunfo do seu interesse dependia do seu isolamento egoísta», tentando uma federação miraculosa das classes operárias, aí estruturando um federalismo artificial, porque sem fundamento etnológico. Diz então: «aplicar o princípio federativo a nações ou às classes sociais para resistirem a outras classes, eis a questão política e a questão social, com a diferença que uma liga os povos e a outra isola e torna egoístas as classes»⁸. Aí integrava Teófilo a crítica à tese anterior da necessária extinção da nacionalidade portuguesa, expressa em 1868 no calor do arranque da revolução de Espanha, entendendo Antero a nacionalidade como «um facto do mundo político e, como ele, transitório»⁹. Para Teófilo, a recusa de uma solução particularista de classe, confundida com o egoísmo dos interesses, está bem patente na afirmação proferida em 1911, nos *Discursos sobre a Constituição Política da República Portuguesa*: «O povo, a Nação, somos todos nós em conjunto; é o operário, é o proprietário, tudo isso é o que representa o povo e constitui a nação [...] na consciente solidariedade territorial e etnológica»¹⁰. Por isso, ao contrário do Antero de 1868, para quem a pátria era bem mais que a nação, para Teófilo a nação é bem mais do que a pátria¹¹.

⁶ Teófilo Braga, *Discursos sobre a Constituição Política da República Portuguesa*, Lisboa, 1911, p. 3.

⁷ Teófilo Braga, *História das Ideias Republicanas em Portugal* (1880), Lisboa, 1983, p. 81.

⁸ *Ibid.*

⁹ Antero de Quental, *Portugal Perante a Revolução de Espanha*, (1868), in *Prosas*, vol. II, Coimbra, 1929, p. 79-80.

¹⁰ Teófilo Braga, *Discursos sobre a Constituição Política da República Portuguesa*, Lisboa, 1911, p. 10.

¹¹ «Confunde-se Pátria com nação. A Pátria é menos que Nação; todos nós temos a nossa Pátria; o minhoto a pátria minhota; o algarvio a pátria algarvia etc; pátria é a região onde cada um nasceu [...] O que vem a ser a Nação? É a conexão destas pátrias unidas por um interesse superior em uma consciência de continuidade histórica e mesmo de uma missão cooperando nos interesses da humanidade» – *Discursos sobre a Constituição Política da República Portuguesa*, Lisboa, 1911, p. 18.

Assim, subordinar o problema político ao problema económico seria sacrificar o geral ao particular, porque a produção é uma das muitas formas da energia social, ao passo que a política é a função coordenadora de todas essas energias, sendo o governo, entendido como centro coordenador dos movimentos sociais, a instância que mais fácil e mais profundamente pode transformar uma sociedade.

Por isso, encarou como a mais sublime missão histórica do momento o derrube da monarquia, adequando a instância política ao estado positivo de desenvolvimento das consciências, a fim de evitar convulsões sociais violentas, surgidas do agudizar dessa desarmonia. Como é de ver, ao situar-se claramente no campo demo-republicano, Teófilo distanciava-se de Comte e aproximava-se de Littré, dado que o fundador do positivismo era adversário do sistema parlamentar, que considerava sinónimo de individualismo extremo, batendo-se por um modelo de estado antiliberal e intervencionista, não falando já no enquadramento religioso com que na fase final da sua obra rematou a doutrina, e do qual não conhecemos sombras de adesão entre os positivistas portugueses, não só, como dizia Sampaio Bruno, no seu *Brasil Mental*, pela vertente profundamente católica da cultura portuguesa, mas sobretudo pela tradição anticlerical da propaganda republicana, e pela adesão à vertente do agnosticismo objectivista.

Em conclusão, para Teófilo Braga o regime democrático e republicano era uma consequência lógica das tradições e instituições mais genuínas da história nacional.

Por um lado as bases etnológicas do povo português radicavam na teoria do moçarabismo, na qual quis fundar as origens mais remotas da vertente democrática a que a república daria voz. Por outro lado, esta mesma teoria era reforçada com as teses sobre a soberania popular que via no direito pátrio, nomeadamente nas ideias políticas dos teóricos da Restauração.

De facto, a teoria do moçarabismo, que Teófilo começa por propor como base de interpretação da vitalidade da literatura nacional e fundamento de diferenciação etnológica dos Portugueses, supõe, como queria o autor, que os moçárabes haviam sido formados pela mistura entre o «godo-lite»¹² e o árabe, passando miraculosamente por cima da influência romana, que fora tão sublinhada por Oliveira Martins. Os moçárabes, assim constituídos, teriam sido a base, no plano jurídico, dos forais, no plano da poesia, dos romanceiros e, no plano da arte, do ornamento bizantino.

¹² Com esta expressão pretendia designar os elementos mais populares da sociedade, por oposição ao nobre.

Por outro lado, considerava Teófilo que o godo-nobre gerara, na sociedade peninsular, por contacto com as povoações ibéricas, o elemento asturo-leonês, base de um fundo aristocrático que gerou o catolicismo bem como as tradições romanistas, conduzindo à asfixia das tradições populares pela afirmação do classicismo no período da renascença.

Haveria portanto um dualismo rígido, uma luta secular entre o povo originário, fundador das tradições nacionais, e o elemento aristocrático, base do romanismo, sufocando o génio criador dos moçárabes¹³, colocando-se Teófilo sob o ponto de vista rigidamente etnológico para dar um fundamento ao génio nacional.

É este contexto que motivará a forte reacção de Antero de Quental e de Oliveira Martins, pois não aceitaram esse dualismo nem muito menos a origem germânica, através do «godo-lite» dos forais e romanceiros. Nem Antero nem Oliveira Martins podiam aceitar o rígido determinismo etnológico, expressão, afinal, do determinismo da natureza.

Portanto, o nosso país fora, desde a idade Média e antes da centralização monárquica, «uma pátria formada por cidades livres e autónomas», por ele consideradas como «elementos orgânicos da nacionalidade portuguesa»¹⁴, não devendo esquecer-se que é com base na tradição dos costumes que têm de ser erguidas as leis, sendo também certo que essas mesmas leis que se estabelecem sobre os costumes devem ser «roboradas por ideias».

Passando do estudo das bases etnológicas e do critério racial para o estudo da evolução das doutrinas políticas, Teófilo apoia-se nas teses sobre a origem popular do poder, que faz radicar no direito pátrio, nomeadamente nas cortes de 1385, bem como nos teóricos da Restauração. A história é o «documento supremo» através do qual podemos «deduzir de onde isto veio e para onde vai»¹⁵.

¹³ Vale a pena inserir aqui a crítica de Oliveira Martins a esta teoria dualista: «A vida histórica de um povo começa quando ele também começa a civilizar-se; quando pelas suas instituições jurídicas, morais, políticas principia a apresentar o aspecto de um todo orgânico, quando os homens, agremiados, sobre e por meio da razão individual (comum a todos os animais) adquirem a razão colectiva. Dado este passo, a História resume-se no estudo dos modos por que dentro de um povo a razão primitiva se desdobra dentro de si própria até se tornar consciência e liberdade, quer no organismo individual quer no organismo colectivo [...]. Amarrar, porém, o homem, à fatalidade natural, dizer-lhe que, porque foi um tempo germano e lite, eternamente continuará a ser germano e lite, ou romano e wher-men, subordinar os elementos da consciência livre, aos movimentos fatais do instinto, coordenar fenómenos complexos, difíceis, superiores por meio da linha recta e brutal da fatalidade orgânica, é um processo julgado, impugnado e defendido há vinte anos, mas unanimemente condenado hoje em dia e para sempre» – Oliveira Martins, «A Teoria do Moçarabismo», in *Política e História*, vol. I, Lisboa, 1957, p. 176.

¹⁴ Teófilo Braga, *Discursos sobre a Constituição Política da República Portuguesa*, Lisboa, 1911, pp. 4 e 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

Foi a soberania que a Nação Portuguesa tinha delegado a D. João IV e que este «empalmou» ou «bifou», transformando-a em poder pela graça de Deus e não da Nação que a revolução liberal de 1820, a revolução de Setembro de 1836, as tentativas de reforma da Carta procuraram sem sucesso restabelecer. Foi esta mesma soberania que a revolução de 5 de Outubro viria a reivindicar: «*A Nação Portuguesa é livre e independente, porque só nela reside a Soberania, constituída, sustentada e reconhecida pela continuidade histórica de oito séculos; é dela que por delegação temporária, revogável e condicional derivam todos os poderes do estado conferidos a representantes responsáveis pelo cumprimento do seu mandato.* Foi isto que reivindicou a Revolução de Outubro de 1910; a Nação reassumiu-se imediatamente, vindo nós aqui não para sancionar a Revolução [...] mas para exercer essa soberania, proclamando a república e destituindo os Braganças».

MANUEL DE ARRIAGA, REPUBLICANO RADICAL?

Sérgio Campos Matos*

Relativamente esquecido quando comparado com outras figuras da I República, Manuel de Arriaga tem vindo no entanto a suscitar, nos últimos anos, um crescente interesse por parte da historiografia portuguesa. Mas parte desta historiografia tem sido, até tempos recentes, muito marcada ideologicamente. O que, decerto explica que se encontrem, ao longo do século XX, os mais desencontrados retratos do primeiro Presidente da República portuguesa – como de resto sucedeu com outras personalidades públicas. Conhecem-se as mais contraditórias interpretações da acção política que desenvolveu ao longo dos quase quatro anos do seu incompleto mandato (1911-1915): se os seus detractores insistiram sobretudo na alegada incapacidade para exercer a mais elevada magistratura da nação, invocando a sua avançada idade em 1911 (71 anos) e responsabilidade na ditadura de Pimenta de Castro (1915), os seus adeptos valorizavam as qualidades morais e políticas que teria revelado: probidade, verticalidade, modéstia, fidelidade ao ideal democrático de juventude: a democracia pura, intransigente, sempre resistindo aos acordos de ocasião com os partidos monárquicos.

Há contudo um ponto em que até os contemporâneos de Manuel de Arriaga do tempo da oposição ao Constitucionalismo Monárquico parecem notar alguma coisa de contraditório no perfil do dirigente republicano: por um lado, o seu alegado radicalismo político; por outro, o seu carácter contemplativo e conciliador – a «aversão da guerra e o horror do sangue», a que se referia Ramalho Ortigão no *Álbum das Glórias* (1882) – bem evidente, acrescente-se, na poesia que escreveu, marcada por uma difusa espiritualidade.

Contraditório? Poder-se-á qualificar a sua posição política de radical, no conceito da época? Como se compatibilizou essa imagem de radicalismo na oposição ao regime monárquico com o carácter moderado e conciliador da sua

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

acção política como Presidente da República? Procuremos responder a estas perguntas reavaliando o seu percurso intelectual e político em contexto histórico.

1. Um Cristo louro

Nos tempos de estudante em Coimbra (1859-66), onde frequentou a Faculdade de Direito, Manuel de Arriaga conviveu ou manteve relações de amizade, entre outros, com Antero de Quental, Teófilo Braga, Eça de Queiroz, João Machado de Faria e Maia, Anselmo de Andrade (os dois últimos, seus colegas na Faculdade de Direito) e José Júlio Rodrigues. Camilo Castelo Branco que o conheceria mais tarde, evoca-o assim, quando estudante universitário:

«Mostraram-me (...) *um moço galante, de longas madeixas louras encalamistradas, com uns olhos amortecidos de suavidade virginal, de luneta de ouro, a fronte espaciada a refrangir lampejos siderais e o ouvido atento à harmonia das esferas. “Aquele rapaz é um Cristo!”* disseram-me. Que falava parabolicamente e destilava pelo lábio bálsamos inefáveis sobre as chagas humanas. Anos depois, conheci pessoalmente e com muita estima este Cristo: era o Sr. Manuel de Arriaga, *republicano radical, pouco para parábolas, e insuficientemente manso para se deixar cristamente crucificar pela Ideia*².

O jovem estudante de Direito despertou a admiração dos seus colegas, na Coimbra dos anos 60. E ficou-lhe uma aura de radicalismo que marcou a sua imagem marcadamente romântica. Vinha de uma família aristocrática e tradicional faialense em que havia vários monárquicos legitimistas. Mas depressa aderiu às novas ideias democráticas, tal como o seu amigo Antero entrando em ruptura com a educação que recebera.

Na Primavera de 1870-71, já em Lisboa, prossegue a sua convivência com o chamado Cenáculo, o grupo dinamizado por Antero e Batalha Reis que organizou as Conferências do Casino. Em 1870, colaborara como poeta na *República – jornal da democracia portuguesa*, fundado por José Fontana e Antero de Quental, em que também publicou anonimamente Oliveira Martins. E em Maio de 1871, subscreveu o «programa» das Conferências do Casino, publicado n’*A Revolução de Setembro*. No decénio de 1860 e princípios de 70, Manuel de Arriaga esteve

² Camilo Castelo Branco, *Serões de São Miguel de Seide. Crónica nensal de literatura amena novelas bolémica mansa, crítica suave a maus livros e maus costumes*, vol. I, Porto 1928 (publicado em fascículos em 1885-86), p. 126 (sublinhado nosso).

pois vivencial e intelectualmente ligado à chamada Geração de 70, numa época em que socialismo e republicanismo convergiam politicamente. Mas, quer num ponto de vista do pensamento e acção política, quer num ponto de vista estético e até ético, o seu percurso é bem singular e distinto do dos seus antigos companheiros de juventude, em Coimbra e depois em Lisboa. Singularidade que é bem evidente na evocação que faz de Antero de Quental e dos seus companheiros no *In Memoriam* do poeta³.

Na verdade, Arriaga foi sobretudo um heterodoxo, um espiritualista eclético que, todavia, não resistiu à poderosa influência do cientismo e até, em menor grau, do positivismo. Seria este seu perfil intelectual compatível com a aura de radicalismo a que atrás nos referimos?

2. Republicano radical?

Tudo indica que nos anos oitenta do século XIX, quando a sua intervenção política mais ligada aos clubes republicanos se intensificou, as suas relações com aquele grupo da Geração de 70 já tinham esmorecido.

Nas eleições de Outubro de 1878, a par de Teófilo Braga, Arriaga apresentava-se como candidato pelo círculo 96 (Baixa de Lisboa) e, nos princípios do ano seguinte, fazia parte do Centro Republicano Federal, sediado em Lisboa no Largo do Contador Mor. Também integravam esta agremiação Carrilho Videira, Teixeira Bastos, Horácio Ferrari e Teófilo. Mas depressa o grupo se cindiu: Silva Lisboa e Manuel de Arriaga fundaram pouco depois o Clube Henriques Nogueira com o propósito de unificar o movimento republicano. E em 1882, o *Projecto de Organização Definitiva do Partido Republicano*, da autoria de Manuel de Arriaga, constituiu um contributo relevante para sistematizar doutrinariamente, e também do ponto de vista organizativo, o republicanismo⁴.

Partilhando a sua vida entre as profissões de professor liceal e advogado com a actividade política, Arriaga candidatou-se de novo às eleições de Novembro de 1882, agora pelo círculo do Funchal. A imensa maioria de votos que obteve face ao candidato monárquico (2560 votos na segunda volta, contra 1392 para o Conde de Carvalhal, líder constituinte local), bem como a sua presença no

³ Manuel de Arriaga, «Ao correr da pena (notas)», *Antero de Quental in memoriam*, Porto, 1896, pp. 95-110.

⁴ Fernando Catroga, *O republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, vol. I, Coimbra, pp. 39-40 e p. 51.

parlamento, projectaram-no não apenas nos meios republicanos mas também na opinião pública em geral.

O seu empenhamento na unidade do republicanismo em torno dos grandes princípios democráticos e a atitude crítica que assumiu em relação à estratégia eleitoralista e evolucionista de Elias Garcia sedimentaram o seu prestígio como figura de proa do radicalismo. Como confessava a Silva Lisboa em 1881, embora tivesse consideração por Garcia, Arriaga não confiava nele «como revolucionário»⁵. A proximidade daquele chefe republicano com o Constitucionalismo Monárquico, em especial com o Partido Regenerador, não lhe dava garantias de independência e isenção. Compreende-se pois a firme oposição de Arriaga, no Congresso republicano de 1887, a quaisquer conluos eleitorais com os partidos monárquicos.

A correspondência política de Manuel de Arriaga revela bem que estamos perante uma das personalidades mais consensuais do republicanismo português no período de oposição ao regime monárquico. Na verdade, Arriaga era consultado pelas mais variadas figuras republicanas e o seu carácter era enaltecido por homens de sensibilidades tão diversas como Silva Lisboa, Homem Cristo, Albano Coutinho, João de Meneses ou António José de Almeida. Compreende-se assim que fosse informado das dissensões pessoais que minavam os centros republicanos – por exemplo, entre Alves da Veiga e Emídio de Oliveira (no Porto) ou entre Silva Lisboa e Magalhães Lima (em Lisboa), além das dissidências de militantes como Silva Lisboa e Horácio Ferrari e das desilusões de José Falcão, Rodrigues de Freitas ou José Joaquim Duarte. Quer pela firmeza das suas posições, quer pela sua relativa distanciação em relação às quezílias pessoais, a opinião de Arriaga era respeitada. O que explica também a grande valia do Arquivo Particular guardado pela sua família⁶.

Importa clarificar uma distinção que se afigura relevante entre o «radicalismo» de Manuel de Arriaga e o radicalismo que, a partir de 1888 e, sobretudo de 1890, apelava à acção directa contra o regime. Cremos que não se pode identificar a posição de Arriaga com a atitude revolucionária sustentada pelo periódico *O Rebate*, dinamizado no Porto, desde Março de 1888, pelo federalista Felizardo Lima. Nem tão pouco com o radicalismo dos jovens ligados à chamada geração

⁵ Cf. a carta a Silva Lisboa de 21-07-1882, *Correspondência política de Manuel de Arriaga* (org. de Sérgio Campos Matos e Joana Gaspar de Freitas), Lisboa, 2004, p. 97.

⁶ Além da já referida *Correspondência política...*, veja-se *Manuel de Arriaga: documentos políticos* (coordenação com Elisa Travessa e Joana G. Freitas), 2007.

do *Ultimatum* que, em 1890, apelavam à acção revolucionária e violenta contra o regime monárquico⁷.

Se, por um lado, o futuro Presidente da República se distancia dos velhos democratas personificados na figura de Elias Garcia e dos seus métodos «oportunistas», de conluio com os partidos e facções monárquicas, por outro lado não colabora nem se identifica, de modo algum, com o radicalismo revolucionário.

Acima de tudo, Manuel de Arriaga lutava pelos princípios políticos em que acreditava, bem como pela unidade do republicanismo, independentemente de facções e de questões pessoais. Era um homem de consensos, respeitador da diversidade mas intransigente na defesa do seu ideal. Distanciava-se dos processos da tradicional acção política republicana, bem como de um certo verbalismo radical. Um ano antes do 5 de Outubro, em carta ao seu amigo António José de Almeida, afirmava: «*A revolução a fazer nos espíritos é maior e mais necessária do que essa que o meu amigo tem planeada contra as actuais e decadentes instituições políticas*»⁸.

Arriaga assumiu uma posição evolucionista, pelo menos, desde os anos 70⁹. Divergia dos métodos revolucionários, atitude evidente no parecer que produziu, pouco antes do 31 de Janeiro de 1891, enquanto membro do directório do PRP, acerca da eventualidade de uma tentativa de derrube violento da monarquia:

«...já pelas deficiências e algumas fundamentais na direcção superior do movimento, já por certos elementos de pouca confiança que o fomentavam, opinei por que se adiasse para ocasião mais oportuna»¹⁰.

A primazia que atribuía a uma revolução espiritual sobre a revolução política é um ponto de vista que deve compreender-se no quadro do seu eclectismo, na confluência do humanitarismo romântico, do espiritualismo krausista, do cientismo e até da filosofia positivista na versão democrática e republicana de Littré.

⁷ Manuel de Arriaga estaria decerto em sintonia com os princípios gerais expostos no «Programa» radical exposto em *O Radical* de 8-10-1888, p. 2 – república federal descentralizadora, anticlericalismo, separação do Estado e da Igreja, liberdades alargadas. Cf. Amadeu Carvalho Homem, *A propaganda republicana 1870-1910*, Coimbra, 1990, pp. 37-38 e 98-99. Divergia contudo seguramente da via violenta para instaurar a república. Se o líder lisboeta era uma figura prestigiada e popular na opinião republicana radical, não deixa de ser significativa a sua distanciação em relação ao convite que lhe foi dirigido no sentido de integrar a comissão organizadora do Partido Republicano Radical em Lisboa (Carta de 19-12-1893, *Correspondência política de Manuel de Arriaga*, p. 295).

⁸ Carta a António José de Almeida de 16-10-1909 (sublinhado nosso), *Correspondência política...*, p. 350.

⁹ Cf. *Renovações históricas. Primeira parte. Necessidade da intervenção das ciências naturais na História Universal dos povos para assentá-la em bases positivas e dar-lhe um carácter verdadeiramente científico*, Lisboa, 1878 (trata-se da dissertação com que o Autor concorreu à cadeira de História Universal e Pátria do Curso Superior de Letras), p. 28.

¹⁰ Carta dirigida ao Centro Republicano José Falcão de 19-12-1901, *Correspondência política...*, p. 325.

Lembre-se, por outro lado, que Arriaga era sensível à espiritualidade indiana do *Râmayana* e do *Rig Veda*, como evidencia em alguns dos seus poemas¹¹. Embora acentuando porventura excessivamente o suposto jacobinismo de Arriaga, Ramalho Ortigão captou bem este eclectismo no *Álbum das Glórias*:

«Este *revolucionário temeroso*, que representa no prisma da política portuguesa o *jacobinismo mais vermelho, mais sanguíneo, mais rebenta-boi*, é um brahmane de cabelos louros e de olhos azuis, modernizado nas lições de Michelet, de Edgard Quinet e de Mickiewicz, mas conservando sempre no fundo da sua alma contemplativa e terna a *aversão da guerra e o horror do sangue*, que caracterizam as puras e serenas religiões brahmanicas»¹².

Crete no progresso sem fim da Humanidade, no mito prometeico do Homem Novo, Manuel de Arriaga não era pois um adepto dos meios revolucionários violentos para acelerar a transformação social. Muito menos, da revolução prematura¹³ – lembre-se a sua convicção *a posteriori* de que o 5 de Outubro (em que não teve qualquer participação) ocorrera antes do tempo. Mas, atendendo à resistência dos privilegiados, admitia a necessidade das revoluções políticas.

O evolucionismo de Manuel Arriaga levava-o a encarar as grandes transformações históricas no quadro de uma ideia gradualista que acentuava a continuidade e não as rupturas: «Assistiremos ao mesmo espectáculo que hoje admiramos na natureza, onde tudo entrou no domínio das suas leis eternas, onde a grande marcha da vida universal se desprende numa *evolução gradual, lenta e contínua*, do menos para o mais perfeito! *E assim marcharão d'ora em diante os destinos dos indivíduos e a civilização dos povos*, porque estes e aqueles obedecem a leis imutáveis, e porque a direcção em que nos impelem essas leis é, indubitavelmente, no sentido do progresso indefinido»¹⁴. O evolucionismo histórico-social de Manuel de Arriaga estava em perfeita sintonia com a sua acção política.

Como compreender então que tenha adquirido a imagem de um radical em política, até por parte de alguns dos seus correligionários?

De origem latina (*radix, radicalis*), o termo radical foi utilizado na antiguidade em medicina e, mais tarde, em filosofia e em direito. Aplicado ao domínio da política, ocorre já no tempo das revoluções liberais, primeiro em Inglaterra e,

¹¹ Caso do poema «Ao sol», que teria sido escrito sob a impressão do *Rig Veda*. Cf. *Cantos sagrados*, Lisboa, 1899, pp. 108-111 e p. 163.

¹² João Ribaixo [Ramalho Ortigão], «Manoel de Arriaga», *Álbum das Glórias*, n.º 28, Maio de 1882 (sublinhado nosso).

¹³ Manuel de Arriaga, *Na Primeira Presidência da República Portuguesa. Um rápido relatório*, Lisboa, 1916, p. 8.

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 46.

depois, em França (1831). Na língua francesa, a partir do sentido de «completo, absoluto», no século XVII o termo adquiria a noção de «que remonta à fonte, aos princípios fundamentais, que vai até ao fim das suas consequências»¹⁵. Mais tarde, nos finais do século XIX e no século XX, em França, aplicar-se-á a um partido de esquerda, liberal e laico que tendeu, todavia, a evoluir no sentido da moderação e do reformismo: os Radicais de esquerda. Em Portugal, nos princípios do século XX, a *Enciclopédia portuguesa ilustrada* de Maximiano de Lemos registava o seguinte significado: «partidário de uma reforma democrática completa», adepto do «radicalismo»¹⁶.

Empregue num sentido figurado, radical remete para «raiz», «essência», «princípio de uma coisa»¹⁷. Em política, naturalmente, para a idiossincrasia programática, doutrinária – a «democracia pura» a que se refere Arriaga em diversas cartas. Radical não pode pois identificar-se com a defesa de meios revolucionários violentos ou de acção directa, como sucederia com os jovens republicanos que em 1890, na sequência do *Ultimatum* britânico, preconizaram o derrube do regime monárquico por via de uma revolução. E que se entendia por radicalismo?

De origem inglesa, o nome seria adoptado em França (1832) e depois noutros países. A já citada Enciclopédia de Maximiano de Lemos fornece o significado de «Sistema político que pretende a transformação imediata e completa da organização social, sem transições nem contemporizações»¹⁸.

O facto de Arriaga ter sido um estrénuo defensor de princípios políticos republicanos, sempre os antepondo a quaisquer objectivos particulares ou pessoais (que, como vimos, não alimentava), granjeou-lhe decerto, com o andar do tempo, uma certa aura de incorruptibilidade, prestígio moral e radicalismo. Lembre-se que, em 1887, sendo presidente honorário do Clube Henriques Nogueira, ante as «agressões e calúnias» de que foi vítima na imprensa periódica por parte de um sócio desta agremiação (não desmentidas por qualquer dirigente do clube), não hesitou em demitir-se e declinar as «honras» que lhe tinham sido atribuídas (carta de 30-12-1887). A sua firme oposição a alianças eleitorais do Partido Republicano, designadamente com a Esquerda Dinástica de Barjona de Freitas,

¹⁵ «Radical», *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française* (dir. de Alain Rey), vol. II, Paris, 1992, p. 1702.

¹⁶ «Radical», *Enciclopédia portuguesa ilustrada* (dir. de Maximiano de Lemos), vol. IX, Porto, s. d., p. 205.

¹⁷ Domingos Vieira, *Grande dicionário português ou tesouro da língua portuguesa*, vol. V, Porto, 1874, p. 66.

¹⁸ «Radicalismo», *Enciclopédia portuguesa ilustrada*, Lisboa, s. d., vol. IX, p. 205.

em 1887¹⁹, contribuiu para a construção desse perfil ético. Poucos anos depois (1893), a sua distanciação em relação à tentativa de se dinamizar em Lisboa o Partido Republicano Radical mostra, mais uma vez, o alheamento de Arriaga em relação à política de pequenos grupos ou facções. Tudo isto alimentou seguramente o seu capital de independência e prestígio. A ausência de ambições políticas pessoais, o desapego em relação aos diversos cargos políticos e o relativo afastamento da política partidária a partir de 1898, quando já se aproximava dos 60 anos, fizeram o resto na sedimentação do seu prestígio.

Tendo em conta o significado do termo na época, poderemos, na verdade, considerar o deputado republicano pelo Funchal um radical? Que ganhara essa fama nas suas intervenções públicas, incluindo as parlamentares, não há dúvida. Barros Lobo (Beldemónio) relata a expectativa com que se aguardava a primeira aparição da «fera» (assim lhe chama) nas câmaras. Mas logo corrigia a mão: «A fera – é um modo de dizer. O sr. Manuel de Arriaga (...) loiro como um princepezinho de Bragança, gentilmente elegante e razoavelmente falador – nunca pode ser bem o que se chama uma fera...»²⁰. E todo o retrato físico, psicológico e político que traça do novo deputado republicano oscila entre a elegância do seu porte, a pequena infidelidade de prestar o juramento religioso e a dimensão retórica dos seus discursos.

No entanto, a leitura atenta dos discursos do deputado do Povo nas legislaturas de 1883-84 e 1890-92 revela algumas surpresas. Num parlamento dominado pelos partidos monárquicos do rotativismo (só havia então 3 deputados republicanos: Elias Garcia, Rodrigues de Freitas e o representante do círculo do Funchal), Arriaga mostra-se um crítico contundente do Constitucionalismo Monárquico que considera não mais corresponder às exigências do progresso (Janeiro de 1883). Responsabiliza o regime pelo declínio do domínio colonial, pela situação de abatimento das forças armadas, a ausência de educação militar e, em geral, pela situação de miséria e atonia em que vivia o povo português (Junho de 1883). Não esquece a problemática regional das populações que o haviam elegido: a necessidade de revitalizar o porto do Funchal e de beneficiar a agricultura da ilha da Madeira (Março de 1883). Denuncia o baixo investimento

¹⁹ Já em 1882, Arriaga sustentara esta posição: cf. a carta aos republicanos madeirenses de 11-11-1882, *Correspondência política...*, p. 106. No congresso republicano extraordinário de Dezembro de 1887 insistiria nela, com o apoio de Felizardo Lima, tendo sido aprovada a sua moção que consagrava a «incompatibilidade e absoluta intransigência» do PRP com qualquer facção monárquica. Veja-se Amadeu Carvalho Homem, *op. cit.*, pp. 36-39.

²⁰ Eduardo Barros Lobo, *À volta do Chiado*, Lisboa, 1902, p. 27.

na educação e na justiça (este último inferior à dotação da família real). Muito influenciado pela experiência da III República francesa e pela obra política de Jules Ferry, propugna a necessidade de se adoptar um plano integrado de reforma «radical»²¹, do sistema de ensino que, de um modo coerente, abarcasse todos os graus de ensino, do primário ao superior. Neste domínio, acima de tudo, valoriza a função dos professores e as exigências da vida prática (Março e Junho de 1883). Critica o sistema eleitoral então vigente (Março de 1884), o desvirtuamento da representação (que atribuía ao sistema de recenseamento e ao próprio escrutínio adoptado) e defende o princípio da proporcionalidade, mediante a adopção do sistema de lista uninominal incompleta (coincidindo aqui com a proposta do seu amigo Pimenta de Castro): pretendia assim aproximar a representação eleitoral do estado da opinião.

Por outro lado, revela-se firme opositor da política de melhoramentos materiais levada a cabo por Fontes Pereira de Melo (Junho de 1883), coincidindo em parte a sua apreciação crítica do fontismo com a de Oliveira Martins, que admirava. Face à estratégia de endividamento externo (que considerava, muito negativamente, sujeitar a nação ao estrangeiro e comprometer a independência nacional), propunha uma orientação bem diversa, uma «cura radical» que fosse no sentido de «Não dever nada a ninguém; ou, devendo-o, dar ao credor inteira garantia do débito, e empregar a máxima diligência em solvê-lo»²². Saldar contas seria a seu ver uma garantia de independência.

Insiste em recordar a vocação histórica da nação, colonial e marítima, a impor obrigações aos políticos do tempo. Fazer ressurgir a Pátria significaria retomar essa tradição, já que (irrealistamente) considerava Portugal a segunda potência colonial desse tempo (1883), e, a seu ver, a Monarquia Constitucional tinha rompido com aquela vocação histórica. Compreende-se que Arriaga insistisse na necessidade de valorizar as actividades marítima e comercial (não tanto para a agricultura e para a indústria) chamando a atenção para os mercados coloniais, que se desenvolveriam significativamente no decénio de 1890. Por um lado, esta estratégia política enraizava-se em argumentos históricos clássicos (as «tradições dos nossos maiores»), depois tão invocadas na crise de 1890-92): como já tem sido observado por Fernando Catroga, o republicanismo legitimava-se numa releitura historicista do passado nacional. Mas sobretudo o que importa assinalar é que

²¹ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão de 5-6-1883, Lisboa, 1884, p. 673.

²² Discurso pronunciado na sessão de 11-04-1883, *Diário da Câmara dos Senhores Deputados* Lisboa, 1884, p. 1712.

o deputado eleito pelo Funchal procurava dissociar o regime do monárquico dessa tradição histórica de grandeza, considerando-o, por conseguinte, estranho à nação e à sua missão histórica. Em alternativa, evocava figuras como Afonso de Albuquerque, D. João de Castro, Pombal, Henriques Nogueira, Passos Manuel ou José Estevão. Por outro lado, aproveitava para propor a valorização dos portos, rios e barras nacionais – ideia de indiscutível interesse nacional. Sublinhava ainda a necessidade de investir na educação e na justiça, na protecção ao trabalho e numa penalidade humana. Noutras intervenções, prepassa a ideia cara ao republicanismo federal de alargar as competências dos municípios.

Na legislatura de 1890-92, em tempo de crise política, moral e financeira, o discurso político de Manuel de Arriaga tende a radicalizar-se na oposição ao regime em torno de quatro pontos principais:

1. crítica frontal à diplomacia portuguesa na relação bilateral com a Inglaterra, insistindo na necessidade de se adoptar uma política externa alternativa em relação à tradicional aliança luso-britânica, privilegiando a relação com a República brasileira; na sequência do *Ultimatum* de Janeiro de 1890, não era a seu ver digno negociar directamente com a Inglaterra: havia sim que mobilizar as potências signatárias da Conferência de Berlim para uma conferência internacional de arbitragem do diferendo (Maio de 1890 e Junho de 1891);
2. ataque à política musculada dos governos (Outubro de 1890) que ia no sentido do cerceamento das liberdades de imprensa, de reunião, e de funcionamento de agremiações populares;
3. insistência na necessidade de se seguir «uma nova orientação política» uma mudança «de rumo», «com gente nova e processos novos» (Maio de 1890). Arriaga chega a falar da necessidade de uma «transformação completa e radical», de «remodelação» e de «substituição» da estrutura do Estado: exprime a convicção de que a monarquia vai cair e refere-se, claro está, à implantação da República (Janeiro e Fevereiro de 1892);
4. para além destes temas, a crítica à pauta proteccionista adoptada por Oliveira Martins (então ministro da Fazenda) é um pretexto para insistir numa crítica primacial ao regime: a ausência de um ideal político nacional, a sua responsabilidade no desvio do rumo histórico da nação e a consequente descaracterização da «índole nacional» (Janeiro de 1892).

Se não restam dúvidas que Arriaga era um crítico frontal do regime, poderemos, contudo, considerá-lo um jacobino – no sentido de partidário exaltado e violento da democracia²³ – como sugeria ironicamente Ramalho, em 1882? É certo que o *Diário Ilustrado*, periódico de Lisboa apoiante de Fontes Pereira de Melo lhe chamava «um senhor jacobino loiro de palavras doces»²⁴. Anticlerical, firme crítico da função social e política que a Igreja católica assumira desde o Concílio de Trento, decerto que sim. Mas terá Arriaga atribuído ao combate contra a hierarquia da Igreja o primeiro plano, nas suas intervenções políticas? Não cremos. Ainda que embaraçado, quando tomou posse como deputado, em 1882, não deixou então de cumprir o juramento religioso exigido aos representantes da nação, conforme às disposições da Carta Constitucional²⁵. Nas suas intervenções parlamentares, não se pode dizer que a questão religiosa estivesse em primeiro plano. Muito pelo contrário, é um tema lateral²⁶. E nos seus trabalhos de filosofia social, em diversas ocasiões, o dirigente republicano expôs, de um modo coerente, posições reformistas, de um nacionalismo ecuménico e humanitarista, sempre em defesa da conciliação e da convergência, tanto em política internacional como em política interna. O que, na verdade, poderá afigurar-se contraditório com a aura de radicalismo que Arriaga ganhou entre os seus correligionários.

Prejudicaria aquela aura a fortuna política do tribuno democrata? De modo algum. Cremos até que essa aura de intransigência e firmeza de princípios esteve na base do prestígio de Manuel de Arriaga. Percebe-se que, trinta anos depois, num contexto de profundas divergências (mais pessoais do que políticas) entre os republicanos portugueses, a figura histórica de Arriaga fosse uma das mais consensuais. Neste quadro se deve situar a proposta do seu amigo António José de Almeida em 1911 (após a negativa de Anselmo Braamcamp Freire), para que se candidatasse à Presidência da República. Quem melhor do que ele, com provas dadas, poderia situar-se acima das clivagens partidárias que então se acentuavam?

²³ «Jacobino», *Enciclopédia portuguesa ilustrada*, vol. VI, p. 39.

²⁴ *Diário Ilustrado*, 15-11-1882, apud Joana Gaspar de Freitas, *Ecos na imprensa da vitória eleitoral de Manuel de Arriaga*, Lisboa 2003, p. 64 (policopiado).

²⁵ João Medina, «Oh! A República!...» *Estudos sobre o republicanismo e a Primeira República Portuguesa*, Lisboa, 1990, p. 21 e p. 64.

²⁶ Ainda assim, em 1890, num momento em que a crise dominava a actualidade, Arriaga manifestava preocupação com o regresso das ordens religiosas. Cf. a sua intervenção no parlamento em 10-7-1890.

3. Filosofia social

Como poderá, em traços gerais, caracterizar-se a filosofia social de Manuel de Arriaga? Em primeiro lugar, deve lembrar-se que era um herdeiro do ideário racionalista de progresso do iluminismo, caldeado com um vago espiritualismo oitocentista. A crença ideal no progresso, na perfectibilidade humana e nos valores do belo, do justo e do verdadeiro marcam os seus primeiros textos²⁷. Mas a sua valorização da dimensão espiritual e moral da natureza humana compatibiliza-se com a crença no poder da ciência e da técnica na transformação do destino da humanidade, numa concepção marcadamente determinista da evolução social, embora não perfilhando a total previsibilidade dos desenvolvimentos futuros. Em seu entender, a difusão do conhecimento científico (a Verdade, na concepção cientista de Arriaga) constituiria um poderoso factor de unidade espiritual, de unidade da consciência humana e da vontade colectiva. E a Providência, categoria que o Autor utiliza num sentido abstracto, imanentista, convergiria com a ciência em ordem à realização da unidade da humanidade²⁸. O sentido religioso da vida que sempre marcou a existência de Manuel de Arriaga é bem evidente na sua poesia: uma formação cristã está aí bem marcada, entrosada com um difuso panteísmo, a herança iluminista e o humanitarismo social romântico. E no que respeita à marca espiritualista?

Este é decerto, um dos pontos de contacto que o seu pensamento revela com a filosofia krausista. Outros são a unidade entre Natureza e Espírito que se consumam na ideia de Humanidade, o valor da solidariedade humana, de um universalismo assente na Ciência como critério de Verdade, a concepção do universo como um organismo, a entranhada crença no progresso moral fundamentado numa posição racionalista e optimista.

Se o idealismo espiritualista de Arriaga sempre o acompanha, dos anos 60 até ao fim da vida, também é um facto que a sua adesão ao cientismo vai traduzir-se, já nos anos 70, no acentuar de um estreito determinismo naturalista segundo o qual não apenas os fenómenos da natureza estão sujeitos a «leis eternas», mas também as realidades da vida social²⁹. Arriaga perfilhava o transformismo

²⁷ Manuel de Arriaga, *Sobre a unidade da família humana debaixo do ponto de vista económico. Dissertação para o concurso da 10.ª Cadeira da Escola Politécnica*, Lisboa, 1866, pp. 13 e 19.

²⁸ Id., *ibid.*, p. 39. Em Arriaga, Deus é uma figura secularizada e imanente que realiza os seus desígnios através do homem. Corresponde a um ideal de perfeição superior, de unidade espiritual, harmonia e Verdade.

²⁹ Id., *Renovações históricas...*, p. 8.

darwinista (em larga medida por via de Haeckel)³⁰, a concepção evolucionista das sociedades humanas que lhe era inerente e o determinismo mesológico e climático de Montesquieu, revisto por Buckle. Em «leis fixas» formuladas pelas ciências naturais, que regem igualmente os fenómenos humanos, assentava Arriaga uma concepção de história universal de alor positivista. O critério de verdade que deveria presidir a esta história era o definido pelas ciências exactas, baseadas em factos positivos. «A verdade e justiça derivam da mesma fonte – a Ciência» – dirá no longo tratado de filosofia social que publica em 1907³¹. A verdade e a justiça legitimavam-se pela Ciência. A seu ver, as leis da organização biológico-social comandavam a própria regeneração da consciência humana. E os anseios «mais nobres» da alma do Homem seriam o Verdadeiro, o Belo, o Bom e o Justo, valores éticos absolutos que grafa em maiúscula. A visão idealizada do homem, marcada por um difuso espiritualismo, caldeia-se com um determinismo biologista que o leva, com frequência, a invocar as «leis de organização» (leis de harmonia universal)³². No seu conjunto, estes princípios filosóficos são afinal coerentes com a sua posição evolucionista e reformista em política³³.

No quadro de uma tradição democrática (mas não jacobina) construiu o seu ideal de uma «civilização humanitária, científica, de Democracia Universal»³⁴. Ao invés de Teófilo Braga, sobretudo preocupado em estruturar uma interpretação da história nacional que legitimasse a necessidade histórica de um regime republicano em Portugal, Manuel de Arriaga voltou-se mais para os problemas da humanidade no seu todo (e não deste ou daquele caso nacional). Aqui residem, decerto, as limitações, mas também as virtualidades da sua perspectiva ecuménica. No plano das relações internacionais entre nações, Arriaga sustenta a necessidade de se estabelecerem pactos para a sua defesa e assim prevenir conflitos, em nome da solidariedade humana. A ideia estava longe de ser nova. Todavia há três pontos que merecem ser realçados:

³⁰ Note-se contudo que, mais tarde, em nome do seu humanitarismo, Arriaga demarcar-se-á do darwinismo social (cf. *Harmonias sociais...*, Coimbra, 1907, p. 229).

³¹ Id., *Harmonias sociais...*, Coimbra, 1907, p. 66. Cf. também *Renovações históricas...*, pp. 45-46.

³² Id., *ibid.*, p. 197.

³³ Poderemos considerar Manuel de Arriaga um positivista? Na verdade, Arriaga não se revia no positivismo, nem tão pouco os positivistas portugueses o consideravam um dos seus. Mas há que reconhecer múltiplas afinidades do seu pensamento com esta corrente filosófica, sobretudo quando perspectiva a dinâmica social. Já nas suas reflexões sobre a natureza, a humanidade, a sociedade, a moral e a política, o positivismo atenua-se, mitiga-se. Veja-se Norberto Ferreira da Cunha, «O positivismo comteano em Manuel de Arriaga (do ponto de vista da dinâmica social)», *O tempo de Manuel de Arriaga* (coord. de Sérgio Campos Matos), Lisboa, 2004, pp. 229-268.

³⁴ Manuel de Arriaga, *Harmonias sociais...*, p. 242.

- 1) A sua simpatia pelo federalismo, inclusivé pelo federalismo ibérico³⁵;
- 2) a valorização das pequenas nações, na convicção de que nelas se manteria melhor o «espírito de liberdade» e, por outro lado, era contrário à permanência dos grandes impérios³⁶;
- 3) na sua óptica (ao invés da determinismo étnico então muito em voga) nenhuma raça em particular protagonizava em exclusivo o progresso da Humanidade – nem os arianos nem os semitas, nem os «amarelos».

Numa perspectiva etnocêntrica, notava, todavia, que os povos das regiões temperadas da Europa e da América (aqueles que hoje chamaríamos de ocidentais), menos condicionados pelo clima e marcados pelas lutas para vencerem a natureza, teriam afirmado a sua valentia e audácia, tornando-se dominadores da terra e «emancipando o mundo»³⁷. E reconhecia que três povos se haviam destacado no serviço à causa da Humanidade: os Hebreus pelo seu «carácter moral»³⁸; os povos peninsulares (e em primeiro lugar os Portugueses) pela primazia que tiveram nos descobrimentos e os franceses por terem derrubado o «mundo católico-feudal»³⁹.

Compreende-se neste contexto o humanitarismo social tão bem marcado nos textos de Arriaga (designadamente no domínio do direito penal, com a apologia de um atitude compassiva em relação aos delinquentes e a oposição à existência da Penitenciária), a sua simpatia pelos ideais socialistas de emancipação dos mais desfavorecidos, a resistência ao darwinismo social dominante, que legitimava a opressão dos mais fracos, e a apologia do cristianismo original, a par da crítica à religiosidade exterior e do seu anticlericalismo, mais projectado no passado do que no presente.

4. Na Presidência da República

Como concebia Manuel de Arriaga a função presidencial? Em primeiro lugar, lembre-se que o seu arraigado democratismo bem como a afeição ao ideal fede-

³⁵ Sem por em causa, todavia, a independência das nações portuguesa e espanhola (Arriaga não se refere a outras nações peninsulares senão estas). Cf. id., carta ao Congresso Republicano de Badajoz, s. d., in Sebastião de Magalhães Lima, *La fédération ibérique*, Paris, s. d., p. 267.

³⁶ Id., *ibid.*, p. 55.

³⁷ Id., *Renovações históricas...*, p. 47.

³⁸ Id., *Harmonias sociais*, p. 249.

³⁹ Id., *ibid.*, p. 319.

ralista e descentralizador (em larga medida, marcados pela leitura de Proudhon), levaram-no, na Assembleia Constituinte, em 1911, a resistir à ideia do reforço do poder do chefe de Estado. Não combatera ele, durante largos anos, o modo como, nos dois últimos decénios do regime monárquico, se acentuara o pendor no sentido da centralização, alargando-se a intervenção do próprio monarca na função governativa? Não surpreende assim que no parlamento, em 1911, Manuel de Arriaga se manifestasse contra a concentração do poder num só indivíduo. Não era ele um crítico da teoria dos heróis, considerando estes mera expressão (consciente ou inconsciente) de tendências que lhes eram superiores?

De facto, em face do debate que então se travou relativo ao modelo político a adoptar – presidencialismo ou parlamentarismo –, só admitiria a solução presidencialista «perante uma individualidade de destaque, com talento e virtudes comprovadas». Onde se encontrava, porém, personalidade com tais características? O próprio Arriaga não a vislumbrava. Por diversas vezes ao longo da sua vida aludira à ausência de heróis. Consequentemente, no caso português não era favorável a uma experiência presidencialista. E sustentava que só excepcionalmente (casos de salvação pública) e com o parecer das duas câmaras deveria admitir-se a possibilidade da dissolução do parlamento pelo Presidente. Ironia do destino, a acção de Arriaga enquanto Presidente da República viria a ser limitada em consequência do cariz acentuadamente parlamentarista do regime.

Noutro ponto de vista, o da relação do Presidente da República com a sociedade civil, Manuel de Arriaga era radicalmente contrário à ideia de que este pudesse exprimir posições de uma facção. Em seu entender, o chefe de Estado só podia ser o representante de toda a Nação, nunca chefe de um partido – postura que, de resto, viria mais tarde, anos após a Revolução de 1974, a ser adoptada por outros presidentes. Na verdade, em 1911 só admitia candidatar-se ao cargo em caso de necessidade de «estabelecer o equilíbrio e a conciliação entre as diversas facções políticas»⁴⁰. Daí as suas diligências (infrutíferas) no sentido de estabelecer um pacto de regime em que se baseasse um *modus vivendi* entre os partidos políticos. Além deste tema central, as suas intenções políticas iam sobretudo no sentido de assegurar a ordem pública, respeitar a lei e levar a cabo a revisão da Lei da Separação Estado-Igreja⁴¹.

⁴⁰ Manuel de Arriaga, *Na primeira Presidência...*, pp. 11-12.

⁴¹ Sobre o contexto político em que decorreu a presidência de Arriaga veja-se João B. Serra, «A evolução política (1910-1917)», *História da Primeira República Portuguesa* (coord. de Fernando Rosas e Maria Fernanda Rollo), Lisboa, 2009, pp. 99-118.

O exercício das funções presidenciais foi tanto mais complexo quanto a Constituição de 1911, acentuando o peso político do parlamento, conferia ao chefe de Estado poderes bastante limitados. Na verdade, este não podia dissolver o Congresso em nenhuma circunstância nem vetar qualquer projecto-lei que lhe fosse por este apresentado. É certo que teoricamente podia nomear e demitir os ministros, independentemente do Congresso. Mas o poder legislativo devia sancionar a acção do executivo. Por outro lado, em termos inequívocos, o artigo 49.º estabelecia: «Todos os actos do Presidente da República deverão ser referendados, pelo menos, pelo Ministro competente. Não o sendo, são nulos de pleno direito, não poderão ter execução e ninguém lhes deverá obediência»⁴². E lembre-se que, no espírito da Constituição, a legitimidade do Presidente da República decorria do Congresso, que o elegia. De facto, o presidente dispunha de escassos meios para arbitrar os graves conflitos políticos que tiveram lugar nesses anos. Nestas condições, dentro dos estreitos parâmetros que a Constituição estabelecia, pouco mais podia fazer do que representar a Nação, nomear e demitir os ministros (tendo em conta a correlação de forças políticas em jogo) e, sobretudo, exercer uma magistratura moral, para a qual de resto estava vocacionado. A longa oposição a um regime monárquico altamente centralizado, a forte tradição federalista e descentralizadora no seio do republicanismo e o receio de que se pudesse incorrer de novo numa ditadura tinham levado a esmagadora maioria dos deputados a optar por um sistema de governo parlamentar.

Manuel de Arriaga foi eleito pelo parlamento em Agosto de 1911 por uma ampla maioria: 121 votos (55,8%) num total de 217. Bernardino Machado, o segundo candidato mais votado – este sim candidato dos radicais, como foi visto ao tempo – apenas recolheria 86 votos. Proposto por António José de Almeida na sequência da recusa de Braamcamp Freire, Arriaga recebeu também o apoio de Brito Camacho e de numerosos republicanos independentes, num momento em que se acentuavam as clivagens.

Os primeiros governos constitucionais que Manuel de Arriaga nomeou correspondiam à intenção de reunir em plataformas unitárias diversas sensibilidades e tendências republicanas: eram os gabinetes de concentração, sem predomínio de qualquer facção. João Chagas, Augusto de Vasconcelos e Duarte Leite foram as personalidades independentes e prestigiadas que sucessivamente chefiaram esses governos. O rápido esgotamento político destes executivos unitários levou

⁴² «Constituição de 1911», in Jorge Miranda, *O constitucionalismo liberal luso-brasileiro*, Lisboa, 2001, pp. 193-194.

Manuel de Arriaga a convidar Afonso Costa a chefiar um novo governo, agora do Partido Democrático, a partir dos inícios de 1913.

Os grandes confrontos que o novo regime republicano enfrentou dificultaram também o exercício da magistratura presidencial. É indiscutível que ela foi marcada por uma preocupação de equilíbrio e moderação políticos, bem patente na vontade expressa de assegurar a convergência das diversas facções partidárias e de amnistiar os crimes políticos. Patriarca do novo regime, Manuel de Arriaga distanciava-se assim da aura de radicalismo que adquirira na juventude.

Os problemas políticos, esses é que depressa se radicalizaram: a questão religiosa, que tinha raízes muito anteriores e dividia profundamente a sociedade portuguesa, na sequência da lei da separação do Estado e da Igreja (Abril de 1911) e acabou por levar ao corte das relações com o Vaticano (1913); as dificuldades económicas e o extraordinário aumento do número de greves nos anos de 1910-11 e da conflituosidade social em geral; a crise financeira (em parte motivada pela instabilidade política), a relação com a anterior elite monárquica, parte muito significativa da qual transitara para as instituições do novo regime; a ausência de um partido republicano conservador solidamente enraizado socialmente e que pudesse constituir uma alternativa ao Partido Democrático.

Nestas condições, a base social que apoiava a República, sobretudo urbana, foi-se estreitando à medida que a perturbação política e a crise de confiança no novo regime se acentuou. E, como atrás se sugeriu, os instrumentos de que dispunha o Presidente limitavam, à partida, a sua capacidade de moderar os conflitos. Veja-se a resposta que deu a um pedido por parte do Cardeal Patriarca no sentido de que intervisse no conflito Estado-Igreja: Arriaga remeteu-o para o Parlamento⁴³, única instituição que podia resolver o problema. Outro exemplo é o da amnistia aos presos políticos que o Presidente propôs ao chefe do governo Duarte Leite: este último rejeitou o indulto aos bispos, apenas prometendo estudar a sugestão de retirar os presos políticos do regime penitenciário (segundo a constituição, o Presidente podia «indultar e comutar penas», art. 47.º, 8.º). Ainda assim, por um decreto de 12 de Junho de 1912 (ministério de Augusto de Vasconcelos, ministro da Justiça, Macieira Júnior), foram amnistiados numerosos penitenciários. E em Fevereiro de 1914, na vigência de um governo chefiado por Bernardino Machado, seria, no entanto, decretada amnistia para os monárquicos e presos por delitos sociais (incluindo o bispo do Porto), o que

⁴³ Manuel de Arriaga, Carta ao Patriarca de Lisboa de 28-01-1913, *Correspondência política...*, p. 450.

contribuiu para uma relativa acalmia das relações entre o Estado e a Igreja. Na apologia da amnistia para crimes políticos, Arriaga era coerente na defesa de uma concepção humanitarista de penalidade que o levava vinte anos antes, no parlamento, a propor a amnistia para os republicanos incriminados na tentativa revolucionária do 31 de Janeiro de 1890⁴⁴. Tanto em 1891 como em 1912, o seu grande objectivo era a reconciliação nacional. Mas na I República, para além disso, visava a integração das antigas elites no novo regime.

O Presidente tentou romper o isolamento político em que se encontrava (lembre-se que não existia um Conselho de Estado), iniciando a prática de reuniões quinzenais com figuras políticas destacadas (membros do Congresso, ministros, Presidente do Supremo Tribunal de Justiça, Procurador Geral da República, presidentes de diversas associações ligadas a interesses sociais, instituições de ensino, etc.). Mas a iniciativa não teve sucesso: raros eram os políticos que iam ao encontro do chefe de Estado e as reuniões transformaram-se «numa espécie de *five o'clock tea* em ponto grande»⁴⁵. As difíceis relações com o Partido Democrático terão complicado ainda mais o problema. E a pressão dos evolucionistas e dos unionistas sobre o presidente contra o suposto apoio deste aos democráticos (quando, na verdade este tinha que respeitar a maioria parlamentar) só fragilizava a posição do chefe de Estado.

A complexidade da situação criada pela deflagração da Grande Guerra, no Verão de 1914 (em Setembro e Outubro de 1914 partiam para Angola e Moçambique contingentes portugueses que iriam enfrentar as tropas alemãs), com o agravamento das condições de vida e a crescente instabilidade social e política, a par das limitações da elite política nacional, não eram, de todo em todo, favoráveis à resolução dos graves problemas com que se defrontava a sociedade portuguesa. Na sequência de um pronunciamento fracassado de militares em Janeiro de 1915 (o Movimento dos Espadas, assim chamado pelo facto de um grupo de oficiais liderado por Machado Santos ter entregue a sua espada ao Presidente, em protesto contra a alegada motivação política da demissão de um colega), a nomeação de um novo presidente de ministério – Pimenta de Castro, o decano dos oficiais do exército – foi uma tentativa falhada de regressar à fórmula dos governos suprapartidários e de fomentar estabilidade política. Quando os dirigentes republicanos se escusavam a constituir uma alternativa unitária, o

⁴⁴ Discurso proferido na sessão de 18-01-1891, *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, Lisboa, 1891.

⁴⁵ Id., *Na Presidência...*, pp. 160-161.

governo do velho general resultou afinal na agudização da luta política, depressa evoluindo no sentido do confronto armado, na iminência da guerra civil.

Manuel de Arriaga justificaria a sua escolha como um último recurso no sentido de evitar o conflito entre as forças armadas e o regime. Todavia, a curto prazo, o efeito foi o inverso: a reacção dos Democráticos levou à sangrenta Revolução do 14 de Maio e à subsequente demissão do próprio Presidente. O insucesso da experiência política de Pimenta de Castro e as pressões de chefe de Estado foi alvo acabariam por levá-lo a demitir-se, já na Primavera de 1915. Logo foi acusado de ter promovido um golpe de Estado – esta foi a leitura que a historiografia portuguesa mais frequentemente difundiu acerca desse episódio⁴⁶ e de ser um ditador. Ou seja, Arriaga foi considerado o grande responsável da situação. A partir daí se alimentou a sua lenda negra. Precisamente no momento em que se tornou mais interveniente na cena política nacional (papel que, como vimos, rejeitara enquanto deputado na assembleia Constituinte), em 1915, num contexto que lhe era manifestamente adverso, de maioria dos democráticos no Congresso e de crescente influência deste partido, é que a sua personalidade foi mais contestada. Restava-lhe a demissão.

Como notámos noutro estudo, o primeiro Presidente da República nunca foi, como ele próprio sublinhou, político profissional ou homem de partido. Republicano histórico cuja acção política a favor do ideário democrático remontava ao decénio de 1860, advogado e poeta, Manuel de Arriaga foi sobretudo um idealista imbuído de sentido de missão cívica. Alheio a ambições políticas e independente em relação a facções, distanciou-se de uma prática política marcada por questões pessoais e intrigas de bastidores. Não se submeteu a qualquer lógica partidária. E no plano da filosofia social sempre exprimiu posições eclécticas.

O seu radicalismo ter-se-á resumido afinal à intransigência na defesa dos princípios da «democracia pura» (não confundir com a adesão à via revolucionária). Mas a sua estratégia sempre terá sido reformista e evolucionista. Simpatizante do federalismo, não foi contudo um dos principais teóricos desta corrente. As dissensões que atravessaram o republicanismo português e a moderação da sua acção pública – também enquanto presidente de toda a nação que quiz ser – terão sido factores favoráveis à sua promoção política. Se na oposição à Monarquia Constitucional, Arriaga foi uma voz incómoda para o regime, sempre fiel aos

⁴⁶ Veja-se David Ferreira, *História política da I República portuguesa*, vol. I, II parte, Lisboa, s. d., pp. 112-15 e A. H. de Oliveira Marques (coord. de), *Nova História de Portugal*, vol. XI, Lisboa, 1991, p. 710.

princípios e políticos éticos que pautaram a sua acção, não cedendo a conveniências de ocasião, também é evidente que se distanciou do radicalismo dos apologistas da instauração violenta da República. Como se os fins de harmonia, justiça e perfeição que idealizava para a humanidade devessem estar em sintonia com os meios de reforma social. Com o andar dos anos da sua longa vida, se considerarmos a acção política no contexto das variadas correntes da nebulosa republicana, temos que reconhecer que evoluiu cada vez mais no sentido de um certo centrismo. A partir do final dos anos 80, quando no seio do republicanismo federal começava a delinear-se uma tendência de radicalismo revolucionário, a posição de Manuel de Arriaga tendeu a situar-se num ponto intermédio entre o eleitoralismo evolucionista de Elías Garcia e a apologia da acção directa da geração do *Ultimatum*. Nos finais do século, o seu protagonismo apaga-se (demite-se do directório do PRP em 1898), dando lugar a um certo *low profile* na vida política e até enquanto presidente de toda a nação que quis ser. O exercício da função presidencial, de vocação suprapartidária, acentuará ainda mais a marca de moderação da sua intervenção pública, voltando-se sobretudo para um sentido de unidade e convergência nacional. A imagem de radicalismo na oposição ao regime monárquico dissipara-se com a sua acção política moderadora como Presidente da República. Mas o ideal espiritualista de Justiça, Bem e Harmonia Social e o seu idealismo mantinham-se.

SAMPAIO BRUNO E O REPUBLICANISMO MODERADO

Ernesto Castro Leal*

*«Brilha sobre nós o sol radiante da democracia;
a todos nos aquece e nos ilumina. »*
BRUNO, «*A República Portuguesa*»,
A Pátria, Porto, 9 de Outubro de 1910

José Pereira de Sampaio (Bruno) nasceu e faleceu na cidade do Porto (30 de Novembro de 1857 – 11 de Novembro de 1915), onde aderiu em 1878 ao Centro Eleitoral Republicano Democrático do Porto. Contribuiu para a transformação do movimento republicano clubista portuense em organização regional do Partido Republicano Português, formado a partir do Congresso Nacional Republicano de Junho de 1883, que se reuniu em Lisboa, nas salas do Clube Henriques Nogueira. Bruno foi um *republicano histórico* e assim se manteve sempre, dentro do multifacetado republicanismo português, onde ocorreram debates e dissidências ao redor do positivismo e da metafísica, do federalismo e do unitarismo, do presidencialismo e do parlamentarismo, da descentralização e da centralização, da soberania popular e da soberania nacional ou do radicalismo e do reformismo.

As facções políticas republicanas podem filiar-se ideologicamente em dois campos políticos essenciais, que comunicaram, no entanto, entre si: o demoliberalismo unitarista e o radicalismo federalista, descortinando-se no primeiro uma variante de pendor jacobino e outra de pendor institucionalista, com sensibilidades mais reformistas ou mais radicais, em ambos os casos, evidenciadas claramente com a pulverização partidária republicana entre 1911 e 1912, donde saiu o sistema de partidos republicano da primeira fase da I República Portuguesa¹.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Ernesto Castro Leal, *Partidos e Programas. O campo partidário republicano português (1910-1926)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2008.

Raul Brandão, construtor engenhoso de retratos simbólicos sobre figuras e circunstâncias sociais e políticas, fixou esta leitura memorialística: «Bruno [...] nunca fez cálculos sobre a vida [...]. Ora sucedia que este homem extraordinário que sabia tudo e que conhecia tudo – que valia uma biblioteca, conversador admirável, e que era ao mesmo tempo um homem modesto, falando baixinho, com grandes olhos de míope a espreitarem por cima das lunetas – tinha a desgraça de ser tão tímido que, posto à espera dum eléctrico, não se atrevia a fazer o gesto de o mandar parar. Se parava, subia – se não parava, ficava à espera de outro [...]»².

O certo é que, desde a adesão ao republicanismo em 1878 até à definitiva retirada política em finais de Maio de 1911, pré-anunciada no dia 17 de Fevereiro anterior, o ilustre republicano portuense teve quase sempre a *política como vocação*³ e actuou, durante o regime monárquico, guiado predominantemente por uma *ética da convicção*, e nos primórdios do regime republicano, por uma *ética da responsabilidade*, nos termos reflectidos por Max Weber: «Não quer isto dizer que a ética da convicção seja idêntica à falta de responsabilidade, ou a ética da responsabilidade à falta de convicção. Não é nada disso em absoluto», mas, afirma o sociólogo alemão, a ponderação das «*consequências* previsíveis da acção» faz uma diferença quanto às duas éticas⁴.

No presente texto pretende-se interpretar a atitude política desenvolvida por Sampaio (Bruno) após a revolução de 5 de Outubro de 1910, dentro do fio evolutivo da sua posição política republicana que apresentou, de forma bem clara e pública, uma semana depois da revolução: «Tendo sido na Monarquia um radical e um revolucionário, serei na República um moderado e um conservador.

E, procedendo assim, não desminto o meu passado nem atraíço o critério por que até aqui me orientei, o qual continua a ser o mesmo positivista [aqui, no sentido, de positividade], relativista, inspirado no método das ciências e derivado do espírito que constitui a trama evolucionista (visto como a revolução não seja mais do que um aspecto particular da evolução) que concatena e organiza a filosofia moderna.

² Raul Brandão, *Memórias*, vol. II, Lisboa, Perspectivas & Realidades, s. d., p. 174.

³ Para uma visão da vida mental e política, desde 1900 até 1915 (ano da morte de José Pereira de Sampaio), com destaque para o Porto, cf. Norberto Ferreira da Cunha, *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997, pp. 29-132; para a percepção da dinâmica política nacional, cf. João B. Serra, «A evolução política (1910-1917)», in Fernando Rosas e Maria Fernanda Rollo (coord. de), *História da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Tinta-da-China, 2009, pp. 93-128.

⁴ Max Weber, *O Político e o Cientista*, Lisboa, Editorial Presença, 1973, p. 125.

Não desejo em maneira alguma que a República Portuguesa assuma um carácter faccioso ou sectarista e repudio em absoluto qualquer fanatismo, porque entendo que o novo regime deve ser um campo aberto para a actividade leal de todos os portugueses [...]. A lei da continuidade histórica reside em que as transformações racionalistas contem com o factor da realidade da tradição [...]»⁵.

1. República, Nação e Republicanismo moderado

O advento da República, entendida como *res publica*, dentro da lógica evolutiva brunina, corporizava, no mundo político, mais um momento conflitual do processo para a «Unidade na Liberdade» – regalismo, liberalismo, republicanismo e socialismo –, abrindo caminho, através de uma metafísica da redenção humana, à «reintegração no absoluto» e à erradicação do mal⁶. Essencialmente, propagava um ideal de evolução humana da libertação moral, onde a Liberdade exigia a Responsabilidade pessoal, sendo a evolução política republicana um instrumento necessário e imprescindível à aprendizagem generalizada do sentimento democrático, pautado pelo lema da *Liberdade – Igualdade – Fraternidade*, que era, segundo ele, o «desdobramento analítico de uma mesma e única síntese suprema – *Justiça*», assim tinha escrito no jornal portuense *A Voz Pública*, em 1 de Maio de 1901⁷.

O triunfo da República não seria, para Bruno, nem um «idílio» nem um «juízo final», mas sim uma «suprema tentativa de salvação» da profunda crise nacional, envolvendo toda a nação – daí dever ser uma república nacional e não uma república de sectários –, para a regeneração dos seus costumes políticos, reintegrando Portugal na «coparticipação do espírito da civilização europeia», do qual estávamos afastados «desde que as fogueiras inquisitoriais, crepitantes,

⁵ BRUNO, «A República Portuguesa [III]», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 319, 12 de Outubro de 1910, p. 1.

⁶ Joel Serrão, *Sampaio Bruno. O homem e o seu pensamento*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1959 (2.ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1986); José Pereira de Sampaio, *Sampaio (Bruno). Sua vida e sua obra*. Prefácio de Joel Serrão (Outubro de 1957), Lisboa, Editorial Inquérito, s. d. [1959?]; António Braz Teixeira, «BRUNO (Sampaio)», *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1989, cols. 775-777; Manuel Gama, *O Pensamento de Sampaio Bruno. Contribuição para a história da filosofia em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994; José Esteves Pereira, «A Liberdade em Sampaio Bruno», *Nova Renascença*, n.º 59, Porto, 1995, pp. 585-592; Pedro Calafate, «A Filosofia da História em Sampaio Bruno», *ibid.*, pp. 677-686; Ricardo Vélez Rodríguez, «José Pereira de Sampaio Bruno (1857-1915)» – <http://www.ensayistas.org/filosofos/portugal/sampaio/>; Afonso Rocha, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno). Uma filosofia da razão e do mistério*, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

⁷ Manuel Gama, *op. cit.*, p. 128.

se opuseram ao espírito de livre discussão» que circulava no século XVI – lê-se no *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891* de sua autoria⁸.

Em 1910, o Partido Republicano Português era verdadeiramente um *partido-frente*, como o classificou o historiador Fernando Piteira Santos⁹, conformando um discurso republicano de diversas matizes e distribuindo o poder interno numa precária unidade, mais por um processo tático do que por um princípio de doutrina. Reunia várias gerações com múltiplas carreiras, distintas correntes políticas e sensibilidades culturais e filosóficas e notabilidades em forte concorrência pela liderança republicana. Foi lembrado por Manuel de Brito Camacho, em 1932, dois anos antes da sua morte, com assinalável rigor, não obstante ter pertencido a um dos partidos políticos republicanos fundadores da I República Portuguesa (a União Republicana):

«Havia republicanos federalistas e unitários; parlamentaristas e presidencialistas; conservadores e liberais; descentralizadores na ordem administrativa e centralizadores até à tutela do município. Com respeito às relações do Estado com a Igreja, havia os partidários do regime concordatário, mantendo a Igreja, senão sob tutela, no menos sob a imediata e directa fiscalização do Estado, e havia os que reclamavam um regime de separação como veio a decretá-lo, mais tarde a França, sem renunciar à supremacia do poder civil»¹⁰.

Moderada e conservadora será a posição política de Sampaio (Bruno) nos primórdios da I República Portuguesa, o que já estava anunciado no referido *Manifesto dos Emigrados*, através da ideia de construir, após o triunfo revolucionário, um «campo franco e aberto a todas as actividades e a todas as dedicações»¹¹, ideia que repetiu num artigo político de 12 de Outubro de 1910, com a ligeira reformulação de «campo aberto para a actividade leal de todos os portugueses»¹². Os tópicos da tolerância cívica e da tradição nacional constituíram referentes no seu último combate moral e político, entre Outubro de 1910 e Maio de 1911,

⁸ *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*. Prefácio de José Augusto Seabra, Porto, Governo Civil do Porto, 1991, p. 24. No Prefácio, intitulado «Um Manifesto Patriótico e Cívico» (pp. VII-XVIII), o Autor dá a sua leitura interpretativa sobre o ideário geral do manifesto – cf., também, José Augusto Seabra, *O Porto e o Republicanismo. (A Geração do 31 de Janeiro)*, Porto, Associação Cívica e Cultural «31 de Janeiro»/ Centro de Estudos Republicanos «Sampaio Bruno», 2004.

⁹ Fernando Piteira Santos, «Na transição do “constitucionalismo monárquico” para o “constitucionalismo republicano”: a crise do Partido Socialista e a crise do Partido Republicano», *Análise Social*, n.º 72-73-74, Lisboa, 1982, pp. 683-685.

¹⁰ *A Lucta*, Lisboa, 27.º ano, n.º 5498, 2 de Outubro de 1932, p. 1.

¹¹ *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*, p. 23.

¹² BRUNO, «A República Portuguesa [III]», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 319, 12 de Outubro de 1910, p. 1.

altura em que desmobilizou a sua vocação política, mergulhando exclusivamente na igual vocação filosófica e literária.

A campanha política de Bruno desenvolveu-se primeiro no jornal *A Pátria* (8 de Outubro a 27 de Novembro de 1910), depois no jornal *Diário da Tarde* (2 de Janeiro a 16 de Fevereiro de 1911), ambos editados na cidade do Porto¹³, e dirigiu-se, fundamentalmente, à consagração das seguintes ideias políticas:

- (i) construir uma república democrática nacional;
- (ii) articular a revolução republicana com a tradição nacional, onde se inseriu o debate sobre a bandeira nacional;
- (iii) defender um período revolucionário muito curto, seguido de eleições constituintes e de um governo constitucional;
- (iv) extinguir o Partido Republicano Português, dando origem a um partido republicano conservador e a um partido republicano radical, assegurando também a existência de diversas opiniões políticas, incluindo a monarquia.

De entre o grupo intelectual da revolta republicana de 31 de Janeiro de 1891 – Augusto Alves da Veiga, José Pereira de Sampaio (Bruno), Basílio Teles, António Claro e João Chagas –, Bruno teve nesta época a companhia publicista e solidária de António Claro, que em Outubro de 1912 emigrou novamente para o Brasil, agora desgostoso com o rumo da política republicana portuguesa. Já antes, em Fevereiro de 1911, o seu companheiro de luta política Sampaio (Bruno) tinha distribuído aos jornais a seguinte declaração: «Rogo-lhes o obséquo de darem publicidade no seu jornal a esta declaração que entendo dever fazer, e é de que, desta data em diante, me retiro, completa e absolutamente enojado, da vida política portuguesa. Porto, 17 de Fevereiro de 1911. José Pereira de Sampaio»¹⁴. Mais à frente se esclarecerá esta atitude radical.

Três dias depois da revolução de 5 de Outubro de 1910, iniciou-se a campanha política de Bruno, num artigo que terminava com este imperativo categórico: «A República hoje é a Pátria. Quem nesta hora soleníssima for contra a República é contra a Pátria. Porque a República e Portugal é agora, em duas

¹³ O jornal *A Pátria*, «diário republicano do Norte», foi dirigido por Alfredo de Magalhães até 21 de Novembro de 1910, altura em que é empossado Governador Civil de Viana do Castelo, sendo substituído por Carlos de Lemos, redactor do jornal *A Beira*, de Viseu, nomeado nesse mês reitor e professor do Liceu de Alexandre Herculano, do Porto. O jornal *Diário da Tarde*, «folha republicana», ressurgiu, em nova série, no dia 2 de Janeiro de 1911, sob a direcção de Eduardo Reis, mas o director político era José Pereira de Sampaio (Bruno).

¹⁴ Cf. *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 43.º ano, n.º 41, 18 de Fevereiro de 1911, p. 2.

palavras diferentes, a só e mesma ideia, única e idêntica. A República não é como a Monarquia, um governo de excepção. É a causa pública, é o bem comum, a causa e o bem de todos os portugueses»¹⁵.

Em suma, a República devia ser virtuosa e nacional, com um regresso rápido à normalidade constitucional, visto o espírito republicano ser científico e positivo, recordando, no dia seguinte, que a «bela divisa» da filosofia de Auguste Comte seja «a divisa da nossa nacionalidade: progresso e ordem» (em rigor, ordem e progresso, pois a ordem constituía a condição fundamental do progresso)¹⁶. A exclusão de qualquer carácter faccioso ou fanático, por parte dos republicanos, elevaria a dimensão da consciência moral da República no processo da sua consolidação, não distinguindo os republicanos históricos face aos republicanos de hoje – caso contrário ressoaria a divisão entre *cristãos-velhos* e *cristãos-novos* – e não favorecendo os republicanos perante os monárquicos que aceitassem trabalhar sob o novo regime político.

Repúdio do jacobinismo, «espécie de Inquisição republicana» – como lhe chamou – e nacionalização da República, eram, para Bruno, condições necessárias da estabilidade política e social, do reconhecimento internacional e do alargamento da adesão pública ao campo republicano¹⁷, olhando à direita, para não se ser surpreendido pelo restauracionismo monárquico, e à esquerda, para não se perder as classes médias¹⁸. Compreende-se, assim, que, para uma confraternização patriótica, se exigisse a liberdade na legalidade e o progresso na ordem, a partir de um lugar político republicano moderado expresso neste grito cívico: «A paz! A paz!»¹⁹. Um dos riscos graves da falta de manutenção da ordem seria o desenvolvimento de uma guerra civil nacional, provocando uma possível intervenção estrangeira (perigo espanhol), que poderia pôr em causa o domínio colonial português²⁰.

Dois anos antes, em 1909, o seu livro *A Ditadura* terminava já com essa intenção política fundamental: «[...] a República não é o governo de um partido

¹⁵ BRUNO, «A República Portuguesa [I]», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 316, 8 de Outubro de 1910, p. 1.

¹⁶ BRUNO, «A República Portuguesa [II]», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 317, 9 de Outubro de 1910, p. 1.

¹⁷ José Pereira de Sampaio (BRUNO), «Principiando», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 1 (nova série), 2 de Janeiro de 1911, p. 1; BRUNO, «Conjuração e Restauração», *ibid.*, n.º 6 (nova série), 7 de Janeiro de 1911, p. 1.

¹⁸ BRUNO, «Para a Direita – Para a Esquerda», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 2 (nova série), 3 de Janeiro de 1911, p. 1.

¹⁹ BRUNO, «Utopia – Realidade», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 5 (nova série), 6 de Janeiro de 1911, p. 1.

²⁰ BRUNO, «O patriotismo português», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 9 (nova série), 11 de Janeiro de 1911, p. 1.

nem o monopólio de tal ou tal casta de gente. A República é, pelo contrário, o governo de todos, por todos e para todos. A causa da República compreende todo o país e, no fim e ao cabo, a República é a Nação [...]. Consequentemente, ontem como hoje, hoje como ontem, ainda e sempre uma só palavra havia, uma só palavra há: *República*.»²¹.

A perspectiva evolucionista heterodoxa de Bruno manifestou-se quando insistia que o «fio da tradição» tinha de ligar-se à «trama da renovação», de modo a que «não se produzam hiatos nem se rasguem lacunas», e, desse modo, uma «pátria nova quer simplesmente dizer a pátria antiga depurada, melhorada, aperfeiçoada, civilizada, progressiva», firmada «nos conceitos da razão pura» e «nas admoestações da tradição histórica»²².

2. República, Bandeira nacional e Regime político

A política religiosa inicial do Governo Provisório republicano ou o lugar da religião católica na identidade nacional portuguesa não surgiram com relevo nos artigos políticos deste período de Sampaio (Bruno) – «pobre e humilde livre-pensador espiritualista», como se auto-definia²³ –, apenas se divisam duas afirmações significativas:

- (i) sobre a monarquia – regime «beato, fanático, supersticioso e nas mãos dominantes do jesuitismo prevalescente»²⁴;
- (ii) sobre a mentalidade republicana, na vertente jacobina, a propósito de um incidente na Igreja do Loreto, em Lisboa – «o traço distintivo do espírito novo dos avançados em Portugal seria uma irreligião ignorante e petulante» –, admirando-se com o desprezo pela Ciência das Religiões que algum livre-pensamento radical português promovia²⁵.

Porém, Bruno, no artigo político de 9 de Janeiro de 1911, parecia remeter as religiões unicamente para o campo da ciência, reconhecendo, não obstante, a

²¹ BRUNO, *A Ditadura. Subsídios morais para seu juízo crítico*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, Editores, 1909, p. 293.

²² BRUNO, «Pátria e República», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 3 (nova série), 4 de Janeiro de 1911, p. 1.

²³ BRUNO, «A República Portuguesa – VIII», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 353, 20 de Novembro de 1910, p. 1.

²⁴ José Pereira de Sampaio (BRUNO), «Principiando», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 1 (nova série), 2 de Janeiro de 1911, p. 1.

²⁵ BRUNO, «Desacato – Atraso», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 7 (nova série), 9 de Janeiro de 1911, p. 1.

importância histórica do catolicismo e o lugar da dimensão religiosa enquanto elemento propulsor da emancipação do espírito.

O debate em torno das cores da nova bandeira portuguesa foi o lugar essencial para Sampaio (Bruno) reflectir sobre a relação entre tradição e revolução. Dez dias depois da revolução de 5 de Outubro, afirmou que a bandeira vermelha e verde era a bandeira da Revolução (rompia com a tradição nacional), correspondente ao período revolucionário e à memória republicana²⁶; no entanto, a bandeira da Nação (renovadora da tradição nacional) tinha que continuar a ser de cor azul e branco, substituindo a coroa (monárquica) por uma estrela de ouro (republicana).

Razão basilar: «[...] a bandeira azul-e-branca, com o seu escudo e disposição, é a única que o preto de África conhece como representativa da soberania de Portugal. [...] é o símbolo de Portugal para o indígena das nossas colónias. É a única que ele conhece. Fazê-la desaparecer implica comprometer a nossa soberania colonial [...]»²⁷. A proposta final de Bruno sobre a bandeira nacional foi divulgada no Almanaque *O Cunha*, em 1912: bandeira bicolor azul e branco, bipartida no escudo nacional, encimado por uma estrela de ouro e envolvido lateralmente por dois ramos de palmas entrelaçados.

Um dos argumentos contra o cromatismo azul e branco era a evocação da sua origem na bandeira da Carta Constitucional outorgada, que foi hasteada pela primeira vez num barco fundeado em Angra do Heroísmo (Açores), em 19 de Outubro de 1830, pelas forças liberais de D. Pedro. A bandeira tinha um fundo bipartido de azul e branco, no centro do escudo nacional, sem a esfera armilar (antigo emblema de D. Manuel I) que constava da bandeira de D. João VI e que figurava nas armas do Brasil, desde 1816, para simbolizar o Reino Unido de Portugal, do Brasil e dos Algarves.

²⁶ As cores vermelho e verde ou verde e vermelho (a ordem, da esquerda para a direita, não é sempre a mesma) tinham sido utilizadas em várias bandeiras, sendo as cores do Federalismo Ibérico, do Centro Democrático Federal 15 de Novembro do Porto e, após a revolta republicana de 31 de Janeiro de 1891, de vários Centros e Clubes Republicanos e da Carbonária Portuguesa. A Bandeira Nacional, aprovada pelo Governo Provisório em 29 de Novembro de 1910 e sancionada pela Assembleia Nacional Constituinte na sessão de 19 de Junho de 1911, é uma bandeira bicolor verde e vermelho (2/5 ocupados pelo verde), incorporando a simbólica tradicional (escudo, quinas, castelos e esfera armilar); o escudo branco das cinco quinas azuis (com cinco escudetes brancos, cada uma) é rodeado por uma larga faixa carmesim, com sete castelos dourados, cor também da esfera armilar.

²⁷ BRUNO, «A República Portuguesa [V]», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 322, 15 de Outubro de 1910, p. 1. A mesma razão da memória inculcada no indígena africano sobre o azul e branco e o escudo da bandeira nacional é compartilhada pelo republicano António Bettencourt-Rodrigues, radicado no Brasil, a que acrescentou a circunstância do verde e vermelho serem cores complementares, difíceis de distinção a alguma distância – cf. «A questão da bandeira. Opinião de um médico», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 29 (nova série), 4 de Fevereiro de 1911, p. 1.

Sampaio (Bruno) rebateu o argumento, lembrando que as cores nacionais, empregues na bandeira que se atribui a D. Afonso Henriques (talvez nunca tenha existido), foram o branco com uma cruz azul, que será substituída, no reinado de D. Sancho II, o que também não é certo, por uma bandeira branca com cinco escudetes azuis dispostos em cruz. Bruno recordou também que as Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes em 21 de Agosto de 1821 tinham decretado que «haveria um laço nacional composto das cores azul e branca»²⁸, vindo a ser confirmado no decreto n.º 22, da Regência liberal de Angra do Heroísmo, em 18 de Outubro de 1830²⁹.

Quanto ao pensamento político republicano, Bruno estava, então, nos antípodas da perspectiva ditatorial revolucionária de Basílio Teles – outro dos seus grandes amigos – que propagandeava uma republicanização radical do Estado e da Nação, opondo-se, por exemplo, à proibição de colaboração administrativa e de representação exterior do Estado por parte de monárquicos patriotas ou à punição com a pena de morte sumária para quem roubasse ou matasse, que Basílio Teles defendia, compartilhando, no entanto, outras medidas políticas, entre as quais o imprescindível sufrágio universal (repudiado pelo decreto de 14 de Março de 1911). Para Bruno, a ditadura republicana do Governo Provisório devia ser muito curta, legislando o essencial (a ser reavaliado profundamente na Assembleia Nacional Constituinte), com a preocupação central de preparar as eleições constituintes e a normalização democrática, dado que, só com a Constituição, é que a República estava legitimamente consagrada.

Nesta fase da sua vida cívica, desde o primeiro artigo político de 8 de Outubro de 1910 até ao último artigo político de 16 de Fevereiro de 1911, Bruno clamou permanentemente por um período revolucionário curto e pela urgência de eleições constituintes e recordou a seu favor a afirmação de Proudhon³⁰ dirigida aos membros do Governo Provisório da II República Francesa de 1848³¹ – «E, sobretudo sede sóbrios no legislar»³² – e a circunstância desse Governo Provisório

²⁸ BRUNO, «A República Portuguesa – VII», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 350, 17 de Novembro de 1910, p. 1.

²⁹ BRUNO, «A República Portuguesa – VIII», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 353, 20 de Novembro de 1910, p. 1.

³⁰ Bruno evocou várias vezes, a seu favor, o pensamento político de Proudhon, pois sabia bem da sua influência na construção do pensamento político republicano português.

³¹ Maria Manuela Tavares Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, Coimbra, Livraria Minerva, 1990; Fernando Catroga, «A Memória de 48», *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1991, pp. 167-192.

³² BRUNO, «A República Portuguesa – X», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 359, 27 de Novembro de 1910, p. 1.

ter durado cerca de dois meses³³. Em vários destes seus artigos políticos encontramos as palavras de ordem que sintetizavam esta urgência: «Sufrágio Universal! Sufrágio Universal!» – «Eleições! Eleições!» – «A Constituinte! A Constituinte!».

Imbuído de um espírito democrático e tolerante, combateu o prolongamento da fase ditatorial, que, se vigorasse dois anos, seria «o Franquismo de barrete frígido»³⁴, e defendeu a elaboração de uma lei eleitoral que fosse liberal, democrática e republicana, para ser um «resumo das forças vivas da Nação em República», daí a necessidade de se apresentarem três listas ao acto eleitoral, compostas por cidadãos inteligentes e cultos, de probidade política e respeitabilidade pessoal:

- (i) lista de republicanos históricos, com socialistas e anarquistas;
- (ii) lista de indiferentes face à questão do regime;
- (iii) lista de monárquicos que aceitassem trabalhar politicamente em República³⁵.

Se a lei eleitoral excluísse o direito de voto aos que não soubessem ler e escrever (assim veio a acontecer), reduzia-se muito a legitimidade democrática da República, que se arriscava a ser menos de 20 por cento³⁶. Esperar pela alfabetização e educação republicana generalizada ou pela irradiação do «espantinho do caciquismo», deduzia Bruno que, então, só daqui a 25 anos é que havia condições para se realizarem eleições constituintes, o que era inconcebível e irresponsável, pois perigava a paz interior e a segurança exterior, enfraquecendo a autoridade moral republicana, o verdadeiro argumento da sua força na contestação ao regime monárquico³⁷.

Nesta campanha pelas eleições constituintes imediatas³⁸, o grupo republicano moderado do Porto (José Pereira de Sampaio, António Claro, Aníbal Cunha ou Joaquim de Azevedo Albuquerque) estava convergente com o grupo republicano

³³ BRUNO, «Eleições – Constituintes», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 12 (nova série), 14 de Janeiro de 1911, p. 1.

³⁴ BRUNO, «A República Portuguesa – II», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 356, 24 de Novembro de 1910, p. 1.

³⁵ BRUNO, «As Constituintes. Como elas deverão ser compostas», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 24 (nova série), 28 de Janeiro de 1911, p. 1.

³⁶ BRUNO, «A república dos 20 por cento ou 20 por cento de República», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 35 (nova série), 11 de Fevereiro de 1911, p. 1.

³⁷ BRUNO, «Eleições! Eleições!», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 39 (nova série), 16 de Fevereiro de 1911, p. 1.

³⁸ A última frase do último artigo político de Bruno, publicado no jornal que suspenderia edição definitivamente nesse dia, mostra a convergência dos moderados do *Diário da Tarde*, do Porto, com os radicais de *O País* e de *O Intransigente*, de Lisboa: «Republicano moderado, grito, aqui do Porto, como o republicano radical de Lisboa: Eleições! Eleições!» – cf. BRUNO, «Eleições! Eleições!», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 39 (nova série), 16 de Fevereiro de 1911, p. 1.

radical de Lisboa (António Machado Santos, Alexandre de Vasconcelos e Sá, José Eugénio Dias Ferreira ou Henrique Weiss de Oliveira). Promoveram em Maio de 1911 o projecto político efémero da Aliança Nacional, que lançou um *Manifesto ao eleitorado português*, divulgado treze dias antes das eleições constituintes de 28 de Maio de 1911, sendo assinado em primeiro lugar por José Pereira de Sampaio e em último lugar por António Machado Santos. Este foi o derradeiro texto político de grande projecção pública subscrito por Sampaio (Bruno), onde estão vários conteúdos que tinha inscrito em diversos artigos políticos que publicara nos jornais *A Pátria* em 1910 e *Diário da Tarde* em 1911.

Bruno recordou, várias vezes, nesses artigos políticos, o programa do Partido Republicano Português, aprovado em 11 de Janeiro de 1891 e ainda em vigor em 1910-1911, onde se consagravam, por exemplo, as liberdades políticas, as garantias individuais, o sufrágio universal e a revisão decenal da Constituição e da codificação geral, condições necessárias para uma evolução normal da I República Portuguesa, que considerava poder estar ameaçada com a continuidade ditatorial do Governo Provisório: «Nada de Provisórios perpétuos nem sequer demorados! A Constituinte! A Constituinte!»³⁹.

Enraizado neste pensamento político, lutava pela união patriótica de republicanos e de monárquicos, dentro da República, permitindo-se a organização de várias correntes de opinião política – republicana moderada, republicana radical, socialista, anarquista e monárquica –, pertencendo Bruno à opinião republicana moderada⁴⁰, derivada, segundo ele, de Danton e não de Robespierre, do Liberalismo e não do Jacobinismo⁴¹, muito preocupado com a manifestação de crise moral em sectores das classes médias provocada por algumas leis revolucionárias, destacando a lei do divórcio que poderia desestruturar a família tradicional, que defendia como base da comunidade humana.

Para Bruno, a construção política da República devia prescindir do antigo Partido Republicano Português, cuja missão tinha sido proclamar a República, defendendo a sua extinção num Congresso Extraordinário convocado para esse efeito. Após ser declarada a dissolução, iniciar-se-ia, de imediato, a reconstrução partidária, durante esse Congresso, com o estabelecimento de duas mesas para a inscrição dos delegados nas listas dos dois novos partidos a criar: um, republicano conservador e moderado; outro, republicano radical e socialista.

³⁹ BRUNO, «A República Portuguesa – II», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 356, 24 de Novembro de 1910, p. 1.

⁴⁰ BRUNO, «A República Portuguesa – VI», *A Pátria*, Porto, ano II, n.º 347, 13 de Novembro de 1910, p. 1.

⁴¹ BRUNO, «A artilharia da “piada”», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 10 (nova série), 12 de Janeiro de 1911, p. 1.

Constituídas as comissões organizadoras dos dois partidos, promover-se-ia a adesão nacional e a elaboração das bases programáticas, preparando-se os respectivos congressos fundadores⁴². Nada disto ocorreu, os delegados republicanos presentes no Congresso do Partido Republicano Português de Outubro de 1911 seguiram esmagadoramente a opinião jacobina de Afonso Costa, o que conduziu à constituição de duas importantes forças partidárias na área moderada (Partido Republicano Evolucionista, de António José de Almeida e União Republicana, de Manuel de Brito Camacho), e de um incipiente projecto político, na área radical (Centro Reformista, de António Machado Santos).

3. Pressão do poder e retirada política

José Pereira de Sampaio (Bruno), após forte condicionamento exercido sobre si e sobre o jornal *Diário da Tarde*, será chamado a depor num interrogatório feito pelo Governador Civil do Porto, Paulo Falcão, na sede do Governo Civil, em 17 de Fevereiro de 1911⁴³, tendo sido a causa imediata a declaração publicada no *Diário da Tarde*, no dia 16 de Fevereiro de 1911⁴⁴. Nesse texto, mostrava indignação pelos «deploráveis acontecimentos» ocorridos na cidade do Porto na noite anterior, denunciava ameaças recebidas de assalto às instalações do jornal e chamava a atenção pública para a «situação intolerável» na cidade, o que era uma crítica evidente à falta de capacidade das autoridades policiais para manterem a ordem pública.

A origem dos tumultos radicou-se no ambiente anticlerical, que tinha sido despertado pelo anúncio de uma série de conferências a ter lugar na Associação Católica do Porto sobre o tema «Jesus, existe?», em particular a que estava anunciada para a noite de 15 de Fevereiro de 1911, onde falaria Mem Verdial, expondo a posição anti-religiosa. O orador chegou acompanhado de um grupo, que encheu rapidamente todo o salão, ficando de fora apoiantes, visto terem sido fechadas as portas, para se iniciar a sessão em razoáveis condições acústicas. Esta atitude foi mal recebida e iniciaram-se acções violentas no local, alargadas à baixa portuense, com graves incidentes, incluindo tiros de revólver e vários feridos.

⁴² BRUNO, «Partido e Partidos», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 19 (nova série), 23 de Janeiro de 1911, p. 1.

⁴³ José Pereira de Sampaio, *Sampaio (Bruno)*, pp. 46-48.

⁴⁴ BRUNO, «Declaração. Ao Povo e ao Governo», *Diário da Tarde*, Porto, ano XIV, n.º 39 (nova série), 16 de Fevereiro de 1911, p. 1.

A ira dos populares, instrumentalizada por radicais, dirigiu-se particularmente contra as instalações da Associação Católica do Porto, do Círculo Católico de Operários do Porto e do jornal católico *A Palavra*, obtendo uma contra-resposta, de igual modo violenta⁴⁵.

Paulo Falcão não comunicou o auto do interrogatório ao Juízo de Investigação Criminal, «pelo respeito que devia à memória dos vencidos de 31 de Janeiro», mas o jornal suspendeu edição, desde 17 de Fevereiro de 1911, de forma definitiva, e nesse dia, como já se escreveu, Bruno enviou a vários jornais outra declaração, onde dizia retirar-se da vida política, «completa e absolutamente enojado». Reagindo a essa decisão, ser-lhe-á entregue uma mensagem, promovida por António Machado Santos, datada do Porto, em 28 de Abril de 1911, para o demover da atitude tomada – «uma sorte de suicídio moral, de que nos caberia uma parte de responsabilidade» –, sendo subscrita por destacados republicanos históricos.

A lista era iniciada por Júlio de Matos e concluída por António Machado Santos, assinando-a Basílio Teles, Guerra Junqueiro, António Magalhães Lemos, Manuel de Arriaga, António Claro, Anselmo Braamcamp Freire, Sebastião de Magalhães Lima, Eduardo de Abreu, José de Castro, Eusébio Leão, Artur Luz de Almeida, Ângelo da Fonseca, António Maria da Silva, Agostinho Fortes, Celestino de Almeida, João de Meneses, Henrique Weiss de Oliveira, José Eugénio Ferreira, Alexandre de Vasconcelos e Sá, Tito de Morais, José Carlos da Maia, Augusto Malheiro e Aníbal Cunha, entre muitos outros⁴⁶.

Em resposta, José Pereira de Sampaio (Bruno) escreveu uma carta a António Machado Santos, com data de 10 de Maio de 1911, agradecendo a mensagem, que lhe tinha provocado um «golpe de emoção». Porém, afirmava que, dado o seu estado de saúde, não podia corresponder integralmente, no momento, ao que lhe era pedido – retomar, sem perda de tempo, o «lugar proeminente de pensador e de jornalista» –, consignando, no entanto, a solidariedade com todos os subscritores nas «iniciativas que hajam de intentar, tendentes todas à consolidação da República e à felicidade da Pátria [...]»; comentou Machado Santos: «Parece-nos que não foi inutilmente que há poucos dias visitámos a cidade do Porto»⁴⁷.

⁴⁵ *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 43.º ano, n.º 39, 16 de Fevereiro de 1911, pp. 2-3; n.º 40, 17 de Fevereiro de 1911, p. 3; n.º 41, 18 de Fevereiro de 1911, p. 2.

⁴⁶ *O Intransigente*, Lisboa, ano I, n.º 175, 9 de Maio de 1911, p. 1; José Pereira de Sampaio, *Sampaio (Bruno)*, pp. 49-52.

⁴⁷ *O Intransigente*, Lisboa, ano I, n.º 178, 12 de Maio de 1911, p. 1; reproduz-se a carta de Bruno, na totalidade, devido a não ter sido publicada por Joel Serrão, na obra anteriormente citada – José Pereira de Sampaio, *Sampaio (Bruno). Sua vida e sua obra* –, logo a seguir à referida mensagem:

Assim se explica o aparecimento da sua assinatura (em primeiro lugar) no manifesto da Aliança Nacional, divulgado em 15 de Maio de 1911, e a aceitação para presidir ao comité do Norte dessa Aliança Nacional, noticiada em 21 de Maio de 1911. Contudo, o debate polarizado na Assembleia Nacional Constituinte sobre os vários projectos constitucionais e o desenvolvimento da vida político-partidária inviabilizariam este projecto político embrionário, recolocando muitos entusiastas iniciais da Aliança Nacional nas várias propostas partidárias que se organizaram entre Outubro de 1911 e Fevereiro de 1912.

No seu depoimento memorialístico, o escritor Raul Brandão escreveu, deste modo, sobre os últimos anos da vida de Sampaio (Bruno): «Só se detinha um momento a olhar a gente por cima das lunetas e tinha pena de não poder, como antigamente, correr as ruas do Porto, até de madrugada, com os seus amigos. – Nem ao café vou. Chamam-me talassa!»⁴⁸.

Ironia do destino para José Pereira de Sampaio (Bruno), defensor da República para todos – uma República democrática e nacional – e que representava, para uma significativa área do pensamento e da acção portuguesa, na opinião do jornalista e militante republicano Joaquim Madureira (Braz Burity), este destino moral e político: «[...] o Bruno [...] encheu com a sua mentalidade todo o vazio romântico do 31 de Janeiro», ocupando um «lugar primacial de orientador e de combatente [...]»⁴⁹.

«Ex.mo Sr. Machado Santos e meu muito ilustre amigo:

Cumpre-me exarar o público protesto da minha profunda e indelével gratidão para com os signatários do, no seu exagero cavalheiresco, para mim honorríssimo documento que o meu ilustre amigo estampou ontem no seu jornal. Mas, sob o golpe da emoção que ele me suscitou, agravada ainda pelo precário estado de minha saúde actual, não me é possível fazê-lo agora nos termos a que me é força buscar corresponder, no meu acanhado limite, é claro, para que de todo não derroge do compromisso em que me põe esse singular e raro diploma, tão nobre e alto no conceito como apurado e primoroso na forma, tão sincero, leal, obrigado e recto.

Assim, nesta ocasião urgente, limito-me a consignar a minha solidariedade com o meu prezado amigo e os seus ilustres consignatários nas iniciativas que hajam de intentar, tendentes todas à consolidação da República e à felicidade da Pátria, coisas hoje consubstanciadas, pois que se vise a uma República governativamente perfectível em uma Pátria civilizatoriamente progressiva.

Aperta-lhe a mão o seu

Am.º e adm.ºr

José Pereira de Sampaio

Porto, 10 de Maio de 1911» (actualização ortográfica).

⁴⁸ Raul Brandão, *Memórias*, vol. II, p. 174.

⁴⁹ Joaquim Madureira (Braz Burity), Na «*Fermosa Estrivaria*». (*Notas de um diário subversivo*). 1911, Lisboa, Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira & C.ª, 1912, p. 58.

II - SOCIALISMO

BENOÎT MALON E O SOCIALISMO

Norberto Ferreira da Cunha*

1. Socialismo: um reino de fins ou um método?

Nem só de Marx vive o socialismo apesar da sua alegada cientificidade e das consequências políticas, económicas e sociais, de âmbito mundial, que provocou – sobretudo, depois da *Revolução Russa* de 1917; e muitos o dizem morto, mesmo aqueles que partilham hoje um deplorável cientismo social de má memória. Antes, durante e depois de Marx, outros socialismos lhe disputaram a primazia – como o socialismo utópico (de Saint-Simon, Fourier e Owen), o comunismo de tradição «babouviste», o mutualismo proudhoniano, o socialismo republicano de Leroux, o colectivismo industrial de Pequeur e Vidal, o obreirismo de Louis Blanc, o socialismo «científico» reformista de Lassalle, o de Cesar de Paepe, o socialismo libertário de Bakunine, e tantos outros¹. Nomes de projectos diferentes, estes «socialismos» tinham, porém, um denominador comum: a crença de que as injustiças sociais não derivavam nem de um sobrenatural «fixismo» social nem de um estado invariável da natureza do homem, mas dos defeitos das instituições sociais (que, por isso mesmo, podiam ser corrigidas pela *vontade*); desta crença decorriam importantes consequências: que qualquer sistema político e económico de exploração do homem pelo homem era injusto e imoral (de que era exemplo o liberalismo económico e a ordem social fundada, exclusivamente, na livre iniciativa e nas chamadas «leis do mercado»); que era intolerável o antagonismo entre o proletariado e o patronato; e que era possível um sistema de produção económico-social compatível com a moral e a justiça, realizável através de um programa de acção, revolucionário ou reformista (ou

* Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho.

¹ Benoît Malon, *Le socialisme intégral, I. Histoire des théories et tendances générales*, Paris, Félix Alcan, libraire-éditeur, Paris, 1890, p. 24 (doravante citaremos esta obra pela sigla *SIII. HTTG*).

ambas as coisas)². Mas este denominador comum ainda podia ir ser mais amplo e abrangente se tivéssemos apenas em linha de conta a «essência» do socialismo, ou seja, na opinião de Antero (citado por António Sérgio) «a reclamação da justiça e da igualdade entre os homens – dos homens que a natureza criou livres e iguais, e de que a organização social fez como que duas raças inimigas, uma que manda, goza e oprime, outra que obedece, trabalha e sofre»³. Se bem entendo, o socialismo, independentemente das suas estratégias de actuação, é, na sua origem, um protesto contra as *injustiças e desigualdades* da organização social. Nessa medida, o socialismo é não só de ontem, nem de hoje e de amanhã, mas – como sublinhou Malon – é «tão velho como o mundo, isto é, como as primeiras iniquidades sociais cometidas»⁴. E como não se vislumbra o começo e fim destas, o socialismo assim definido, com tão generosa generalidade, acaba por ser, acima de tudo, «um plano de reconstrução social (...), um programa de vida colectiva que não existe ainda – ou que não existe tal como é sonhado – [mas] um ideal»⁵.

Mas se o socialismo é um «ideal» de luta contra as injustiças e as desigualdades, não tem a exclusividade desses fins; também as combate, por princípio, o Catolicismo e nem o liberalismo económico as pretende(u), deliberadamente, fomentar (pelo contrário). Sérgio recorda-nos que «o socialismo dos primeiros socialistas foi uma continuação da doutrina liberal, até quando a combatia. Locke, os fisiocratas e Adão Smith aceitaram aquilo a que poderíamos chamar a teoria trabalhista do valor, e por isso o seu principal ataque se dirigiu ao direito sucessório e ao monopólio da terra», sendo a igualdade económica, reivindicada pelo socialismo posterior e pelo comunismo, uma mera consequência da noção de igualdade que esteve na raiz da Revolução Francesa⁶; revolução que nada teve de socialista, nem na sua concepção nem nos seus resultados, mas cuja herança, sob muitos aspectos, pôde ser reivindicada pelo socialismo, quer pelas afirmações de alguns dos seus avatares (Necker, por exemplo, afirmou, em 1755, que a miséria se devia à exploração dos trabalhadores, Linguet sustentou que a liberdade era uma ilusão para os operários

² [António Sérgio], «Socialismo», *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. XXIX, Editorial Enciclopédia Limitada, Lisboa, s. d., pp. 444-445 e 612.

³ Apud Id., *ibid.*, pp. 444-445.

⁴ Benoît Malon, *Histoire du Socialisme depuis le temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, tome 1^{er}, Paris, Derveaux, Éditeur, 1882, p. 6 (doravante citaremos esta obra pela sigla *HS*, seguida do respectivo tomo, ano de publicação e página), ver ainda, id., *SIII. HTTG*, p. 86.

⁵ Émile Durkheim, *Le socialisme* (1928), Paris, Quadrige, P. U. F., 1992, pp. 35-36.

⁶ António Sérgio, *art. cit.*, pp. 445-446.

e Brissot disse que «a propriedade exclusiva era um delito contra a natureza», etc.) quer devido aos princípios novos que introduziu no direito, aos métodos que inaugurou, à nacionalização dos bens do clero, à supressão dos direitos feudais, às taxas e impostos diferenciais, à legislação revolucionária da família e da herança e à organização da assistência pública⁷. Não são, pois, os fins mais gerais que distinguem o socialismo do liberalismo, mas uma diferenciação de métodos que, à medida, que avançamos no século XIX, se tornam cada vez mais vincados, até à afirmação de um estatuto de cientificidade por algumas variantes do primeiro. Se não se considerar esta explicação aceitável, somos levados a crer – e era o caso de Antero – que o liberalismo e económico é, por essência, contrário à justiça e igualdade sociais, porque vive da exploração do homem pelo homem e só as combate na medida em que pode beneficiar desse combate. Mas ao diabolizar-se, deste modo, o liberalismo nada se acrescenta à especificidade do socialismo; pelo contrário: fica reduzido, também ele – dada a controversa divergência acerca dos seus métodos políticos e económico-sociais – a um mero e incessante combate moral. Pôr a tónica do socialismo na sua finalidade é, pois, reduzi-lo a um mero programa de acção moral que, na melhor das hipóteses, se concretiza na denúncia do *status quo*, no repúdio do seu «jogo» político e na aposta da «revolução das consciências». Muito pouco perante quem detém a razão (?) da força.

Ora o socialismo moderno – aquele surge em França e Inglaterra a partir do século XIX – pelo menos doutrinal e programaticamente, não se esgota num mero reino de fins. Para os seus principais avatares, o socialismo exige, em maior ou menor extensão, a socialização dos principais meios de produção e de troca e reformas económicas, políticas, educativas, éticas e estéticas. Exigências que reclamam quer a clarificação do papel do Estado e do indivíduo na sua consecução quer a eleição de métodos. E aqui é onde as divergências são mais acentuadas. Para uns – como os marxistas – o Estado (na «pessoa» dos explorados, ou seja, o operariado e, em especial, o proletariado) deve controlar a propriedade e a produção; para outros – como os socialistas de associação produtora (o *Guild Socialism* inglês, o sindicalismo, o unionismo industrial) e os socialistas do cooperativismo de consumo – o Estado tende para o despotismo e para a burocracia; para outros ainda – como o socialismo anarquista – o Estado histórico é o principal agente da exploração do homem pelo homem (porque representa o poder social dominante) e não se pode estabelecer um sistema social justo sem a

⁷ Hubert Bourgin, *Les systèmes socialistes*, Paris, Librairie Octave Doin, Gaston Doin Éditeur, 1923, p. 23.

sua destruição. Por outro lado, para os socialistas evolucionistas – como Owen, que defendia um governo racional, electivo e republicano, baseado na associação de produção e consumo dos trabalhadores – «os elementos essenciais» do novo sistema que porá termo às injustiças sociais, desenvolvem-se, gradualmente, dentro do próprio sistema capitalista; opinião que não é a dos socialistas experimentais, dos socialistas revolucionários nem dos socialistas agrários, que defendem que a nova ordem social só resultará, respectivamente, de novas invenções sociais, da revolução violenta, e da eliminação do monopólio da propriedade.

Como se verifica, se há um amplo consenso sobre os fins do socialismo e não repugna a muitos liberais considerar que a sua doutrina e o socialismo têm não só uma raiz comum mas objectivos afins, já o mesmo não acontece quanto aos processos para os alcançar (reforma ou revolução, mais Estado ou menos Estado, luta de classes ou colaboração de classes, individuo ou associação, maior ou menor colectivização da propriedade e dos meios de produção e troca, etc.). Não surpreende, no entanto, que as divergências estejam nos processos e nos meios. Finalidades – como a justiça e a igualdade – são de ordem metafísica e compatíveis com um sistema económico-social que, *de facto*, as não respeite, ainda que as possa ter como imperativo constitucional, ou seja, como «normas» ideais. Quanto aos meios, a crítica ao socialismo, aparentemente, está feita. A sedução da sua cientificidade desvaneceu-se com o reconhecimento da impossibilidade em fixar «leis» sociais. É verdade que o marxismo – a forma mais estruturada e acabada do socialismo «científico» – tem a sedução de nos explicar, satisfatoriamente, o devir económico-social do passado; mas para que o consideremos «científico», mais do que descrever e explicar o passado, tem de prever o futuro. É verdade que se pode argumentar que essas previsões nunca são, absolutamente, rigorosas; se o fossem, as leis científicas não seriam rectificáveis e perfectíveis. O que quero dizer é que os fenómenos (naturais e sociais) são sempre mais complexos que as teorias e que estas, quando amplificantes, são sempre metafísicas e, por isso, estão inquinadas de um certo grau de indeterminação. Indeterminação agravada quando se trata de fenómenos sociais, que são extremamente complexos e dinâmicos, cuja ignorância não só torna a indução social redutora e simplista mas precárias as «leis» sociais que dela se pretendem tirar; o que levou Durkheim a afirmar que, por isso mesmo, não podia haver «socialismo científico»⁸ e que perante esta pretensão, a ciência o que devia ter era prudência e circunspecção,

⁸ Émile Durkheim, *op. cit.*, pp. 36.

e o socialismo, dito científico, optar pela mesma atitude sob pena de mentir a si próprio⁹. Na melhor das hipóteses podíamos falar de «probabilidades» e isto no pressuposto de que as premissas que as asseguram – as condutas humanas e sociais com todas as suas indeterminações – se reproduzem e mantêm, dadas as mesmas condições...

Mas se meios de que se serve o socialismo não são científicos, o que os torna imperativos? A *força moral* da sua finalidade? E como sabemos que a nova ordem decorrente das mudanças impostas por esta força moral é mais valiosa do que a ordem por ela derrubada (mesmo que essa ordem seja injusta)? Ou pelas nossas *crenças* ou *a posteriori*. Sabê-lo por crença e levada à prática, tem o valor de uma crença religiosa imposta pela violência; justificá-la *a posteriori* carece de qualquer legitimidade racional. Como realizar o socialismo, ou seja, combater a injustiça social e a exploração do homem pelo homem, sem incorrer em processos e meios intolerantes e irracionais? Reformar, no sentido da justiça social, com o máximo de benefícios e o mínimo de custos para todos. Chavão que nada diz porque, em rigor, não sabemos como fazê-lo, *simultaneamente*. Esta constatação não inviabiliza o socialismo; ou, se quisermos, torna-o tão *aceitável* como o capitalismo (porque ambos padecem das mesmas debilidades epistemológicas).

2. Do socialismo utópico ao científico

No moderno socialismo do século XIX podemos distinguir duas etapas: uma, da 1.^a metade do século, em que predomina o socialismo de inspiração francesa, vulgarmente chamado «utópico» (abstracção feita de Owen¹⁰); depois de 1851, este socialismo entra em colapso doutrinal, mantendo-se vivo apenas

⁹ Id., *ibid.*

¹⁰ Dizemos abstracção, não exclusão. É que, com Owen (1771-1858) – que entre 1828 e 1834, é o «guia espiritual do movimento operário» – «deixamos a pré-história do socialismo e acedemos à primeira expressão do socialismo inglês moderno». A sua originalidade ressalta quando comparada com a dos seus predecessores ingleses e com a dos seus émulos continentais. Apesar do malogro das suas experiências sociais, os seus princípios continuam pertinentes pela racionalidade e generosidade. Partindo de uma crítica dos males da sociedade industrial e do princípio que o ser humano e as sociedades são determinadas pelo meio exterior e, portanto, são por ele condicionados e moldados, Owen conclui que é no *meio* onde se nasce e trabalha, enfim, nas *instituições*, que está a causa do egoísmo, da miséria e da ignorância. Para erradicar estes efeitos e ter um mundo melhor e mais justo, o que havia a fazer era, pois, mudar o meio e as instituições (daqui decorre a importância da educação e do progresso para a felicidade). Mas convicto no poder revolucionário das ideias, defendia que essa transformação social se devia fazer, pacificamente, sem violência; por isso recusou greves, insurreições, etc. Da sua obra os operários tiraram duas lições: a primeira, que a reforma social é independente da acção política e não implica, necessariamente, a conquista do poder; e que o essencial do socialismo consiste em realizar, por meio da sociedade capitalista, comunidades socialistas «modelos», auto-geridas

através das suas contradições mutualistas de lastro proudhoniano (cujas diferenças procuram sublinhar, mais do que mostrar aquilo que os une) e torna-se refém de compromissos com a burguesia¹¹. Essas contradições e subalternização facilitam a ascensão e emergência de outros socialismos europeus, com especial destaque para o alemão («na sua forma mais determinista e materialista», onde aparecem Marx, Lassalle, Grun, Becker, Engels, Rodbertus e Carlos Marlo), o belga (com Louis de Potter, Cesar de Paepe, Dékeiser, Jacob Kats, Joseph Charlier) e o russo (com Herzen e Bakunine), todos eles defendendo, com mais ou menos matizes, uma máxima ou mínima (quando não nula), intervenção do Estado na reorganização económico-social, a nacionalização do solo e a socialização das principais forças produtivas e a acção reformista ou revolucionária¹². O socialismo francês confrontava-se, agora, com alternativas de reorganização social cujo pró-naturalismo metodológico lhe dava a credibilidade sedutora da «ciência», ou seja, «certezas». Mais exactamente o socialismo alemão, e dentro deste, o pensamento de Marx, que Malon – que o conhecia bem – no-lo sintetiza sob a óptica francesa, nos termos seguintes: a história é dominada pela luta de classes; a organização e as transformações económicas e, subsequentemente, a organização das transformações políticas, são determinadas pela organização técnica da produção e pelas suas modificações; o modo de produção capitalista (que sucedeu às formas produtivas anteriores, ditas dos *Mesteres e das Manufacturas*) separou os produtores e os meios de produção, tornou o trabalho mais longo, mais uniforme e mais servil, diminuiu os salários (provocando fomes longas, frequentes e mortíferas) devido ao excesso de mão-de-obra decorrente dos aperfeiçoamentos técnicos dos meios produção, aumentou os lucros (transformando esse aumento de capital em instrumento de exploração), conduziu a uma concentração de capitais e a uma nova feudalidade industrial, agudizou o antagonismo entre os capitalistas e os trabalhadores (favorecendo a disciplina e organização destes) levou os trabalhadores à convicção que só saíam desta crescente indigência pela luta de classes e pela socialização, gradual ou violenta, das forças produtivas¹³. Deste ponto de vista, para Marx e os marxistas – na óptica de Malon – palavras como «justiça», «fraternidade», etc., eram «entidades metafísicas»; o que importava era

e proprietárias dos seus circuitos de produção e troca; a segunda, que o trabalhadores têm na sua mão uma arma absoluta: a cessação concertada do trabalho.

¹¹ Esta é também a opinião de Bourgin, para quem, a revolução de 1848, foi fim de um período de reflexão socialista extremamente fértil e não o seu começo (*op. cit.* p. 158).

¹² Benoît Malon, *SIII. HTTG*, pp. 162-163.

¹³ Id., *ibid.*, pp. 170-171.

saber se a transformação social desejada era exigida pelo desenvolvimento histórico. A resposta era afirmativa porque nos encontrávamos num movimento de guerra de classes, de emergência e protagonismo do proletariado, encarregado de por fim à exploração do homem pelo homem, aos sofrimentos daí decorrentes e à luta de classes. Mas, para que este desiderato fosse realidade, o operariado tinha de se desfazer dos sentimentalismos que tomam a parte pelo todo e, depois disso, não procurar os seus argumentos senão na ciência, na história e na análise económica¹⁴. Estas razões, entre outras, não deixaram, certamente, de ser determinantes para a rotura do socialismo francês com a burguesia liberal, em 1864, através do célebre *Manifesto dos Sessenta*, a partir do qual adoptou uma clara política de classe, com o surpreendente aplauso de Proudhon que, a esse propósito, escreveu o seu melhor livro (*De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865)¹⁵. Pela reivindicação da luta de classes, o proletariado mutualista francês reentrou, de novo, no movimento socialista europeu, viragem que teve a sua recompensa no convite para participar na fundação e constituição da *Associação Internacional de Trabalhadores*, em Londres, em 28 de Setembro de 1864 (depois de algumas malogradas tentativas anteriores). O seu «manifesto» (cujos «considerandos» foram redigidos por Marx) teve o inteiro e efusivo acordo de Malon e nele, os seus subscritores, depois de identificarem a propriedade dos meios de produção como a primeira e principal causa da servidão política, moral e material dos operários – e, conseqüentemente, estabelecerem, como prioridade da sua luta de libertação, não o poder político (ainda que a conquista deste fosse o primeiro dos seus deveres) mas a emancipação económica (à qual aquele se devia subordinar como meio) – defenderam que a solução dos problemas dos trabalhadores estava na sua luta pela justiça, pela moral, pela verdade (sem distinção de cor, crença ou nacionalidade) e pela extensão, a todos, dos Direitos do Homem e do Cidadão¹⁶. Apesar de generalista – e até «metafísica» – esta doutrina da *Internacional* não foi, pacificamente, aceite pelos seus filiados. No seu primeiro e segundo Congresso (respectivamente, em Genève, em 1866, e, em Lausanne, em 1867) foi o mutualismo francês que se impôs aos congressistas e só no terceiro (Bruxelas, 1868) e quarto Congresso (Bâle, 1869) o colectivismo triunfou, mas, mesmo este triunfo foi conseguido através de um socialista belga que nada devia ao socialismo alemão, Cesar de Paepe (que passara pelo mutualismo proudho-

¹⁴ Id., *ibid.*

¹⁵ Id., *ibid.*, p. 163.

¹⁶ Id., *ibid.*, pp. 183-184.

niamo e pelo positivismo de Comte e fora levado para o colectivismo pelas ideias de Colins)¹⁷. Malon tinha uma grande admiração por Paepe, que defendia a abolição da propriedade fundiária, a socialização do solo, dos grandes meios de produção e dos serviços de interesse público e a sua entrega, pelo Estado (excepto os de interesse mais geral e nacional) a associações de trabalhadores (que os explorariam mediante um caderno de encargos e sob administração de conselhos comunais)¹⁸. Quando os operários se preparavam para realizar o Congresso de Mayance (em Setembro de 1870), onde se iria abordar o «colectivismo industrial» (que tinha em Pequeur e Vidal os seus principais doutrinadores e sequazes), rebentou a guerra franco-prussiana e, no seu rescaldo, a *Comuna de Paris*, na qual Malon participou, activamente. Apesar da sua curta duração e da sua derrota sangrenta, foi graças a ela, segundo Malon, que a França manteve a República¹⁹. E, provavelmente, se não fosse esse martírio colectivo, onde se caldearam e fervilharam as ideologias mais desencontradas, escatológicas e messiânicas, a expansão da *Internacional* não se teria dado tão rapidamente como aconteceu, ainda que venha a tornar-se campo de batalha de dois chefes rivais – Marx e Bakunine – cujo pomo de discórdia se centrava, sobretudo, no papel do Estado (cuja liquidação colhia simpatias entre os trabalhadores menos instruídos). Mas foi a orientação de Marx que prevaleceu e venceu, ou seja, o materialismo histórico e económico e, com ele, a luta contra o capitalismo e a burguesia, cuja derrota só seria alcançada pela tomada do poder político pelo proletariado (vanguarda do operariado e dos oprimidos), pela abolição da propriedade privada e do capitalismo, pela apropriação colectiva dos meios de produção e, por fim, pela abolição das classes sociais. Estas orientações da *Internacional* foram seguidas pelos socialistas e suas associações partidárias com mais ou menos ortodoxia. Entre eles, Malon destacou os socialistas «integralistas» (nos quais se incluía) que, na generalidade, aceitavam «os dados gerais do socialismo realista» ou seja, a doutrina de Marx e, com ela, «o incontestável domínio da luta de classes ao longo da história», a inegável influência da técnica sobre a organização do trabalho (e como podia ser virada contra os interesses dos trabalhadores), o imperativo da socialização dos meios de produção (que, todavia, devia começar por uma política anti-monopolista das instituições de crédito, dos transportes, dos bancos, das minas, dos caminhos-de-ferro, dos serviços de interesse comunal, do

¹⁷ Id., *ibid.*, pp. 185-186.

¹⁸ Id., *ibid.*, p. 186.

¹⁹ Id., *ibid.*

grande comércio e da grande indústria, etc.)²⁰. Mas diferentemente de Marx e dos marxistas, os socialistas «integralistas» eram da opinião que a vida social, na sua totalidade, não se encerrava na concha do processo económico nem consideravam exacto – como já tinha, aliás, sublinhado Buckle e o farão, também, Hector Denis, Fouillée e Berthelot – que a sociedade política fosse um mero reflexo da economia – ainda que reconhecessem o seu predomínio (decrecente) no início da civilizações; havia outros factores que se tinham e têm revelado mais determinantes – como as ideias e os sentimentos²¹. Por isso, se a reacção do socialismo alemão de inspiração científica, se justificava quer pelos excessos do idealismo quer pela crescente exploração dos trabalhadores pelo capitalismo, era, todavia – na óptica de Malon –, redutora, pois amputava o socialismo dos «impulsos sentimentais» que tanto o tinham engrandecido e mobilizado os seus aderentes, ainda que fosse verdade que o socialismo, agora, armado com as «grandes leis da história e uma atenta observação crítica dos fenómenos económicos», adquirira um poder novo e temível (devido à sua aparente cientificidade e, portanto, inevitabilidade das suas previsões); mas para que estas previsões se tornassem *irresistíveis* – sublinhou Malon – não era suficiente que fossem verdadeiras, era preciso que à sua força se associassem os sentimentos e valores, sem os quais não há mudança possível²².

3. Para além de Marx

Benoît Malon (1841-1893) desfrutou de ampla notoriedade no seu tempo – e também, entre nós, no republicanos radicais da década de 90 do século XIX e dos primeiros anos do século XX – e foi o principal doutrinador e protagonista do «socialismo integral» que uns remontam a Leroux²³ e outros a Lassalle²⁴. Já,

²⁰ Id., *ibid.*, pp. 201-203.

²¹ Id., *ibid.*

²² Id., *ibid.*, p. 166.

²³ Pierre Leroux (1797-1871) foi carbonário e saint-simoniano. A partir de 1831, devido ao sectarismo fourierista de Enfantin, afastou-se do saint-simonismo e aproximou-se dos republicanos.

²⁴ Ferdinand Lassalle (1825-1864), tal como Marx, iniciou-se no neo-hegelianismo na Universidade de Berlim e participou na agitação revolucionária na Renânia. Politicamente considerava-se discípulo de Marx, que conheceu durante a revolução de 1848, com o qual mantinha contactos epistolares e que visitou em Londres em 1862. Todavia, permaneceu ligado a uma espécie de idealismo filosófico, haurido em Fichte (de quem colheira a sua noção de democracia) e em Hegel (onde cultivou o seu antiliberalismo). Como Robertus, com quem manteve uma profusa correspondência, sublinhou, no Estado, o intérprete dos interesses gerais da nação e o órgão distribuidor da justiça social. No fim de 1862, a pedido de dois membros da Associação cultural operária de Leipzig, – membros

então, era mal-amado por muitos (Gabriel Deville dizia que o seu socialismo era para maçons e espiritistas) enquanto outros o aureolavam de «herói proletário» (Léon Blum), para mais, recentemente, ser estigmatizado com o ferrete de «protofascista» (por Sveen Sternhell)²⁵. Por sua vez, Jean Jaurès, seu contemporâneo, ainda que bastante mais jovem, na sua tese de filosofia, defendida na Sorbonne, em latim, em 1892, e traduzida e publicada, nesse mesmo ano, na *Révue Socialiste*, apenas cita um socialista francês – Malon – e para dizer que o seu *socialismo integral* era o único que não se apresentava como ideologia de uma facção, mas como «a própria humanidade»²⁶. Estas interpretações contraditórias devem-se, em grande parte, à sua coerência intelectual e moral.

As suas ideias socialistas incluem-se na classe das doutrinas sociais que não têm pretensões científicas, ou seja, procuram modificar o que existe através de reformas e não invocando determinadas «leis» sociais²⁷. Doutrina prática – que denominou «socialismo integral»²⁸ – inclui-se no número daquelas que se forjaram, a partir do segundo quartel do século XIX, procurando rectificar – sob a influên-

do comité central constituído nesta cidade para a preparação do Congresso da *Allgemeiner deutscher Arbeiterverein* (ADAV) – pediram a Lassalle para elaborar um programa para um «partido dos trabalhadores». Envolvido na militância político-social apelou, no seu *programa operário*, para certas formas de luta que o «quarto estado» devia adoptar. Nessa *Resposta aberta* aos operários de Leipzig mostrou-se abertamente contra o liberalismo parlamentar, defendeu a constituição de um partido operário independente da burguesia (dessa burguesia incapaz de defender a democracia), do governo, e que fosse capaz de lutar pelo sufrágio universal e directo (que o Parlamento prussiano continuava a negar aos trabalhadores). Tratava-se, uma vez mais, de assegurar a conquista do poder político do Estado pelo operariado e, estabelecida uma «ditadura da inteligência», criar-se cooperativas de produção que permitissem à classe operária concorrer vitoriosamente com a economia capitalista e, por vias pacíficas e legais, assegurar uma ordem conforme com a justiça social. Curiosamente o bispo de Mayance, M. Ketteller no seu livro *Die Arbeiter und das Christentum* (1865) adoptará diversas ideias de Lassalle – como a lei do bronze de salários, as cooperativas de produção e a crítica do liberalismo – e em 1869 definirá uma magna carta do movimento cristão social, onde especifica as cinco reivindicações fundamentais da classe operária: «a elevação dos salários, a limitação das horas de trabalho, o respeito dos dias de repouso, a interdição do trabalho das crianças e a supressão do trabalho das mães e das jovens nas fábricas» (Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme, 1/ Des origines a 1875* (1972), Paris, Quadrige/P. U. F., 1997, pp. 479-482). Sobre as influências de Lassalle sobre Malon ver K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 62-65.

²⁵ K. Stephen Vincent, *Between Marxism and Anarchism. Benoît Malon and French Reformist Socialism*, University of California Press, Berkeley, 1992, p. 1.

²⁶ Apud Alex Devaux Pelier, «Avant-Propos», in AA. VV., *Du Forez à la «Révue Socialiste». Benoît Malon (1841-1893)*. Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2000, p. 15.

²⁷ Émile Durkheim, *op. cit.* pp. 46-47.

²⁸ Benoît Malon entendia por *socialismo integral*, «o socialismo considerado sob todos os seus aspectos, em todos os seus elementos de formação, com todas as suas manifestações possíveis. Assim entendido (...) é a síntese suprema de todas as actividades progressivas da humanidade militante; deve beneficiar, conseqüentemente, não só os progressos políticos e económicos, mas ainda, e em todas as direcções humanas, todos os esforços científicos, filosóficos, melhoramento social, de aplicação prática. Isto sem perder de vista, todavia, que entre os seus factores mais importantes e determinantes, convém sublinhar em primeiro lugar: 1.º, as novas necessidades da produção e da troca; 2.º, a entrada, na liça, do moderno proletariado para a refundação do Estado e da Comuna, a socialização do Capital e a organização do trabalho» (*SIII. HTTG*, pp. 19-20).

cia de Saint-Simon, de Fourier, de Louis Blanc, de Pequeur, Vidal e Lassalle, da doutrina da Comuna de Paris e da *Associação Internacional de Trabalhadores* – quer o liberalismo económico saído das Luzes quer o «cientismo» de Marx, através de propostas de uma nova organização moral, política e económica da sociedade. Embora admirasse o autor do *Capital*, sobretudo pela oportunidade histórica do seu socialismo, como «reivindicação proletária do tempo presente»²⁹, rejeitava o papel autoritário que Marx atribuía ao Estado³⁰ e considerava redutora e simplista a sua explicação das injustiças sociais por razões, exclusivamente, económicas e, pior, pelo antagonismo de classes, que embora compreendesse quer como estratégia para erradicar a metafísica e o utopismo quer como argumentário da inevitabilidade do socialismo, a verdade é que desse modo retirava ao proletariado uma grande parte da sua força – «os impulsos sentimentais»³¹. Por isso considerava o socialismo marxista «incompleto»; incompleto – esclarece – porque «as raízes do socialismo mergulham em todas as dores humanas, em todos os progressos intelectuais e morais, em todas as maturações da história», o que quer dizer que o proletariado é apenas uma parte dele e a teoria que explica a sua exploração não é generalizável, senão abusivamente, ao sofrimento dos demais³². Malon, à luz do socialismo «científico» de Marx, vendia «ilusões», porquanto subordinava a evolução e transformação do *fundo* da questão social – a propriedade – à *forma* ou organização *política* mediante a qual se apresentava (ainda que reconhecesse que as necessidades económicas da sociedade moderna e a «força das coisas» impunham, como «única *ordem social* possível», o socialismo, ou seja, a igualdade e a solidariedade³³). Poder-se-ia compatibilizar esta contradição, dizendo que Malon, embora preconizasse – como preconizava – que as reformas sociais se deviam realizar pela via política e democrática, esta – para corresponder às «necessidades económicas da sociedade moderna» e «à força das coisas» – não devia seguir outra via que não fosse o socialismo. Esta associação do socialismo ao republicanismo não era uma novidade trazida por Malon para o interior da doutrinação socialista, que ele vivera, intensamente, durante a III República fran-

²⁹ Sobre a recepção de Marx em França, e as vicissitudes e dissensões pessoais que Malon teve com Marx, dentro e fora da Internacional, e sobre o colectivismo vs. estatismo, ver K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 70-81 e 93-100.

³⁰ Sobre as raízes do anti-autoritarismo de Malon que marcam toda a sua doutrina socialista, mas que me parece muito pouco dependente das ideias de Bakunine e outrossim, da sua experiência na Comuna de Paris, ver K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 45-51 e 53-54.

³¹ Benoît Malon, *SIII. HTTG.*, pp. 26-27 e 52.

³² Id., *ibid.*, p. 28.

³³ Id., *HS*, t. 1^{er}, 1882, p. 11.

cesa³⁴. Já muitos outros, antes dele – como Leroux e Owen – tinham defendido essa associação; tinham-na mesmo defendido como incontornável. Estratégia que agradava aos republicanos mais radicais (não os «litréístas!»), pois não só reforçava a sua desafeição pelo individualismo e liberalismo económicos – uma maior liberdade à custa de uma maior desigualdade – como salvaguardava, também, pela via representativa e eleitoral, o princípio da soberania popular e os Direitos do Homem e do Cidadão, ou seja, não deixava nunca de vincular, indissolivelmente, os progressos da igualdade e da fraternidade aos progressos concomitantes da liberdade. Mas havia mais neste socialismo que agradava aos republicanos radicais: o facto de Malon atribuir uma maior importância às super-estruturas religiosas e morais, relativamente às económicas, nas transformações sociais. Esta convicção de Malon não decorria de um qualquer «oportunismo político», invocado em nome da evolução (o que não quer dizer que outros não tenham utilizado esta categoria histórica para protelar reformas). O seu percurso biográfico é um atestado da autenticidade das suas convicções. Esteve, indissolivelmente, ligado ao movimento operário e socialista de 1865 a 1893. Inicialmente proudhoniano mutualista – de que virá a tornar-se crítico – fará parte da delegação francesa, em Paris, a partir de 1865, da *Associação Internacional de Trabalhadores* (criada em 1864), em cujos Congressos participará e que terão sobre ele um grande impacto ideológico. O seu activismo político e a sua militância socialista quer antes e durante a Comuna de Paris quer depois no exílio (sobretudo em Itália), dar-lhe-ão uma clara percepção de problemas tão importantes como as relações entre o socialismo autoritário (Marx e seus seguidores) e anti-autoritário (Bakunine e anarquistas italianos), as relações entre reforma e revolução, a possibilidade de um socialismo «comunalista» (ou seja, a partir de «baixo») e as relações entre socialismo, democracia e república. Malon não foi, portanto, um mero teórico do socialismo nem beneficiou, materialmente, da defesa das suas ideias. Tinha convicções. Acreditava que uma sociedade melhor e pacífica (que «a força das coisas» exigia) só seria possível modificando a organização social do trabalho (doravante centrada no trabalho e não no capital, mais na distribuição do que na produção), acabando com os monopólios, entregando o Estado e as comunas as riquezas e meios de produção expropriados, a associações de trabalhadores e abolindo o salaríato. E procurou pô-las em prática, vivê-las. Mas apesar de ser um revolucionário activo, de participar na liderança da Comuna, de escrever obras

³⁴ K. Stephen Vincent, *op. cit.*, pp. 108-119.

doutrinais de referência – que estão longe de ser obras de mera divulgação – de dirigir uma das mais importantes revistas socialistas europeias do seu tempo, a sua notoriedade pública nunca foi grande. Vejam-se, por exemplo, as escassas linhas que lhe consagram qualquer história das ideias políticas (como a de Duverger, por exemplo). Não é uma questão enigmática nem uma «injustiça» histórica. A França do seu tempo – mas não só a França, mas toda a Europa – vivia tempos de grande crispação laboral e social; o liberalismo estava longe de se revelar como a solução adequada para superar ou mesmo minimizar a miséria dos trabalhadores. Pelo contrário. Através de um sistema eleitoral, onde a representatividade política da «vontade geral» era condicionada por critérios definidos por aqueles que detinham o Poder, as eleições acabavam por ser um expediente para «justificar» não só a legitimidade daqueles que o detinham mas o uso da «força» para com aqueles que ameaçavam ou subvertiam a ordem estabelecida por lei. Ora o socialismo reformista de Benoît Malon era contrário às revoluções (por causa dos seus efeitos serem uma incógnita) e um defensor da evolução (também comum à «natureza»); nessa medida era da opinião que o regime que mais se adequava à evolução era o democrático e, com ele, o recurso ao sufrágio universal que, em seu entender, permitia já, aos trabalhadores, tomarem o poder, legalmente, e colocá-lo a favor dos seus interesses. Em segundo lugar, embora reconhecendo a importância da luta económica, Malon era da opinião que esta era apenas parte de uma luta mais vasta dos oprimidos e que, mais importante que ela – como mostrava a história – tinham sido as lutas religiosas e políticas, inscrevendo-se a solução de todas elas, em última instância, numa moral do *dever* (ainda que apoiada nos dados rigorosos da ciência e da prática), opinião, também, partilhada pelo positivista Pierre Lafitte³⁵). Malon era, pois, um reformista – num tempo (o da ascensão do marxismo) em que sê-lo era quase uma traição ao socialismo – e daí aceitar, ainda que transitoriamente, a República; subsumia, assim, em causas morais (da ordem do *dever ser* e não do *ser*, do livre arbítrio e não do determinismo) as reivindicações sociais e económicas (o que era remeter para as calendas gregas, a concretização das aspirações socialistas).

Creio que foram estas duas opções (a precedência da evolução sobre a revolução e a subordinação do económico e social ao moral) as duas principais razões porque, posteriormente, o *socialismo integral* (como Malon o denominou) foi preterido pela história; não que os socialistas possibilistas, não tivessem tido,

³⁵ Benoît Malon, *HS*, t. 2^{ème}, 2^{ème} partie, 1885, p. 439.

no seu tempo, um importante papel em França, Itália e Portugal. Sem dúvida que o tiveram, sobretudo desde o último quartel do século XIX até 1917. Basta aqui assinalar, pelo lado da França, B. Malon e P. Brousse; e entre nós, Luís de Figueiredo e Eduardo de Freitas, entre outros. Mais ainda: o possibilismo constituiu mesmo «uma corrente original dentro do socialismo português»³⁶ e explica, pelas suas virtualidades e correligionários, a sua apropriação pelo republicanismo radical (por oposição ao «histórico») que surge depois do *Ultimatum*. Não surpreende, pois, que os livros de Malon sejam conhecidos em Portugal, anunciada a sua venda por jornais, o seu retrato circule entre meios socialistas, Gneco se corresponda com ele, que Felizardo Lima, José Benevides, Magalhães Lima e Afonso Costa, entre outros, conheçam bem as suas ideias. Sebastião de Magalhães Lima diz que Malon o atraiu por associar o socialismo a uma questão de bondade e de justiça e não apenas, como queria Marx, uma questão meramente económica³⁷. Sebastião de Magalhães Lima frequentou mesmo a sede da *Révue Socialiste* (sediada em Montmartre) onde conheceu Georges Renard, Gustave Rouanet, Eugène Fournière e Cipriani, entre outros³⁸.

Foi esquecido pelo seu utopismo? A resposta, encontramos-la em Malon: «utópicos são os que crêem na perenidade das iniquidades e absurdos actuais, já condenados nos espíritos e que logo o serão pelos factos»³⁹. Em sua opinião, a sociedade do seu tempo não tinha uma filosofia, nem pactos políticos equitativos (era com a força que delimitava fronteiras e não pela vontade dos povos), nem tinha justiça económica (a «lei» reduzia-se à exploração do homem pelo homem) nem organização familiar digna, pois esta assentava em interesses e não em sentimentos, onde a mulher era uma mercadoria e uma serviçal e os filhos entes sem direitos. Os socialistas – como ele – não eram, pois, apóstolos de quimeras, mas intérpretes da história⁴⁰. Um intérprete que deixou de ser atractivo com o *socialismo real* da Revolução Russa de 1917.

³⁶ Maria Filomena Mónica, *O movimento socialista em Portugal (1875-1934)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, [1985] p. 62.

³⁷ Sebastião de Magalhães Lima, *Episódios da minha vida, vol. II: viagens, homens e factos*, Lisboa, Livraria Universal de Armando J. Tavares, s. d., p. 39.

³⁸ *Id.*, *ibid.*

³⁹ Benoît Malon, *Précis historique, théorique et pratique de Socialisme*, Paris, Félix Alcan, Libraire-Éditeur, 1892, p. 337. Doravante citaremos esta obra pela sigla *PHTPS*.

⁴⁰ *Id.*, *PHTPS*, p. 337.

4. Os fins do socialismo

Malon tinha uma ideia clara dos fins multidimensionais que visava o seu socialismo. Mas não tão clara que os tenha arvorado em evidências dogmáticas. Sempre defendeu a sua perfectibilidade, dando, assim, guarida, ainda que ingénua, à ideia ilustrada do progresso, tal como o conceberam Turgot, Condorcet e Letourneau⁴¹. Mas se não era dogmática quanto à sua recorrente perfectibilidade, já o mesmo não se pode dizer quanto à sua inevitabilidade. Embora critique o «cientismo» de Marx com argumentos razoáveis (como adiante veremos) estava, firmemente, convicto que o socialismo era o estádio de desenvolvimento – no sentido do progresso (intelectual, moral e social) e da justiça – que, inevitavelmente, sucederia ao capitalismo. Aliás, a sua *História do Socialismo* pretende ser uma demonstração da evolução ascendente e crescente das «ideias socialistas» sobre o individualismo político e económico-social (mostrando o progressivo recuo deste, mesmo nos seus principais doutrinadores). Eis alguns exemplos: «Dupont de Nemours, Boncerf, Turgot são verdadeiros socialistas» (quando comparados com os seus sucessores J. B. Say e Dunoyer)⁴². E mais ainda do que aqueles, Beccaria, Genovesi, Filangieri, Romagnosi, Mário Pagano (entre outros ilustrados italianos) e Helvetius, D'Holbach, La Méttrie, Volney, Chatellux, Rousseau, Condorcet, Saint-Pierre, Mercier, Mably («comunista convicto»), Morelly, Brissot, etc.⁴³. Mais. Estava mesmo convicto – na peugada de Saint-Simon – que esse estádio socialista seria a *idade de ouro* do devir social e não uma regressão ou queda⁴⁴. Por isso há duas ordens de fins no seu programa socialista: uns mais imediatos, reformistas – que os trabalhadores devem procurar alcançar pelos mecanismos democráticos de acesso e controle do poder político criados pela burguesia – e outros fins, mais genéricos, que ele mesmo reconhece que podem ser apelidados de utópicos e que fazem parte do que chama o «comunismo libertário» (que, sob muitos aspectos, me parece tributário da doutrina inspiradora da *Conspiração dos Iguais* de Babeuf e do seus companheiros⁴⁵,

⁴¹ Id., *SIII. HTTG*, p. 82. Efectivamente, para Malon a «fé» no progresso social e na perfectibilidade individual é, em última instância, a caução da legitimidade das reformas sociais, como indirectamente reconhece ao assinalar a sua ausência absoluta nos estóicos, ainda que tenham – como assinala – defendido a fraternidade universal, os deveres humanitários, a elevação moral da mulher, a esperança numa justiça extra-terrestre, a condenação da escravatura e tenham praticado a mais rigorosa virtude (Benoît Malon, *HS*, t. 1^o, 1882, pp. 70-71).

⁴² Id., *HS*, t. 1^o, 1882, p. 215.

⁴³ Id., *ibid.*, pp. 215-262.

⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 38; id., *SIII. HTTG*, p. 129. Sobre o «cientismo» de Saint-Simon ver Hubert Bourgin, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁴⁵ Ver id., *ibid.*, pp. 287-316; id., *SIII. HTTG*, p. 123. Para Babeuf o fim da revolução é a igualdade, que não existe enquanto os homens reivindicarem, sobre os produtos do trabalho de todos, uma parte para além daquele que exige a

do «falansterismo» e da «comuna social» de Fourier⁴⁶ e da *Icaria* de Cabet⁴⁷), ao qual, em última instância, devia levar o «socialismo integral». Sobre a exposição destes últimos fins, Malon é impreciso (não tanto quanto aos seus benefícios mas quanto às estratégias que conduzem a eles), o que já não acontece quanto aos fins mais ou menos imediatos. E quando dizemos «mais ou menos imediatos» é porque também aqui Malon faz uma distinção entre os objectivos gerais do «socialismo integral» e os seus «objectivos imediatos e urgentes»; distinção que assenta – como faz questão de sublinhar – no facto das injustiças e do sofrimento que mais condicionam o progresso e a dignidade humanas serem as iniquidades económicas e capitalistas, sendo os assalariados em geral e, em particular, o proletariado, as suas principais vítimas⁴⁸; por isso, as medidas imediatas e urgentes dos programas socialistas (sem esquecer que o socialismo tinha outros objectivos, a saber, filosóficos, religiosos, morais, políticos e sociais) deviam orientar-se, como já defendera Fourier, para o plano económico e laboral, mais exactamente, para a liquidação do capitalismo (subordinando-se a este objectivo as próprias reformas políticas)⁴⁹. Não há, pois, incoerência, entre as medidas gerais que propõe o socialismo integral de Malon e as suas medidas mais imediatas e urgentes (visivelmente tributárias do socialismo de 1848 e da ênfase posta por Louis Blanc no direito ao trabalho e na sua organização⁵⁰); medidas que dividiu em dois tipos: umas, «defensivas» ou filantrópicas, que deviam realizar-se de imediato: «1.º, O direito à existência para todos, na medida dos recursos comuns; 2.º, o direito para os válidos a um trabalho remunerado, regulamentado, legislativa e socialmente, segundo as prescrições da higiene

sua subsistência; esta parte é um roubo; à Revolução cabia impedir este roubo e injustiça, declarando a comunidade de bens. O povo devia ser soberano pela supressão de classes e artificiais distinções políticas. Ao seu serviço exclusivo devia funcionar a administração comum que poria o trabalho ao serviço da comunidade. O direito de testar e o direito de alienar seriam abolidos. Os seus discípulos deram da doutrina do mestre (que adquiriu mais rigor entre 1791 e 1793) uma síntese mais activa, rigidindo Sylvain Marechal o *Manifesto dos Iguais*, onde é denunciada a escravatura do povo, atacados os novos despotas e anunciada outra revolução (que será a última) que proclamará a comunidade de bens e a Republica dos Iguais (Hubert Bourgin, *op. cit.*, pp. 28-29).

⁴⁶ Id., *HS*, t. 2^{me}, 1^{re} partie, 1883, pp. 64, 67-68 e 107-111; id., *SIII. HTTG*, pp. 135-36. Malon concordava com Arhens que a obra de Fourier era a de «um verdadeiro génio», ainda que carente de processos científicos na sua fundamentação; obstáculo mais aparente que real na admiração que lhe devotava, pois era da opinião que ninguém mais do que ele dera ao socialismo, até então – à parte algumas infantilidades e bizarras inclassificáveis – «um tão grande contingente de ideais originais, de contributos novos, de observações penetrantes e fecundas» (*ibid.*, p. 137). Sobre o falansterismo comunitário de Fourier e o seu papel na formação do «homem integral» ver Hubert Bourgin, *op. cit.*, pp. 59-64.

⁴⁷ Id., *ibid.*, pp. 165-183; id., *SIII. HTTG*, pp. 151-52. Sobre a *Icaria* de Cabet, ver Bourgin, *op. cit.*, pp. 104-105.

⁴⁸ Id., *SIII. HTTG*, p. 30.

⁴⁹ Id., *ibid.*

⁵⁰ Bourgin, *op. cit.*, p. 165.

e as exigências da dignidade humana; [e] 3.º, o direito a um sustento suficiente, à instrução geral e profissional para todas as crianças»⁵¹; e as segundas – que denominou «positivas» – que consistiam na «realização gradual dum estado social no qual (...) o trabalhador receba (deduzidos, previamente, os encargos sociais) o equivalente ao produto do seu trabalho»⁵². As primeiras incluíam o direito de todos à existência, em conformidade com os recursos comuns; o direito a um trabalho remunerado e regulamentado, legislativa e socialmente, segundo as prescrições da higiene e em conformidade com as exigências da dignidade humana; o direito à existência de todos os incapacitados para o trabalho e um seguro para todos os assalariados; o direito destes a um sustento suficiente e, por fim, o direito à instrução geral e profissional para todas as crianças; quanto às segundas, incluíam a apropriação comum, mais ou menos gradual, da terra e dos instrumentos de produção (não se incluindo nesta apropriação a socialização da pequena propriedade e da pequena indústria); a organização corporativa, comunal ou geral, da produção e troca; e, por fim, a faculdade de cada trabalhador usar, como entendesse, o equivalente das mais-valias por ele criadas. Para concretizar estes dois tipos de reformas, Malon propunha a reforma do código civil, das leis de família, do sistema judicial, dos impostos (lançamento dum imposto progressivo sobre a herança e dum imposto único, directo e progressivo), da educação, da Igreja e do clero nas suas relações com o Estado e as instituições públicas, da legislação do trabalho, da legislação eleitoral (sufrágio universal e directo e introdução do *referendum*), da economia (a socialização não violenta mas negociada das instituições de crédito, dos monopólios, dos grandes meios de riqueza (minas, canais, fábricas siderúrgicas, gás e electricidade), dos transportes (rodoviários e ferroviários) e da comunicação social (grandes jornais). Mas tanto umas como outras destas medidas, pelo gradualismo que lhes é fixado e pela generalidade dos seus *modos* de realização acabavam, no imediato, por ser, inteiramente, compatíveis com o liberalismo económico e político.

5. Para além de Marx

Os fins imediatos e urgentes do *socialismo integral* podem levar a crer – erradamente – que Malon reduzia os objectivos do socialismo a problemas laborais e económicos. Como Marx. Distinguir-se-ia dele apenas quanto às estratégias

⁵¹ Benoît Malon, *PHTPS*, p. 223; id., *SIII. HTTG*, pp. 29-30; ver, também, K. Stevens Vincent, *op. cit.*, pp. 119-120.

⁵² Id., *ibid.*, pp. 223-224; id., *SIII. HTTG*, p. 30; ver, também, K. Stevens Vincent, *op. cit.*, pp. 119-120.

para os realizar. Ora se algo distinguiu Malon da esquerda do seu tempo foi o lugar central essencial que atribuiu, à moral, na sua doutrina socialista⁵³. Como veremos.

Segundo Marx – na interpretação de um Malon que conhecia, deficientemente, a sua doutrina (conhecia-a por via indirecta) – o devir histórico era um produto, implícito ou explícito, da luta de classes e as organizações políticas um reflexo da organização económica, que variavam segundo as necessidades materiais, as necessidades novas de produção e os conflitos interclassistas por eles gerados; conflitos estes que, depois da Revolução Francesa, se reduziram, sobretudo, à luta entre a burguesia e o proletariado, cujo desenlace seria, inevitavelmente, favorável ao segundo, por imposição das «forças da história e pelas necessidades económicas da produção moderna, umas e outras exigindo a socialização das forças produtivas e a organização comunista da produção e da circulação das riquezas»⁵⁴. O proletariado, na óptica de Marx, não lutava, pois, por «direitos abstractos, sob o impulso de uma ideia preconcebida e vã de justiça», mas, consciente da sua força e dos seus interesses de classe, por uma nova ordem política (que começou a influenciar por via eleitoral) e por uma nova organização económica exigida pelas próprias condições da moderna produção capitalista (concentração de capitais, aglomeração de produtores, associação e divisão do trabalho), onde se constatava que à crescente acumulação de capital não só correspondia um crescente aumento de miséria do proletariado mas o aniquilamento, a «proletarização» e espoliação dos próprios pequenos proprietários e comerciantes, da pequena e média burguesia, o que significava, a prazo, uma bipolarização insustentável⁵⁵. Para Marx, a única maneira de pôr cobro a esta inevitável catástrofe social era não através de uma crescente reivindicação «formal» da justiça e do direito, mas pela tomada do poder político pelo proletariado (fosse pela via reformista ou violenta) e a consequente socialização dos meios de produção, organização social do trabalho, repartição das riquezas, universalização do saber e abolição das classes sociais⁵⁶.

Ora Malon, embora admirasse o socialismo de Marx e concordasse com ele, por inteiro, enquanto coincidente com o processo de erradicação da opressão e da indigência humanas através do trabalho, justamente, remunerado e de uma maior equidade na distribuição social dos bens, era, todavia, da opinião que essa

⁵³ K. Steven Vincent, *op. cit.* p. 128.

⁵⁴ Benoît Malon, *PHIPS*, pp. 134-135.

⁵⁵ Id., *SIII. HTTG*, pp. 180-181.

⁵⁶ Id., *PHIPS*, pp. 135-137; id., *SIII. HTTG*, p. 181.

libertação da opressão e da indignação não se esgotava nas necessidades económicas nem era apanágio exclusivo de uma classe social, ou seja, do proletariado (como pretendia Marx). Para Malon qualquer assalariado (e qualquer homem, em geral) podia e devia utilizar os *meios* que julgasse mais adequados à sua luta emancipadora. O alargamento da legitimidade desta luta a outras classes sociais assentava num conceito cujos atributos são difícilísimos de fixar – o de «opressão» – pois, deste ponto de vista, a opressão não se pode reduzir a carências de satisfação das necessidades primárias. Um capitalista também se pode sentir «oprimido», quando a opressão tem um sentido psicológico e moral; e pode mesmo considerar como o meio mais adequado para se libertar dela, uma maior acumulação de riqueza (e conseqüente exploração e opressão dos trabalhadores). Alargar o conceito de «opressão» a carências de ordem psicológica e moral e, por via disso, legitimar a luta *política* para as colmatar, é abrir caminho a que os mais ricos – que crêem que a ordem económica estabelecida é a que *deve ser* – lutem por ela, sem tréguas, mesmo que seja iníqua aos olhos do proletariado (a não ser que Malon – e não é o caso – partilhe a crença numa moral absoluta). Ainda que redutor, o marxismo, a meu ver, é muito mais realista. É certo que Malon não contesta (pelo contrário) que a luta de classes, as greves, etc., são os meios mais adequados para o operariado combater a exploração capitalista e libertar-se da opressão económica, mas rejeita que as reivindicações da classe operária esgotem as aspirações socialistas e colectivistas, que sublinha – na pegada de Pierre Leroux e Comte – não são apanágio de uma classe mas da Humanidade, quer enquanto finalidade última do progresso e da justiça quer enquanto «ser supremo» consubstanciador da ordem universal, do nosso desenvolvimento e da nossa felicidade⁵⁷. E em reforço deste seu ponto de vista, recordava que, historicamente, não tem sido a luta económica que tem mobilizado os povos, mas os sentimentos, as suas crenças, os seus valores. Por isso, as revoluções que mais têm marcado e perdurado nos povos são as religiosas – como o Cristianismo e o Maometismo – e depois destas, as revoluções políticas – como a Revolução Francesa de 1789 – que teve uma nítido lastro idealista e escatológico⁵⁸. Quanto às revoluções económicas, tudo o que sabemos delas é que houve, no passado,

⁵⁷ Id., *ibid.*, pp. 176-77: ver id., *HS*, t. 2^{me}, 1^{ère} partie, 1883, p. 230 e t. 2^{me}, 2^{ème} partie, 1885, p. 414. Um pouco mais de um quarto de século depois, Émile Durkheim, depois de contestar a cientificidade do socialismo, afirmará também, argumentativamente, que este não só não é apanágio de uma classe (o operariado) mas «um grito de dor e, por vezes de cólera, vindo de homens que sentem mais vivamente o mal-estar colectivo» (Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 37).

⁵⁸ Id., *ibid.*, pp. 150-151.

«heróicas insurreições sociais sempre vencidas» – como as dos camponeses ingleses no século XI, as dos camponeses alemães no séc. XVI, as insurreições de Junho de 1848, os comunalistas franceses de 1871 e os cantonalistas espanhóis de 1873⁵⁹ – cujo malogro leva Malon a concluir que o povo «não se apaixonava nunca por interesses puramente económicos; só as forças morais (como a pátria, a liberdade e a justiça social) têm este poder, e mais ainda as forças sentimentais»⁶⁰ – que Malon denomina, genericamente, «sentimentalismo» – e que são, em seu entender (como foram no entender de Humboldt e, sobretudo, de Claude Bernard) – as forças mais revolucionárias e irresistíveis que há no mundo; nada prevalece contra elas e só as causas que abraça – justas ou injustas – triunfam⁶¹. São essas forças que fazem com que a *lei da solidariedade* esteja para a ordem moral e social como a *lei da atracção* está para a ordem física⁶². Por isso o socialismo deve participar em todos os combates morais e sociais pelo melhoramento das condições e das relações humanas (reformas familiares, reformas educativas, reivindicações civis e políticas, emancipação gradual da mulher, elaborações filosóficas, progressos científicos, refundação das consciências no sentido da justiça, humanização da arte, adoçamento dos costumes, etc.); só assim o seu objecto será muito mais do que uma questão económica e classista – será uma *questão humana*⁶³, ou seja, «a Humanidade em marcha em direcção a uma civilização superior, transportando consigo (...) ao mesmo tempo que todas as esperanças de libertação e de justiça dos oprimidos e dos explorados, todas as altas aspirações mentais, sentimentais e estéticas da alma humana»⁶⁴. É nesta amplitude de fins (que está longe de se reduzir a uma mera repartição de riquezas, mas inclui a vontade de justiça, a

⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 151.

⁶⁰ Id., *ibid.*; id., *SIII. HTTG*, p. 41.

⁶¹ Id., *ibid.* As relações entre «sentimento e socialismo» são objecto de uma interessante análise de Malon, que em prol dessa conexão invoca as opiniões de Albert Regnard, Buckle, os «filósofos» do século das Luzes (como Voltaire, D'Alembert, Rousseau, Holbach e Helvétius) Renan e Carlyle; e introduz até uma nota interessante: que as grandes acções só se realizam sob o impulso de «sentimentos altruístas» (id., *SIII. HTTG*, pp. 38-41 e 43). Acrescentaria, ainda (embora Malon o não diga) que me parece possível que a importância por ele dada às forças «sentimentais» – para lá dos argumentos históricos e das autoridades invocadas – se terá, inspirado, também, em Pierre Leroux que afirmava que a evolução da Humanidade passara por diversas fases análogas à evolução do homem; assim como há, no homem, uma infância onde predomina a sensação (e com ela, simultaneamente, predomina a Liberdade), uma juventude onde predominam os sentimentos (e com eles o domínio da Fraternidade) e uma idade adulta onde predomina o conhecimento (e com ele a Igualdade), o mesmo se passa com a evolução da Humanidade. O que quer dizer que o Ocidente europeu, na juventude (onde já se encontra) é movido, sobretudo, por «sentimentos» (id., *HS*, t. 2^{me} 1^{re} partie, 1883, p. 239).

⁶² Id., *SIII. HTTG*, p. 44.

⁶³ Id., *ibid.*, pp. 152; id., *SIII. HTTG*, pp. 41 e 43.

⁶⁴ Id., *PHTPS*, pp. 177-178.

piedade pelas classes trabalhadoras, etc.) que reside o segredo da actualidade dos socialistas ditos utópicos, mais exactamente de Saint-Simon, Fourier e Owen⁶⁵ e não – como dirá mais tarde Durkheim – na possível cientificidade das suas teorias, que têm – enquanto teorias científicas – um interesse medíocre (inclusive as de Marx)⁶⁶. Vemos, pois, que as medidas «imediatas e urgentes» preconizadas pelo socialismo de Malon, embora de índole económica e visando contribuir para a emancipação dos trabalhadores (em especial do proletariado) são apenas parte de uma luta mais vasta contra a opressão (cujos oprimidos não se reduzem àqueles) e que, em última instância, é de ordem moral.

6. As reformas gerais

As reformas malonianas são de duas ordens: umas *gerais* (a da religião e da moral, da família, da propriedade e do Estado) e outras *imediatas* e urgentes (direitos laborais e assistenciais, o cooperativismo, o combate à agiotagem, a descentralização e as reformas políticas), justificando-se a precedência destas sobre aquelas pelo sofrimento e nefastos efeitos que provocam em determinados sectores da sociedade. Mas embora estas tenham precedência sobre aquelas, a verdade é que nada obsta – segundo Malon – a que haja medidas *gerais* que devam ser postas *imediatamente* em prática, se as idiosincrasias nacionais – como sublinhou – o exigirem. Creio que são essas idiosincrasias que o levam a incluir, entre as medidas imediatas, reformas que, por definição, inclui entre as *gerais* – as do Estado e as reformas políticas. Mas é omissa, nas reformas imediatas, quanto àquelas que, em coerência com os seus pontos de vista, deviam ter precedência sobre todas as demais: as religiosas e educativas. Nisso foram «mais papistas do que o papa» os seus correligionários portugueses – como Afonso Costa, acima de todos. Detenhamo-nos sobre umas e outras.

6.1. Religião e moral

O socialista francês – como os positivistas – verificou que, às diferentes etapas civilizacionais correspondiam distintos e transitórios sistemas religiosos que reflectiam um estado mental e social particular, o que o levou a concluir

⁶⁵ Id., *SIII. HTTG*, p. 141.

⁶⁶ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 37.

pela não existência de uma religião única (como pretendia ser o Catolicismo), a cujos princípios absolutos, imutáveis e «quiméricos» (para os quais muito tinham contribuído São Paulo e Santo Agostinho) imputava os atentados ao progresso social e à felicidade dos homens cometidos ao longo de séculos, de que eram exemplos as muitas e sangrentas perseguições religiosas e os massacres de milhões de heréticos e livres-pensadores⁶⁷. E se essa evolução civilizacional mostrava a tendência crescente para o monoteísmo substituir o politeísmo (como este substituíra o panteísmo e este último o fetichismo), a sua convicção é que o desenlace desta evolução religiosa – ainda que nos fosse desconhecida a forma da religião do futuro – não podia ser uma religião sobrenatural⁶⁸, mas – à luz dos conhecimentos positivos já adquiridos – «um naturismo monístico e humanitário»⁶⁹, uma *religião social* tendo por culto a Humanidade (como pretendiam, também, Fourier e Comte) e não uma «entidade abstracta»⁷⁰, por lhe parecer a mais adequada a uma «concepção sintética do mundo, conforme ao estado dos nossos conhecimentos científicos e duma ética de conduta regulada conforme o nosso desenvolvimento moral e social»⁷¹.

Mas que moral era essa que mais convinha a uma religião natural e imanente da Humanidade? Do seu ponto de vista, não era, certamente, uma moral inata (porque a moral nasce com a inter-acção social)⁷² nem a moral passada – sobretudo a «revelada» – que apenas servira, através dos seus dogmas, da sua doutrina e dos seus eclesiásticos, os interesses e privilégios particulares, alinhando sempre – salvo raras excepções – ao lado das coligações retrógradas contra a ciência, contra o progresso, contra a liberdade e contra a justiça social, servindo sempre e sendo servida, quase sem reservas, pelo capitalismo e que tanto sofrimento e iniquidades evitáveis já provocara (como denunciara Comte em 1845)⁷³. Era

⁶⁷ Benoît Malon, *SIII. HTTG*, pp. 33, 223 e 225. Sobre a sua crítica à moral judaico-cristã, ver Id., *La morale sociale*, Paris, Giard & Brière, [1894], pp. 173-206 (esta obra foi, inicialmente, publicada na *Révue Socialiste*, durante os anos 1885-1886) mas isentou, dessa crítica, Jesus Cristo – cujo *Sermão da Montanha* considerou um hino à mais completa fraternidade comunista (id., *ibid.*, p. 177) – e o igualitarismo das primeiras comunidades cristãs.

⁶⁸ Id., *ibid.*, p. 33.

⁶⁹ Id., *ibid.*

⁷⁰ Id., *PHTPS*, p. 178. Poder-se-á recordar a Malon que a «Humanidade» é também uma «entidade abstracta». Mas uma coisa é uma entidade abstracta induzida de homens concretos, outra coisa a indução de uma entidade abstracta (como Deus ou algo similar) induzida de factos ou entes concretos que lhe são radicalmente heterogéneos e, por isso mesmo, só acessíveis à fé e não à razão. É esta oposição que Malon pretende sublinhar quando contrapõe «Humanidade» e «entidade abstracta».

⁷¹ Id., *ibid.*, p. 31.

⁷² Id., *La morale sociale*, ... pp. 24-38 e 363-76.

⁷³ Id., *PHTPS*, pp. 178-179. K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 129 e 133.

uma outra, positiva e científica, que desconhecíamos – por não haver ainda «uma síntese científica qualquer, uma fé demonstrável, donde se pudesse deduzir uma moral individual e social, digna deste nome»⁷⁴ – mas que não era impossível, pois – como disse Berthelot – o mundo (e a moral nele incluída) já não tinha mistérios⁷⁵. Em 1882, Malon diz-nos que essa moral positiva seria uma simbiose do *egoísmo esclarecido* dos materialistas, do *interesse bem entendido* dos utilitaristas, do puro *conceito do dever* (imperativo categórico, autonomia da vontade e generalização das máximas) de Kant, e, ainda, do *amor de outrem* (Comte), da *bondade para com tudo o que vive* (Hartmann e Schopenhauer), do desejo do *próprio aperfeiçoamento* (Fauvety) e da *paixão do bem comum*⁷⁶. Dez anos depois, torna-se mais restritivo (em meu entender decorrente do seu cepticismo acerca da possível «cientificidade» da moral) e a sua perspectiva de fusão dá lugar a uma perspectiva evolucionista e filosófica (idealista). A história mostrava – diz – que o ponto de partida moral da Humanidade fora a «brutalidade egoística», traduzida na *luta pela vida*, que os darwinistas – não só Darwin mas Haeckel, Spencer e muitos outros – tinham procurado impingir aos povos como «lei natural» do aperfeiçoamento das espécies, mas que não passava de uma «lei de ordem puramente animal» ao serviço de minorias usurpadoras⁷⁷; e, como fonte da moralidade – sublinha Malon, na pegada de Nordau – tornava o homem não só egoísta e desrespeitador dos direitos dos outros mas lobo do próprio homem (Hobbes)⁷⁸, justificando quer os preceitos do «*cada um por si*» e a glorificação mortífera da *concorrência universal* («essa selvagem aplicação ao estado social da lei vegetal e zoológica da luta pela existência»⁷⁹) quer «a guerra de todos contra todos», que Malon considerava «imoral e anti-social»⁸⁰. Ou não fosse a solidariedade, também – como adverte – uma «força» na luta pela existência...

Todavia, diz Malon, as alternativas à «luta pela vida» («essa lei universal do mundo zoológico, mas não do mundo social, embora o pretendam alguns darwi-

⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 178.

⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 179; id., *SIII. HTTG*, p. 53.

⁷⁶ Id., *HS*, t. 1^o, 1882, p. 20.

⁷⁷ Id., *ibid.*, p. 29; id., *SIII. HTTG*, p. 204. Ver K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 129-130 e Nenah Elinor Fry, *Integral Socialism and the Third Republic (1883 to 1914)*, Ph. D. diss., Yale University, 1964, pp. 75-80.

⁷⁸ Id., *PHTPS*, pp. 181 e 183; id., *SIII. HTTG*, p. 58.

⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 184; id., *SIII. HTTG*, p. 55.

⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 183. A amplitude e gravidade social desta conexão entre o egoísmo e o «anti-social» já fora feita, havia anos, por Malon, que então sublinhou que «trinta séculos de civilização não tinham ainda conseguido humanizá-lo e que ele era, ainda, o obstáculo capital com que a humanidade se depara na sua marcha tão dolorosa em direcção a um futuro de excelência moral e de bem-estar, na solidariedade» (id., *HS*, t. 1^o, 1882, p. 48).

nistas») tinham levado o homem, ainda que lentamente, ao reconhecimento da existência do *outro* e à transacção e conjunção de forças para uma forma superior de organização – a *associação pela luta* – muitas vezes condição da sua própria conservação⁸¹. Desta associação nasceu e desenvolveu-se o primeiro estágio de moralidade, ou seja, a lei da *sociabilidade*; num segundo estágio, os diferentes grupos humanos, mesmo que inimigos ou estrangeiros, chegam à simpatia mútua e com ela, nasce a *lei da solidariedade* – que estava para a ordem moral e social como a *lei da atracção* para a ordem física⁸² – que, doravante, apenas havia que cultivar⁸³; ainda antes deste estágio se ter realizado, inteiramente, surge, pela prática da solidariedade, uma moral superior, que procura repartir entre os homens, equitativamente, o trabalho, os direitos e deveres, o bem-estar: é o *altruísmo*, terceiro estágio da evolução moral que, segundo Malon, deriva da piedade e da compaixão e se realizará plenamente, numa sociedade socialista, mas cujo lastro já encontramos nas ciências antropológicas (como Letourneau e Hovelocque), na filosofia (como Fouillée e Guyau), na ciência política (como Albert Regnard, Acollas e Elisée Reclus), na economia política (com Charles Gide e Cauwès) e mesmo na poesia (com Sully-Proudhomme), etc.⁸⁴ Malon chega mesmo a dizer que o progresso social se pode avaliar pelo crescimento maior ou menor do altruísmo e da sociabilidade⁸⁵.

Para o conhecimento da lei da evolução desta moral solidarista e altruísta muito contribuíram – segundo Malon – Bentham, os socialistas utópicos (como Saint-Simon, Fourier, Owen, Guyau, Fechner, Wundt, P. Leroux, Fauvety, etc.), Comte, Schopenhauer, Tolstoi e Berthelot, entre outros; graças a estes e outros contributos, a moral desembaraçou-se do seu lastro místico e metafísico e procurou, numa sociedade pautada pelo «amor mútuo» e pelas «boas obras» (Tolstoi), a justiça e a solidariedade nas relações sociais, a sinceridade e a bondade na relações individuais e a moderação e a piedade para com todos os seres⁸⁶. Esta será – segundo Malon – a moral conforme com as aspirações socialistas⁸⁷. Dir-

⁸¹ Id., *SIII. HTTG*, p. 21.

⁸² Benoît Malon, *SIII. HTTG*, pp. 44 e 204.

⁸³ Id., *ibid.*, p. 204.

⁸⁴ Id., *PHTPS*, pp. 181-182 e 184; id., *SIII. HTTG*, pp. 55 e 204-205. Ver idêntico protesto de Malon contra o *egoísmo infinito* que pesa sobre nós e o seu apelo ao *altruísmo*, como aquele estágio em que o homem, no plano moral, será o mais desenvolvido e o mais feliz possível (in *HS*, t. 1^o, 1882, p. 27).

⁸⁵ Id., *La morale sociale*, ...pp. 5-53. Ver também a introdução de Jean Jaurès a esta obra e as considerações de K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 128-131.

⁸⁶ Id., *PHTPS*, pp. 180-182. Ver Id., *SIII. HTTG*, pp. 244-251.

⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 182.

se-á que esta moral altruísta é um feixe de sentimentos. Não o nega Malon. Mas adverte – como já tivemos oportunidade de referir – que «o sentimentalismo é a mais irresistível força revolucionária que existe no mundo» e que a história mostra-nos que nada prevalece contra ele e só as causas que ele abraça, sejam justas ou injustas, triunfam⁸⁸. E recorda que só quando estamos *convictos* que estamos a lutar por ideais nobres, por causas «santas» ou algo de superior (como a pátria, a liberdade ou a justiça social, entre outros objectivos), somos capazes de actos heróicos e de sacrifícios até ao martírio ou renúncia à própria vida⁸⁹.

Mas em que consistia esse altruísmo? Ao contrário de Fourier que o derivou da lei de «atracção» entre os homens (subestimando, totalmente, o sentimento do dever)⁹⁰, para Malon, que se afasta radicalmente de Fourier nesta questão, «quase tudo» o que era essencial ao altruísmo fora já formulado por Kant no seu «imperativo categórico»: «1. Age segundo regras e máximas tais que possam ser erigidas em leis gerais, quer para ti quer para os outros homens. 2. Não trates nunca os seres racionais, tu ou os outros, como simples meios, para fins arbitrários, mas como fins em si»⁹¹. Mas este «dever ser», ainda que verdadeiro, era demasiado abstracto, era refém da consciência e alheio – o que não devia – aos sentimentos e interesses sociais⁹²; faltava-lhe um «programa» de acção, que Malon foi buscar a Comte a Schopenhauer: «nas relações sociais, justiça e solidariedade; nas relações humanas, sinceridade e bondade; nas relações com os demais seres, moderação e piedade»⁹³. Eis o que devia ser, de facto, o altruísmo.

⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 185.

⁸⁹ Id., *ibid.*, p. 186.

⁹⁰ Id., *HS*, t. 2^{ème}, 1^{ère} partie, p. 230.

⁹¹ Id., *PHTPS*, p. 180. Sobre a dissociação fourierista entre altruísmo e dever, veja-se Id., *HS*, t. 2^{ème}, 1^{ère} partie, 1883, pp. 84. O imperativo kantiano não ter «tudo» o que era essencial ao altruísmo, mas apenas «quase tudo» devia-se ao facto – assinalado por Malon – de Kant ter procurado o critério moral numa entidade «indecisa e movediça» (a «consciência humana») abstraída das condições sociais em que o homem age, e ter desvalorizado, na definição desse critério moral, os sentimentos afectivos e os interesses sociais do homem, como, de resto, deram conta Schopenhauer, Fichte e Lange (na Alemanha) e Renouvier (em França) (id., *SIII. HTTG*, pp. 236-239). É possível que Malon tenha, também, sido influenciado pela filosofia de Renouvier no que respeita à conexão que este estabelece entre o socialismo e o imperativo categórico kantiano; mas não me parece que o «socialismo» de Renouvier – que tenta salvar o individualismo – o tenha seduzido enquanto projecto, a não ser em medidas pontuais, como a aversão, do filósofo *criticista* francês, às revoluções, a sua defesa do direito ao trabalho, de um forte imposto progressivo, do ideal da monogamia, etc. (id., *HS*, t. 2^{ème}, 2^{ème} partie, 1885, pp. 608-621).

⁹² K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁹³ Id., *La morale sociale*, ...pp. 373-74. Ver K. Steven Vincent, *op. cit.*, p. 130.

6.2. *A propriedade*

Uma outra reforma geral, de grande alcance, devia ser a da propriedade, onde Malon segue de perto Laveleye. Diferentemente de Brissot e Proudhon, Malon não mostrou particular interesse pela sua origem, porquanto *parece* não a considerar um direito natural (ao contrário daqueles)⁹⁴. E dizemos «parece» porque embora a análise de Malon ponha a tónica na diversidade histórico-social das formas de propriedade, não deixa, também, de afirmar que nenhuma sociedade pode subsistir sem ela, seja qual for a modalidade que revestir; o que significa que, se por um lado, o que lhe importa é a oportunidade e eficácia das modalidades evolutivas da propriedade e não a sua origem, por outro considera indissociáveis propriedade e sociedade e aquela condição, absolutamente necessária, da existência desta⁹⁵. Mas se assim é, então a propriedade terá de ser um direito natural, pois não sendo concebível um ser humano que não seja *social*, esta condição só será possível pelo exercício de um direito que a possibilite (um direito anterior à sociedade...). Mas Malon não mostra especial interesse em esclarecer estas dificuldades. Em tempos anteriores à *Histoire du Socialisme* tinha já afirmado, sem ambiguidades (e fá-lo-á, posteriormente), que a propriedade do solo não era, de modo algum, um «direito natural» mas uma «criação social» (como afirmaram Montesquieu, Mirabeau, Tronchet, Rousseau e os economistas de 1789), ou – para falar como Lassalle (que invoca a este propósito) – uma «categoria histórica», uma criação social correspondente a um determinado estágio de evolução da sociedade e da civilização e, portanto, um direito transitório, que as investigações históricas de Laveleye corroboraram⁹⁶. Malon limita-se, pois, a constatar que nas sociedades humanas a propriedade sempre existiu, ainda que sob modalidades distintas (comunitarismo, coletivismo, etc.). O que foi o direito de propriedade *antes* da sociedade, ignora-se. A questão da *origem* da propriedade é, pois, para Malon, uma questão metafísica. Considerada de um ponto de vista positivo – e é este que lhe interessa – ela é o que foram, historicamente, as suas *modalidades*, ela é a sua *história*⁹⁷. Apesar da clareza deste ponto de partida, a questão da *origem* da propriedade persiste e é

⁹⁴ Id., *PHTPS*, pp. 188-89.

⁹⁵ Id., *ibid.*

⁹⁶ Id., *HS*, t. 1^o, 1882, p. 47; id., *SIII. HTTG*, pp. 36 e 253-254.

⁹⁷ Sobre a história comparada da propriedade (e sobre as origens e consequências da propriedade individual), tal como Malon as concebe – na pegada de Laveleye e Barchou de Penohen – ver a sua *HS*, t. 1^o, 1882, pp. 44-48 e id., *SIII. HTTG*, pp. 254-282.

relevante (ao contrário do que Malon pretende fazer crer), sobretudo depois de sublinhar a conexão necessária entre propriedade e sociedade.

Segundo Malon, nas formas primitivas de organização social, a propriedade era comum; com a formação dos clãs ou *gens*, e depois de um período difuso de matriarcado, a forma de propriedade tornou-se patriarcal, isto é, passou a depender de relações de parentesco, tendo à sua frente um *senhor*, um *rei* ou um *sacerdote*. Quando a cidade substituiu a aglomeração parental, a propriedade personalizou-se e os libertos do despotismo patriarcal ficaram despojados dela; estes foram os inícios da propriedade individual, cuja universalização e predomínio se fez em contínuo antagonismo e conflito com a propriedade colectiva e na razão inversa da exploração dos despossados, de maiores desigualdades e do pauperismo⁹⁸. Mas não só. Malon – como outros doutrinadores que o precederam – também reconhece a conexão necessária entre propriedade e liberdade. Como Laveleye, por exemplo, crê que foi o crescimento imparável da propriedade individual e da desigualdade a causa maior da liquidação da liberdade da maioria dos trabalhadores, pois a propriedade deixou de ser a recompensa do trabalho (do qual devia derivar) para ser «na sua forma mais genérica, o fruto da acumulação, pelos detentores do capital, dos produtos do trabalho de outrem»⁹⁹; nessa medida, a propriedade tornou-se «espoliação», mas uma espoliação que tem vindo a agravar-se com o refinamento da produção e exploração capitalistas, onde os detentores da propriedade podem viver, livre e ociosamente, e aqueles que não possuem senão a força do seu trabalho (e portanto nada mais têm do que o seu salário) vivem cada vez mais, indigentemente, não tendo outra liberdade e outros direitos senão os dos livros e das Constituições¹⁰⁰. Foi esta propriedade individual a origem do excesso de riqueza de alguns e o aumento de pobreza de outros; ela está na origem das desigualdades sociais, das guerras passadas (Grécia e Roma) e presentes, das conquistas e escravização de povos e nações, da conflitualidade e injustiças sociais, do crescente pauperismo, da alienação das liberdades do maior número (convertidas em meras formalidades legais). Foram todas estas calamidades, caídas sobre o maior número, e provocadas pela propriedade individual e seus excessos que levaram intelectuais que nada têm que ver com o socialismo a defender uma «refundação do direito de propriedade» num sentido mais social, sob pena de – a manter-se como estava – alimentar a guerra social e acabar por liquidar o Estado

⁹⁸ Id., *PHTPS*, pp. 189 e 193.

⁹⁹ Id., *ibid.*, pp. 192-193.

¹⁰⁰ Id., *ibid.*, p. 192.

liberal. Entre aqueles que reclamavam essa transformação, Malon cita John Stuart Mill, Alfred Russel Wallace, Duhring, Adolphe Wagner, Louis Buchner, Hansen, Secrétan, Léon Walras, Achille Loria, Edmond de Amicis, Graf Albertoni, Oliveira Martins, Azcárate, Hector Denis, Guillaume de Greef, Charles Letourneau, Jean-Marie Guyau, Hovelacque e Fauconnier (entre muitos outros)¹⁰¹. Como todos estes – mas com especiais e expressas afinidades com Laveleye, Henry George e César de Paepe – também Malon apela à reforma do direito de propriedade e à sua correcção num sentido social e mais conforme com a justiça e com o que é devido ao trabalho de cada um¹⁰². Deste modo, Malon quis mostrar que não eram apenas os socialistas a dizer que a propriedade individual nunca assegurou a paz social, que colidia com a liberdade do maior numero e que se quiséssemos pôr cobro à miséria de gerações futuras e evitar conflitos sociais generalizados havia que substituir a sua organização actual, demasiado individualista, por uma outra, mais social, mais conforme com a justiça, e capaz de assegurar o bem-estar de todos pelo trabalho (era isso que visavam os colectivistas ao defender a socialização das forças produtivas e a organização racional do trabalho). Mas não subscrevia a opinião de Henri George, para quem o único modo de pôr termo à exploração capitalista era através da propriedade comum¹⁰³. Malon não vai tão longe. E uma vez mais recorre à história para tomar uma posição. Passa em revista as mais importantes propostas colectivistas: o *colectivismo enfitêutico* (do argentino Bernardino Rivadavia); o *colectivismo industrial* – que teve como primeiro teórico Constantin Pecqueur (mas também defendido por François Vidal e Blanqui) – que defendia a socialização (não a estatização) das instituições de crédito, dos caminhos-de-ferro, das minas e, a partir destas fontes de receita, a socialização dos demais meios de produção¹⁰⁴; o *colectivismo* de Louis

¹⁰¹ Id., *ibid.*, p. 193.

¹⁰² Id., *ibid.*, Para uma maior desenvolvimento do problema da propriedade, veja-se Benoît Malon, *SIII. HTTG*, pp. 253-307 e, em especial, pp. 291-300.

¹⁰³ Id., *SIII. HTTG*, p. 297.

¹⁰⁴ Constantin Pequeur (1801-1887) foi um disidente do saint-simonismo, impregnado de proudhoniano e de cristianismo, mas que acabou por se tornar um dos primeiros teóricos do colectivismo. A sua sua contribuição para o pensamento económico foi significativa e Marx sublinhou-a. Mais do que ter observado que os factos económicos são determinantes, agindo sobre os costumes, a vontade e a actividade, salientou que a economia de uma sociedade se apoiava – o que agradava a Malon – nas crenças morais e religiosas dos seus cidadãos. Por isso, os males sociais residiam quer na vontade dos homens quer na imperfeição do meio económico. Se queríamos mudar a sociedade havia, pois, que mudar ambos. Mas a mudança do meio económico, do seu ponto de vista (e aqui segue Sismondi) implicava o reconhecimento de que só o trabalho é riqueza, porque só ele cria ou torna produtivos os instrumentos do trabalho. Aquele que não trabalha mas exerce um poder absoluto sobre os instrumentos de trabalho, não só não gera riqueza mas constribe os que trabalham, tira-lhes a liberdade (porque não há liberdade sem propriedade) e a igualdade natural. Há, pois, que mudar o meio económico se queremos uma sociedade alicerçada na liberdade e na

Blanc (que Malon refere com admiração, considerando a sua *Organization du travail*, publicada, em opúsculo, em 1846, de um «rigor incomparável»)¹⁰⁵ e que, na sequência da socialização dos principais meios de produção e serviços (banca, crédito, caminhos de ferro, minas, canais, etc.) se propunha organizar sociedades industriais e sociais de trabalhadores, tuteladas pelo Estado, com vista à transformação do trabalho assalariado em trabalho associado e, por fim, à transformação deste em «organização comunitária da produção»; o *colectivismo colinsiano* que preconizava a apropriação colectiva do solo e de uma parte dos capitais; o *colectivismo internacionalista* (cujo principal propagandista foi Cesar de Paepe) que defendia o princípio da abolição da propriedade individual do solo e da grande empresa industrial e, como meios prioritários para a consecução desta socialização, o imposto sobre a herança, o imposto único (directo e progressivo), a nacionalização das instituições de crédito, dos caminhos-de-ferro, das minas, canais e a abolição dos monopólios; o *colectivismo revolucionário* (que se constituiu por uma acentuação do *colectivismo internacionalista*) que reivindicava a expropriação revolucionária, sem indemnização, da classe burguesa pelo proletariado e a tomada do Poder por este; o *colectivismo anarquista* para quem a revolução devia destruir, simplesmente, as formas governativas e jurídicas da burguesia, juntando-se, subsequentemente, os «explorados» em comunas livres e autónomas, livremente, federadas para a organização da produção e dos serviços

igualdade. Mas Pecqueur, quanto a este desiderato, estabelece etapas de curto e longo prazo: no imediato o governo devia proceder a melhoramentos relativos à jornada de trabalho, à fixação legal do salário, estabelecer o direito ao trabalho, fazer grandes trabalhos públicos e proporcionar, a todos, uma educação profissional; depois disto, forneceria crédito, o que permitiria aos capitalistas e aos trabalhadores aliarem-se para constituir um novo tipo de indústria. A centralização industrial criaria as condições de uma segunda fase, a saber: a passagem da propriedade individual para a propriedade societária, ou seja, a socialização dos instrumentos de trabalho (solo e matérias primas) (Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme, 1/ Des origines a 1875* (1972), Paris, Quadrige/P. U. F., 1997, pp. 376-377).

¹⁰⁵ Louis Blanc (1811-1882), não foi um espírito original, muito devendo as suas ideias aos seus contemporâneos e predecessores. A sua obra é pequena, jornalística, distinguindo-se, entre tudo o que escreveu, o artigo «L'organisation du travail» (publicado em 1839 na *Révue du Progrès* e reeditado em brochura) onde a tónica vai para a legislação e organização do trabalho. Foi um dos livros «socialistas» mais lidos pelos operários franceses. Foi um defensor da criação de «oficinas sociais», concebidas como cooperativas de produção, cujo capital caberia ao Estado financiar, a título de empréstimo assim como lhe caberia, no primeiro ano, nomear os primeiros quadros desses ateliers (subsequentemente, eleitos). Os salários dos seus trabalhadores seriam iguais, mas só depois de um período de transição (em que a hierarquia de funções implica diferenciação); graças ao atelier social, as crises seriam amortecidas, a economia regularizada pelos fundos de solidariedade e diminuído o impacto negativo dos melhoramentos técnicos introduzidos pelos patrões na produção. Seria a morte do comércio usurário e parasitário. O atelier disporia dos seus armazéns e tornar-se-ia uma cooperativa de consumo. Nada de ditadura dos bancos, o atelier auto-financiar-se-ia. O sistema podia estender-se aos campos. Mas estas transformações, segundo Blanc, não recorreriam à violência para se realizar, mas para serem fecundas precisavam do «sopro» da política e esta, para ele, era a democracia e o sufrágio universal (Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme, 1/ Des origines a 1875* (1972), Paris, Quadrige/P. U. F., 1997, pp. 383-385).

públicos indispensáveis; e, por fim, o *colectivismo marxista* para quem a história não era senão a trama duma luta de classes cujo desenlace seria o colectivismo e um governo estatizado do proletariado¹⁰⁶.

Em alternativa a estas modalidades de colectivismo, Malon propunha o seu (que será, também, *em princípio*, o de Afonso Costa): um *colectivismo reformista*, sob muitos aspectos próximo do colectivismo industrial de Pequeur (cujas ideias considera «luminosas»), de François Vidal (seu amigo e émulo) e de Louis Blanc (como ele mesmo reconhece¹⁰⁷) mas também do socialismo de Pelletier, de Lassalle e de César de Paepe¹⁰⁸ e, ainda, dos socialistas que, na teoria e na prática, defenderam as suas ideias até e durante a Revolução de 1848 (e seu rescaldo)¹⁰⁹. Este colectivismo – cuja cientificidade também reivindicava¹¹⁰ – defendia que não era necessário deixar chegar a *questão social* a uma situação de rotura, ou seja, deixar chegar o proletariado ao *pauperismo* e a pequena burguesia comercial e industrial à *proletarização*, para se agir socialmente¹¹¹. Por iniciativa e tutela do Estado, este devia nacionalizar (mediante indemnizações a negociar) as instituições de crédito, os caminhos-de-ferro, as minas e canais, os grandes estabelecimentos siderúrgicos; e o mesmo faria a Comuna, em regime de monopólio, quanto a certos bens e serviços comunais (como os transportes, o gás, a electricidade, o abastecimento de água, os jornais, as padarias, os matadouros, etc.); por sua vez, esta apropriação pública de bens e serviços, a nível nacional e comunal, devia ser completada por um forte imposto progressivo sobre a herança e sobre a riqueza; todas estas medidas multiplicariam as associações de trabalhadores

¹⁰⁶ Benoît Malon, *PHTPS*, pp. 225-230; id., *SIII. HTTG*, pp. 301-305.

¹⁰⁷ Idem *SIII. HTTG*, p. 305. No colectivismo industrial de Pecqueur o Estado não é mais do que o garante e comandatário dos meios de produção socializados, porque o seu poder é limitado pela sua constituição representativa e democrática; não lhe cabe, pois, arremeter os operários, assalariá-los, mas simplesmente harmonizá-los e ajudá-los nas suas fórmulas associativas (ver Bourgin, *op. cit.*, p. 109).

¹⁰⁸ Id., *HS*, t. 2^{ème}, 2^{ème} partie, 1885, pp. 633-644; id., *HS*, t. 3^{ème}, 1884, pp. 963-966 e 982-1019; id., *SIII. HTTG*, pp. 298-300. Se Marx é admirado por Malon, essa admiração é ainda maior por Lassalle (1825-1864) que considera «o mais brilhante adepto» do autor do *Capital* e que os seus contemporâneos consideraram como o verdadeiro «messias do socialismo». Adepto da filosofia de Hegel e Fichte e da maior parte das teorias económicas de Rodbertus e Marx, Lassalle elaborou uma doutrina socialista que não só fascinou Malon mas que este, em muitos aspectos, seguiu, especialmente em dois aspectos: que os trabalhadores são a pedra angular sobre a qual se deve construir o socialismo e que, para isso, devem organizar-se, partidariamente, a fim de tomar o poder político, por via do sufrágio universal (portanto, a tomada do poder deverá ser pacífica e nacional e não revolucionária, no que se distingue de Marx); e que devem organizar-se em sociedades de produção (não em cooperativas de consumo ou de crédito) apoiadas financeiramente pelo Estado, cabendo-lhes transformar a propriedade individual em social e pôr fim, deste modo, ao capitalismo (ver, por exemplo, Bourgin, *op. cit.* p. 198 e K. Stevens Vincent, *op. cit.*, pp. 62-65).

¹⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 595.

¹¹⁰ Id., *HS*, t. 1^{er}, 1882, p. 11.

¹¹¹ Id., *SIII. HTTG*, p. 305.

e as colónias agrárias nas comunas, criariam todas as peças dum mecanismo comunal agrícola, e realizariam, assim, gradualmente, a socialização das forças produtivas e, com ela, fomentariam uma maior equidade entre os cidadãos, uma maior e melhor instrução geral e profissional para todos, o apoio aos inválidos e incapazes e a liquidação gradual do regime do salariato¹¹². Mas distintamente de outras formas de colectivismo – por exemplo, o comunismo (que põe em comum, sob a sua direcção, todas as forças e meios de produção sob a gestão directa do Estado¹¹³) – o colectivismo reformista de Malon defendia apenas «a inalienabilidade das forças produtivas postas sob a tutela do Estado», outorgando a sua exploração, em regime transitório e sob contrato, a grupos profissionais ou associações mediante uma renda social e um caderno de encargos, ficando ao livre arbítrio do trabalhador gastar o equivalente ao valor do produto do seu trabalho¹¹⁴. Deste modo, Malon substituíu o *trabalho assalariado* pelo *trabalho associado* e afastava o perigo do Estado asfixiar o indivíduo, criando uma barreira «de baixo para cima» às tentações totalitárias daquele – lição que aprendera na Comuna de Paris¹¹⁵, nos socialistas de 1848 e no falansterismo fourierista – que procuraram compatibilizar, não sem ambiguidade, a gestão do Estado com formulas societárias e democráticas – e em Pecqueur¹¹⁶. Era, enfim, como fez questão de sublinhar, uma fórmula transitória entre o comunismo utópico e o individualismo dominante.

¹¹² Id., *PHTPS*, p. 231; id., *SIII. HTTG*, pp. 154-57 e 306-307. Para além da sua experiência vivida, creio que a importância que Malon atribuiu ao associacionismo e à «Comuna Social» (não apenas no plano da organização social da produção e do trabalho mas como barreira às tentações totalitárias do Estado) muito deve à influência do «falansterismo» de Fourier, à doutrina da *Associação Internacional de Trabalhadores* (que conhecia bem) à *Comuna de Paris*, cujas ideias e programa nos descreve minuciosamente (ver Id., *HS*, t. 2^{me}, 1^{ere} partie, 1883, pp. 64, 68-71 e 77-78; id., t. 2^{me}, 2^{me} partie, 1885, pp. 685-715) e a César de Paepe, que considerava «o representante mais autorizado» da organização da propriedade colectiva (id., *SIII. HTTG*, pp. 299-300).

¹¹³ Id., *SIII. HTTG*, p. 301. Malon é breve sobre esta importante distinção entre socialismo e comunismo, pois apesar de um e outro combaterem o individualismo (o primeiro menos radicalmente que o segundo) estão nos antípodas: enquanto o primeiro associa a economia à política, o segundo tende a separá-las; o primeiro procura a integrar as funções económicas na sociedade, o segundo tende a excomungá-las; para o primeiro a riqueza é nefasta se não for socializada, para o segundo ela é, intrinsecamente, má e deve ser expurgada da sociedade; no primeiro, o consumo é privado e a produção comum, no segundo o consumo é comum e a produção privada; para o primeiro, as grandes empresas económicas devem ser socializadas sob pena de virem, pelo seu crescimento e monopolismo, a desregular os custos dos bens essenciais e dos salários dos trabalhadores; para o segundo, a propriedade privada deve ser simplesmente abolida. A República de Platão é a o paradigma de uma sociedade comunista, as demais são variações desta (como as projectos de Morus, Campanella, Mably e Morelly, por exemplo) (Durkheim, *op. cit.* pp. 59-65).

¹¹⁴ Id., *PHTPS*, pp. 224 e 231; id., *SIII. HTTG*, p. 301.

¹¹⁵ K. Steven Vincent, *op. cit.*, p. 37.

¹¹⁶ Benoît Malon, *HS*, t. 1^{me}, 1883, pp. 64-68 e 77-78. É de assinalar que grande parte destas medidas reformistas descentralizadas propostas por Malon, encontramos-las defendidas e votadas, favoravelmente, no Congresso da *Internacional*, em Bruxelas, em 1868 (ver Bourgin, *op. cit.*, pp. 163-164 e 210).

Estas medidas, segundo Malon, permitiriam, por um lado, a solução gradual e pacífica da «questão social» e, por outro – sem a intervenção directa do Estado (que se limitaria a cobrar uma renda ou a exigir a satisfação de um caderno de encargos) – estimular e multiplicar o trabalho associativo, multiplicar as colónias agrícolas, criar todas as peças de um «maquinismo comunal agrícola» e operar assim, gradualmente, a socialização das forças produtivas e os instrumentos de trabalho¹¹⁷, abrindo caminho – depois de um longo período de justiça social e crescente solidariedade – ao que chamou «comunismo libertário»¹¹⁸; Mas nem sobre este nem sobre o colectivismo reformista – como advertiu – tinha convicções dogmáticas, ou seja, não os defendia como se tratasse de uma religião¹¹⁹. Sabia que não havia «sociedades perfeitas» e, portanto, um e outro estariam sempre abertos a revisões e aperfeiçoamentos. Mas estava convencido que tanto um como outro promoveriam sociedades mais justas e superiores que as do seu tempo¹²⁰, porque embora não acreditasse em sociedades perfeitas, acreditava numa sociedade, constitucionalmente, mais perfeita e superior em justiça do que a do seu tempo. Por isso, os colectivistas reformistas – como sublinhou – não tinham a pretensão de dizer que, com o seu programa cumprido, chegariam ao fim dos objectivos do socialismo; pensá-lo ou dizê-lo seria cair na tolice daqueles que tomam por «verdades absolutas e eternas» os dogmas estreitos que o seu cérebro alberga (como era o caso do socialismo de Colins)¹²¹. Malon tinha consciência que tanto as modalidades de colectivismo por ele descritas como o colectivismo reformista que defendia ainda não passavam de uma «esperança»¹²², além de estarem sujeitos a um progresso indefinido (como já tinham defendido Condorcet e Turgot e, mais recentemente, Letourneau, à luz do estudo geral da evolução humana), ou seja, a uma perfectibilidade nunca concluída¹²³. Mas esta «obra inacabada» – que era o socialismo – não derivava da falta de unidade das suas diversas modalidades. Segundo Malon todas elas tinham um «princípio social» comum e derivavam de consensos gerais, a saber: «*1.º, A apropriação comum, mais ou menos gradual, da terra e dos instrumentos da produção e da troca (apropriação que não incluía a pequena industria e a pequena propriedade, mas apenas o monopólio destas últimas*

¹¹⁷ Id., *PHTPS*, p. 231; id., *HS*, t. 1^{er}, 1882, p. 16.

¹¹⁸ Id., *ibid.*

¹¹⁹ Id., *PHTPS*, p. 225.

¹²⁰ Id., *ibid.*

¹²¹ Id., *ibid.*; id., *HS*, t. 2^{ème}, 2^{ème} partie, 1885, pp. 453-488.

¹²² Id., *ibid.*

¹²³ Id., *SIII. HTTG*, p. 82.

pela feudalidade financeira e industrial); 2.º, A organização corporativa, comunal ou geral da produção e da troca; 3.º, A faculdade de cada trabalhador utilizar em seu proveito o equivalente à mais-valia do trabalho por ele criada; 4.º, O direito ao desenvolvimento integral para todas as crianças, o direito à existência para todos os incapacitados para trabalhar e o direito de todas as pessoas válidas a um trabalho remunerado em associação da sua escolha»¹²⁴. Consensos que faziam do socialismo mais do que uma esperança metafísica: uma esperança positiva.

6.3. A família

Outra das reformas gerais a realizar, proposta por Malon, era a da família (que considerava «o problema mais complicado e mais trágico do destino humano»)¹²⁵. Para que se perceba o alcance das suas palavras, discorre amplamente sobre o estatuto de humilhante inferioridade da mulher, desde a Antiguidade, passando pela Hélada, Roma, Catolicismo patrístico e medieval, até à França das Luzes e por fim, ao Liberalismo oitocentista onde o casamento se «mercantiliza»¹²⁶. Muito diferente era a opinião dos socialistas: se uns defendiam a igualdade dos dois sexos (como Saint-Simon e Fourier) ou uma maior igualdade para as mulheres (como defendiam Leroux, Pecqueur, Vidal, Louis Blanc, etc.), mais realistas se mostravam os socialistas dos partidos operários, todos eles defensores da emancipação da mulher e de uniões (de facto ou legais) sempre fundadas na livre escolha afectiva e reversíveis quando esse sentimento já não subsistisse¹²⁷, repudiando a generalizada convicção de que a liberdade conjugal era um factor de instabilidade da família. Já Comte demonstrara – e outros antes dele, que Malon subscreve – que a família não é, por natureza, uma instituição fixa, criada uma vez por todas, mas uma instituição sujeita às leis da evolução que regem as pessoas e as coisas e à «lei de solidariedade» que comanda as instituições sociais¹²⁸. A família passara, ao longo dos tempos, por diversas formas (promiscuitária, matriarcal, poliândrica, patriarcal, poligâmica e, finalmente, nos países civilizados, cristalizara na forma monogâmica) – como mostraram, entre outros, Laveleye, Lewis Morgan, Giraud-Telon e Letourneau, cuja autoridade Malon invoca – sendo essas formas correlatas da evolução das formas de pro-

¹²⁴ Id., *PHTPS*, pp. 232-233; id., *S/II. HTTG*, pp. 306-307.

¹²⁵ Id., *S/II. HTTG*, p. 309.

¹²⁶ Id., *ibid.*, pp. 323-351 e 355.

¹²⁷ Id., *ibid.*, pp. 351-352.

¹²⁸ Id., *PHTPS*, p. 194; id., *S/II. HTTG*, pp. 34 e 309.

priedade¹²⁹. Mas pelo facto de se apresentar monogâmica no estádio último da *sua* evolução (mas não no estádio ultimo *da* evolução), não implicava – como mostrara Letourneau – que tivesse qualquer fundamento sociológico a defesa da sua indissolubilidade¹³⁰. Nem Malon a defendia. Deplorando os seus aspectos mais ou menos negativos – como o adultério e a prostituição, por um lado, e os constrangimentos e mercantilismo que se intrometem e subvertem as opções conjugais, por outro – considerava-a, contudo, a forma de instituição familiar mais consentânea e «mais digna de união dos sexos» nos países civilizados, embora pudesse ainda ser melhorada e aperfeiçoada¹³¹, com menos formalismos legais, com mais amor e mais livre escolha¹³².

Ainda que reconhecendo ao Cristianismo um importante contributo para a dignificação casamento – com a sua defesa do monogamismo – a verdade é que as mudanças na instituição familiar não dependeram, historicamente, de uma opção religiosa (o próprio Catolicismo – como São Paulo e os Padres da Igreja – condenou a mulher à inferioridade pelo dogma da queda e pela maldição do amor carnal); também não chega – ainda que seja importante – atribuir à mulher direitos constitucionais. Os progressos a fazer na instituição familiar não irão longe, segundo Malon, se se limitarem à mudança das leis civis ou à laicização do casamento. São mudanças que importa fazer, sem dúvida. Mas a instituição do casamento está estreitamente ligada à transformação da propriedade; e, por isso, em seu entender, se se quer transformar, realmente, a família é preciso fazer algo mais que mudar as leis civis: é preciso transformar, economicamente, a instituição familiar, erradicar os preconceitos da maioria dos cidadãos sobre a natureza e papéis dos cônjuges, livrar a mulher de uma monogamia constrangedora que a inferioriza (e abre caminho ao adultério, à prostituição e a brutalidades intra-conjugais), que comercializa o acto matrimonial, dando-lhe, em contrapartida, liberdade de escolha em conformidade com as suas afinidades afectivas, morais e intelectuais, de modo a que a união conjugal seja mais afectiva que legal, mais

¹²⁹ Id., *ibid.*; id., *SIII. HTTG*, pp. 34-35 e 310-317.

¹³⁰ Id., *ibid.*, p. 197.

¹³¹ Id., *SIII. HTTG*, p. 353.

¹³² Id., *PHTPS*, p. 198. Para um conhecimento da perspectiva histórica e etnológica que Malon tinha do casamento e da evolução da família – onde mostra ter conhecimento dos pontos de vista de Lubbock, Bachofen, Mac Lemman, Morgan, Spencer, Giraud-Teulon, entre outros, ver a sua *HS*, t. 1^o, 1882, pp. 39-43.

moral que intelectual¹³³, ou seja, um monogonismo de «uniões livres», livremente, consentidas e, livremente, dissolvidas¹³⁴.

6.4. A reorganização política

Quanto à reorganização política – indissociável da regeneração social, como cria Malon – deveria iniciar-se no sentido da constituição do Estado, segundo os princípios da Liberdade, Igualdade e Fraternidade, melhor dizendo, segundo os Direitos Fundamentais do Homem e do Cidadão (1793)¹³⁵, porque esta Declaração – em sua opinião – era o «verdadeiro fundamento do Estado ideal moderno»¹³⁶. Para a realização deste Estado, antimilitarista e antiparasitário, «quase exclusivamente administrador e garante da coisa e paz públicas»¹³⁷, Malon propunha reformas de ordem política, religiosa e económica: na ordem política, a república e o sufrágio universal, sem restrições¹³⁸, o direito eleitoral da mulher (embora quanto a esta – profundamente marcada ainda pelo clero reaccionário e monárquico – seria prudente começar por lhe outorgar apenas os direitos civis e familiares que lhe negava o Código Civil e, só mais tarde, conceder-lhe direitos políticos)¹³⁹, a aproximação, tanto quanto possível, da *legislação directa* ou

¹³³ Id., *ibid.*, pp. 194 e 198-201; e Id., *SIII. HTTG*, p. 355.

¹³⁴ Id., *SIII. HTTG*, pp. 35 e 355; id., *PHTPS*, p. 200. No início da década anterior Malon fora, até, mais radical, reivindicando que as uniões entre homem e mulher se baseassem, «exclusivamente» na afeição mútua, no amor e que houvesse «igualdade» entre o homem e a mulher, não só na família mas na sociedade (id., *HS*, t. 1^o, 1882, p. 19).

¹³⁵ Id., *ibid.*, p. 375. Sobre as reformas políticas de Malon pode ver-se Ver K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 123-128.

¹³⁶ Id., *SIII. HTTG*, pp. 375-376.

¹³⁷ Id., *ibid.*, pp. 36-37.

¹³⁸ Id., *ibid.*, pp. 31, 382 e 377-380. Esta crença de Malon na compatibilidade política – eu diria mesma exigência – entre o socialismo e a democracia burguesa, era, em minha opinião, apenas estratégica, pois em rigor, quando os assalariados alcançassem o poder – embora mantendo a «forma» do regime – o seu objectivo, segundo Malon, era, em nome do progresso e da justiça, acabar com as classes sociais, com o individualismo político e com o capitalismo. Não sei como Malon conseguiria manter os mecanismos duma democracia burguesa neste contexto. A verdade, porém, é que os socialistas da década de 50 do século XIX, como Baudin (e o próprio Malon) achavam que a propaganda socialista não era, verdadeiramente, outra coisa senão a propaganda republicana; atente-se nas palavras daquele proferidas em 1851: «nós queremos a propaganda socialista para realizar constitucionalmente, pacificamente, pela via do sufrágio universal, a realização das nossas ideias» (id., *HS*, t. 2^{me}, 2^{me} partie, 1885, p. 535). E que a forma republicana não repugnava ao socialismo – pelo contrário! – vêmo-la inscrita e exigida num manifesto de um amplo grupo de democratas-socialistas, presidido por D'Alton Shée (ainda que lhe tenham negado o apoio solicitado, os socialistas Pierre, Leroux, Cabet, Considerant, Prodhon e Louis Blanc) e publicado em Novembro de 1848, onde na declaração de «princípios» – o manifesto é reproduzido integralmente por Malon! – se afirma: «a República democrática e social é a liberdade realizada; (...) A República é o único estado político onde se pode exercer a soberania popular; a maioria do povo não tem o direito de proclamar outra coisa que não seja a República: seria o suicídio do próprio povo» (apud *ibid.*, p. 581).

¹³⁹ Id., *ibid.*, p. 382. Argumenta Malon que embora seja inalienável o direito eleitoral da mulher, porque tem direitos iguais ao homem, a verdade é que aconselha que, de facto, esse direito lhe seja, transitariamente, limitado, porque,

governo directo do povo pelo povo em vez do sistema representativo¹⁴⁰, a defesa do *referendum*¹⁴¹, a limitação temporal dos mandatos e a divisão do Parlamento em duas Câmaras: uma Câmara Económica (produto de eleições profissionais) e uma Câmara política (com funções precisas)¹⁴². À Câmara Política caberia os principais *desiderata* do programa socialista, ou seja, a «liberdade de imprensa, de reunião, de associação. Refundição dos códigos. Abolição do orçamento dos cultos, separação das Igrejas do Estado, organização de festas públicas frequentes e periódicas (substituição de festas religiosas por festas cívicas, com um alto carácter moral e social); gratuidade da justiça, garantias amplas dadas ao acusado, desenvolvimento da justiça arbitral, consular e corporativa. Reforma do sistema penitenciário, substituição das prisões por colónias penitenciárias, sobretudo agrícolas. Universalização da instrução geral e profissional, alimentação, vestuário, cantinas escolares a expensas da colectividade; eleição de um conselho internacional de arbitragem para julgar soberanamente conflitos e diferendos entre nações, assim como para preparar a Federação internacional; substituição dos exércitos permanentes por milícias nacionais que perderiam o seu carácter militar à medida que se generalizasse a arbitragem; abolição das ordens privilegiadas e da venalidade dos ofícios»¹⁴³. A «fórmula política de uma humanidade maior», decorrente destas reformas e de outras reformas políticas socialistas que iam no mesmo sentido – como as de Saint-Simon, Robert Owen e Fourier – seria a «*organização científica da solidariedade humana*»¹⁴⁴, que, no limite, teria uma dupla face: a nível dos governos, uma diminuição progressiva das suas atribuições (política repressiva, ingerência nas actividades intelectuais, etc.) e a sua substituição, «no plano material, por uma *administração social* puramente executiva, sempre perfectível» (como pretendia Pecqueur) e «na ordem moral, pelo reconhecimento do sentimento dos deveres, sob a sanção de uma opinião publica esclarecida» (o que implicava a progressiva substituição das *leis*

na sua maior parte, seguem as inspirações do clero mais reaccionário e monárquico, constituindo, assim, uma ameaça para a república, o pleno exercício dos seus direitos políticos.

¹⁴⁰ Id., *ibid.*, pp. 21 e 384-386.

¹⁴¹ Id., *ibid.*, pp. 385 e 387-390.

¹⁴² Id., *ibid.*, pp. 391-394. Esta defesa do socialismo, pela via democrática e burguesa, estava longe daquela que Malon defendia em 1869 e 1870. Em 1869 opôs-se ao acto eleitoral e, em 1870, juntamente com a maior parte dos membros da delegação francesa da *Internacional* advogou a abstenção ao plebiscito (K. Steven Vincent, *op. cit.*, p. 36); sem recusar o benefício de eleições para pequenas mudanças concretas, achava, então, que uma mudança radical da sociedade implica greves e acção revolucionária (id., *ibid.*).

¹⁴³ Id., *ibid.*, pp. 393-394.

¹⁴⁴ Id., *PHTPS*, p. 205.

pelos *costumes*)¹⁴⁵; e a nível internacional, a constituição de uma confederação europeia e, por fim, uma associação universal dos povos, pois só ela – como mostraram Leibniz, Morelly, Voltaire, Sully, William Penn, Saint-Pierre, Mayer, Kant, Rousseau, Victor Hugo, Garibaldi, Frédéric Passy, Hodgson Pratt, Ch. Lemonnier, Goegg, Accolas, Godin, Cremer, Moneta, Ruchonnet, a *Associação Internacional dos Trabalhadores* (1864) e tantos outros – podia travar a exploração liberal e burguesa (com o seu brutal egoísmo, fomento de antagonismos sociais e exploração do homem pelo homem), o chauvinismo nacionalista e imperialista, impedir a guerra e promover a igualdade económica, a justiça social, a «liberdade republicana» e a fraternidade e a paz entre as nações¹⁴⁶.

7. Reformas imediatas e urgentes

Mas se havia reformas gerais, de fundo, que implicavam todas as outras, havia reformas que, na óptica de Malon, deviam ser levadas a cabo, imediatamente, (o que me parece contrariar a sua defesa da aplicação das reformas em conformidade com as idiossincrasias dos povos e a própria definição do «socialismo integral»). Em rigor, a aplicação do «socialismo integral» não deveria privilegiar nenhum factor ou aspecto das reformas a realizar. O próprio Malon também assim o entende, mas reconhece que a «táctica» política obriga a «seriar logicamente as reivindicações políticas e económicas que são, abstracção feita da sua eficácia incontestável, escolas de experiência», mas nunca, obviamente, «todo o socialismo» nem a sua vanguarda¹⁴⁷. Entende, pois, o exclusivismo de uma prática socialista como táctica, não como doutrina. Sob esta reserva percebe-se o que pretende

¹⁴⁵ Id., *HS*, t. 1^{er}, 1882, p. 19. Esta ideia de uma confederação europeia, como decorrente da internacionalização do socialismo era uma ideia trivial na doutrina socialista. Saint-Simon, por exemplo, já tinha proposto que as bases da unidade internacional tinham de passar por um «grande Parlamento Europeu» que incluiria os mais notáveis comerciantes, industriais, magistrados e homens de letras, ao qual caberia regular os «interesses gerais» dos povos, elaborar um «código de moral universal», dirigir os grandes trabalhos públicos, regular a instrução pública na Europa, manter a liberdade de consciência e unificar a ciência, através da criação de «um corpo científico europeu» (id., *HS*, t. 2^{ème}, 1^{ère} partie, 1883, p. 14).

¹⁴⁶ Id., *PHTPS*, pp. 209-215. Na *Histoire do Socialisme* (t. 1^{er}, 1882, pp. 271-72), Malon procura mostrar que o republicanismo federal e universal é mesmo uma exigência do socialismo. Neste sentido reproduz as palavras do girondino Fauchet em prol de uma «confederação dos homens», na inauguração do *Cercle Social*, em 1 de Outubro de 1790 e o apelo de Anarchasis Cloutz, na Assembleia Legislativa, à constituição de uma «Republica Universal», em 23 de Abril de 1792. Servindo-se, expressamente, da *Philosophie de l'histoire en Allemagne*, de Robert Flint, Malon dá-nos uma síntese dos projectos de paz e de federação dos povos, desde o século XV ao fim do século XIX (id., *SIII. HTTG*, p. 70, nota 1).

¹⁴⁷ Id., *SIII. HTTG*, pp. 19-20.

dizer com as «reformas imediatas e urgentes» e quem devem ser os seus imediatos destinatários: os assalariados em geral e o proletariado em particular, porque são os que mais sofrem com as iniquidades económicas (as mais penosas materialmente e, simultaneamente, as mais fáceis de debelar), a maior das quais é a iniquidade capitalista¹⁴⁸. Por isso não só entendia que a questão económica fosse prioritária para os trabalhadores¹⁴⁹ mas que o socialismo devia ser a «reivindicação proletária do tempo presente»¹⁵⁰, em concreto, «a extirpação do salariato» (que em seu entender era «a raiz de todos os males») e a sua substituição por uma «organização solidarista do trabalho»¹⁵¹. Nesse sentido exorta os programas socialistas a que dêem prioridade às reformas económicas (em muitos aspectos, coincidentes com as dos socialistas Vidal, Pecqueur e Louis Blanc)¹⁵², sem que isso implicasse a desvalorização e urgência das reformas do Código civil, da família, da Justiça e do sistema judicial, dos impostos, da venalidade dos ofícios e da educação (esquece a Religião, pela qual, em rigor, deveria começar, admitindo – como admite, tal como Comte – que as revoluções morais e religiosas sempre foram mais radicais e condição da emancipação material dos povos¹⁵³). As prioridades de Malon afastam-no da prática dos republicanos radicais portugueses que dele se reclamavam – como Afonso Costa – ainda que estes possam argumentar que aquilo que os separava era algo que o próprio Malon aceitava – diferenças tácticas.

7.1. O direito ao trabalho

Segundo Benoît Malon o *direito ao trabalho* é o *substrato do direito à existência*; e como não há existência digna sem a salvaguarda daquele direito, essencial para o proletariado (vítima permanente das suas violações), Malon defende que é a ele que o socialismo integral deve dar prioridade¹⁵⁴. Em abono da sua ênfase no direito ao trabalho invocou Fourier (que o considerou não só o *primeiro dos direitos naturais* mas condição de todos os outros), o seu discípulo Victor Considérant (para quem só o direito ao trabalho legitimava o direito de propriedade) e, acima de todos, pelo seu realismo, Louis Blanc (para quem reconhecer o direito

¹⁴⁸ Id., *PHTPS*, p. 223.

¹⁴⁹ Id., *ibid.*

¹⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 216.

¹⁵¹ Id., *ibid.*, p. 223.

¹⁵² Id., *SIII. HTTG*, p. 30?; id., *HS*, t. 2^{ème}, 1^{ère} partie, 1883, pp. 192-203 e 263-267.

¹⁵³ Id., *HS*, t. 2^{ème}, 2^{ème} partie, 1885, p. 437.

¹⁵⁴ Id., *PHTPS*, p. 255; id., *SIII. RPMP*, p. 169.

ao trabalho era reconhecer o imperativo da sua organização e negar esse direito mas, reconhecendo, em contrapartida, o direito à existência, era o mesmo que reconhecer que o homem podia viver improdutivamente)¹⁵⁵. Estes testemunhos – e outros que invoca – levam-no a afirmar, na pegada dos socialistas de 1848 – como Ledru-Rollin – que «o direito ao trabalho é (...) o mais indispensável dos direitos sociais» e mesmo numa democracia burguesa o devia ser¹⁵⁶. Segundo Malon cabe a Owen ter sido o primeiro a fazer um apelo aos governantes europeus, em 1818, para que limitassem, legal e internacionalmente, o horário de trabalho¹⁵⁷; muitos outros socialistas o farão depois dele. E como não podia deixar de ser, também a *Associação Internacional dos Trabalhadores* se pronunciou, exigindo no seu Congresso de Genève, em 1866 – como condição prévia da emancipação dos trabalhadores – a jornada limite de oito horas diárias¹⁵⁸. Depois da AIT, as reivindicações pelo limite do horário de trabalho, pela interdição do trabalho a menores de 14 anos, a limitação do trabalho das mulheres e dos menores, legislação internacional do trabalho, exigência de medidas de higiene, salubridade e segurança, inspecção das fábricas, fixação de um dia de repouso semanal, etc., tornaram-se um lugar-comum do credo socialista¹⁵⁹. Nesta área, as reivindicações de Malon foram para a) o estabelecimento e regulamentação do horário de trabalho, a saber: limitação da jornada de trabalho a oito horas por dia para todos os trabalhadores; interdição do trabalho a menores de 14 anos; limitação, a seis horas diárias, do trabalho dos jovens dos dois sexos (com menos de 18 anos e mais de 14); supressão do trabalho nocturno – salvo para as actividades industriais que exijam o seu funcionamento ininterrupto; supressão do trabalho das mulheres em todos os ramos da indústria incompatíveis com o organismo feminino; supressão do trabalho nocturno para os menores de 18 anos; consagração legal do repouso ininterrupto de, pelo menos, 36 horas por semana, para todos os trabalhadores; supressão de certo género de indústrias e de certos modos de fabrico prejudiciais à saúde dos trabalhadores; supressão das cooperativas patronais e inspecção de todas as oficinas e estabelecimentos, inclusive, a indústria doméstica, através de inspectores eleitos, pelo menos, por

¹⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 256; id., *SI/II. RPMP*, pp. 169-170.

¹⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 257; id., *SI/II. RPMP*, pp. 170-171.

¹⁵⁷ Id., *Le Socialisme Intégral, 2^{me} partie: des réformes possibles et des moyens pratiques* [1891], Paris, Félix Alcan, Libraire, 1894, p. 76. Doravante citaremos esta obra pela sigla *SI/II. RPMP/II. RPMP*.

¹⁵⁸ Benoît Malon, *SI/II. RPMP*, p. 76.

¹⁵⁹ Id., *ibid.*, pp. 76-117.

metade dos trabalhadores e pagos pelo Estado; b) imposição de normas de higiene; c) aplicação rigorosa das leis industriais e laborais, melhoradas e completadas; d) reorganização do trabalho das prisões, de modo a proteger os interesses do trabalho livre e proporcionar mais justiça, humanidade e mais preocupações moralizadoras nas relações entre a administração e os condenados; e) arbitragem dos conflitos entre operários e patrões (através de um grande conselho arbitral eleito, metade constituído pelos sindicatos operários, metade pelos sindicatos patronais e as Câmaras do Comércio, pertencendo a presidência a um delegado do Ministério do Trabalho); f) criação de uma Bolsa do Trabalho; g) reorganização do trabalho manufactureiro e do trabalho de outros estabelecimentos do Estado (cuja actividade serviria de poderosa força de ponderação para atenuar ou prevenir crises); h) estabelecimento de um serviço de estatística sobre a produção e o comércio acerca das verdadeiras condições do mercado e das trocas, analisando os fenómenos da inflação e da depressão; i) criação de duas Câmaras (uma operária e corporativa e outra industrial e comercial) com funções consultivas; j) reorganização do ensino agrícola, industrial e comercial, m) entrega ao Estado (ou às Comunas em certos casos) das prioridades económicas e da decisão sobre a urgência e execução das obras de interesse geral (com vista a contrariar as épocas de crise laboral) para as quais o Ministério organizaria verdadeiras «equipas agrícolas e industriais», qualificadas¹⁶⁰. Mas esta organização e legislação laborais dificilmente seriam exequíveis, na óptica de Malon, se não fossem acompanhadas de duas medidas complementares essenciais à sua concretização: por um lado, a sua *internacionalização*, ou seja a sua adopção por um fórum internacional das nações, como já tinham proclamado pessoas tão diferentes como Owen, Shaftesbury, Marx, Daniel Legrand, Albert de Mun e Cesar de Paepe¹⁶¹ e, por

¹⁶⁰ Id., *PHTPS*, pp. 243-44, 259 e 261-64; id., *SI/II. RPMP*, pp. 438-39; já antes Malon descrevera, minuciosamente, as conquistas e reveses da instituição de um Ministério do Trabalho ao longo da 2.ª metade do século XIX, assim como a evolução das suas propostas e o que deveriam ser do ponto de vista dos socialistas (pp. 180-205). Creio que esta ideia de um Ministério do Trabalho, foi colhida por Malon em Louis Blanc (*De l'Organisation du Travail*, 1846). Ver uma síntese desta organização em Benoît Malon, *HS*, t. 2^{ème}, 1^{ère} partie, 1883, pp. 263-267.

¹⁶¹ Id., *ibid.*, pp. 241 e 259; id., *SI/II. RPMP*, pp. 437-438; também nas páginas desta obra Malon descreve-nos as medidas que foram tomadas pelos Estados europeus, participantes na Conferencia Internacional Operária de Berlim de 1890, quanto ao descanso dominical, ao trabalho nas minas, à salubridade e segurança nestas e ao trabalho das crianças, dos jovens operários e das mulheres (pp. 85-91) e a proclamação pública do Governo provisório da Republica Francesa, em 26 de Fevereiro de 1848, sobre a pressão de 300 000 mil operários: «o governo provisório da República francesa compromete-se a garantir a existência do operário pelo trabalho, a garantir trabalho a todos os cidadãos; e a reconhecer que os operários devem associar-se, entre si, para usufruir do beneficio legítimo do seu trabalho» (apud *ibid.*, p. 172). Foi uma enorme vitória, ainda que de curta duração, do operariado, para o qual, até então, o trabalho não fora um direito mas um acto de caridade.

outro, com a criação de um *Ministério do Trabalho*¹⁶², já reclamado, pela primeira vez, por Victor Considerant, em 1840, no seu *Manifeste de l'École sociétaire*¹⁶³. Esta insistência de Malon na legislação do trabalho entende-se. Na peugada da AIT, Malon era da opinião que «o primeiro fim do socialismo era arrancar aos poderes públicos leis de protecção a favor dos trabalhadores contra as homicidas exigências dos capitalistas»¹⁶⁴.

É interessante verificar que Malon não inclui as «greves» entre as medidas urgentes e imediatas do seu programa socialista, ainda que as considere «o único meio de defesa do proletariado no terreno económico»¹⁶⁵. Nem as considera uma forma de resistência social recente, pois as faz remontar a gregos e romanos; faz mesmo a sua história sangrenta, assinalando a sua grande expansão e benefícios, por toda a Europa, a partir de 1880¹⁶⁶. Mas – adverte – «a greve não está sempre em conformidade com a justiça, pois são nas corporações melhor apetrechadas onde ela tem mais possibilidades de ser bem sucedida; daí haver uma chocante desproporção de salários entre os operários de ofícios e os jornaleiros. Acontece mesmo que a subida dos preços determinada pela greve de alguns milhares de operários de uma dada corporação afecta, desastrosamente, centenas de milhares de operários que vêm crescer as suas despesas, sem nenhum acréscimo de receitas»¹⁶⁷. Constatação que o leva a não se colocar, incondicionalmente, a favor das greves, embora reconheça que um homem atacado, que não tem senão uma picareta na mão para se defender, se sirva dela¹⁶⁸. Mas se as greves tiverem de ser inevitáveis que, pelo menos, sejam organizadas e as corporações e confederações sejam, previamente, avisadas, para que sejam mais conformes à justiça e eficazes¹⁶⁹. Mas mesmo assim – organizadas e generalizadas – as greves não lhe parecem uma boa solução para a questão social, não só porque são apenas epifenómenos de uma questão bem mais grave, que está na sua raiz – o salariato – mas porque levam o proletariado a crer que não há outra via para a resolver senão a intervenção social, quando a melhor maneira de o conseguir – segundo Malon – é

¹⁶² Id., *S/III. RPMP*, p. 441; id., *PHTPS*, p. 266.

¹⁶³ Id., *ibid.*, pp. 85-91.

¹⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 94.

¹⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 58.

¹⁶⁶ Id., *ibid.*, pp. 60-65.

¹⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 64.

¹⁶⁸ Id., *ibid.*

¹⁶⁹ Id., *ibid.*, pp. 64-65.

a conquista dos poderes públicos pelo sufrágio universal e a utilização do poder ao serviço da transformação da organização económica num sentido socialista¹⁷⁰.

7.2. O direito à existência

Salvaguardado o direito ao trabalho e socializadas as principais forças produtivas estavam criadas as condições para uma *existência* digna para os trabalhadores, concebida à margem das lucubrações filosóficas – como o pessimismo de Schopenhauer (para quem a existência é um mal e o mundo é a história natural da dor); a resignação defendida por Hartmann, para quem o futuro societário sonhado pelo socialismo não era senão o terceiro estágio da desilusão, desejado por uma humanidade louca pela vida (quando esta não era senão sofrimento); a «paz suprema da indiferença» que deviam ter os bem-aventurados que viviam neste mundo, dominado pela força e pela violência; e a resignação ao «jogo das lei naturais», defendida pelos darwinistas em nome do «progresso», alegando que todo o processo da existência está contido na luta pela vida, onde os mais fortes e melhor dotados eliminarão os mais fracos e imperfeitos¹⁷¹. Ora os socialistas, embora reconhecendo que, no passado, muitos filósofos foram perseguidos e caluniados pelas suas opiniões, não se deixavam enredar nestas abstrações filosóficas acerca da existência humana – naquilo que Malon chamou «boutades do pessimismo transcendental»¹⁷² – que, no fim de contas, apenas serviam a ordem estabelecida, ou seja, a perpetuidade das injustiças e misérias do maior número, em benefício acrescido de alguns (os ricos). A existência, para os socialistas, não era um problema filosófico, mas um problema prático, de sobrevivência. E é nesta perspectiva que o equacionam.

Para os socialistas o direito à existência sempre fora mais ou menos reconhecido a todos os homens (através da assistência pública, da caridade, etc.),

¹⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 65. Curiosamente, o Congresso da *Internacional*, realizado em Bruxelas, em 1868, já marcadamente marxista, diz, na sua declaração final, que a greve não é o meio mais adequado para assegurar a completa emancipação do operariado, ainda que seja frequentemente necessária e útil; mas no caso de se recorrer a ela, que se faça com regras e organizadamente, de modo a torná-la oportuna e gerar a mais extensa solidariedade operária. Mas Malon, já nesse ano, afirmara que a greve é a guerra e o futuro não está na guerra (apud François Simon, *Une belle figure du peuple: Benoît Malon sa vie, son oeuvre*, Courbevoie, Le Cootypographie, 1926, p. 30) e em 1 de Janeiro de 1870, enquanto membro da *Internacional* francesa, respondeu a um apelo dos trabalhadores alemães dizendo-lhes que a greve era um remédio impotente para melhorar a sorte dos trabalhadores e que o importante era transformar radicalmente o Estado social (in *La Marseillaise*, 1 de janeiro de 1870, resposta assinada por Malon, Varlin, Combault e Moulin). O que não quer dizer que não fosse solidário – porque era – com os trabalhadores que as faziam.

¹⁷¹ Id., *HS*, t. 1^o, 1882, pp. 24-27.

¹⁷² Id., *ibid.*, p. 27

inclusive o cristianismo contribuiu para a sua consolidação com a defesa teórica da igualdade religiosa de todos os homens. Todavia, o seu primeiro ensaio sistemático remonta a um édito de 1602 – conhecido por «leis dos pobres» – da rainha inglesa Elisabeth, que obrigou dois proprietários da paróquia escolhidos, todos os anos, pelos juízes de paz, para zelarem, na condição de inspectores, pelo emprego dos pobres, pela protecção dos inválidos e pela ajuda financeira aos que careciam dela. Mais tarde, em 1623 e 1662, este sistema foi completado, respectivamente, pela fundação de *workhouses* (mais tarde convertidas, por influência do malthusianismo, em casas de correcção) e da *settlement* (lei do domicílio), segundo a qual o enfermo ou válido não tinha socorro ou trabalho senão na paróquia onde tinha domicílio legal. Mas temos de esperar pela *Assembleia Nacional* de 1789, pela *Assembleia Legislativa* de 1792 e pela *Convenção* de 1793 para que o direito à assistência social seja proclamado um dever social. Efectivamente, constituída a Assembleia Nacional, por proposta de Malouet, foi nomeada uma comissão para a extinção da mendicidade, cujo relatório final diz – em nome dos «princípios gerais, imutáveis» da justiça, de uma sã moral e dos Direitos do Homem e do Cidadão – que a assistência não é um acto de caridade mas um direito de todos e, como tal, deve ser um encargo do Estado sábio e esclarecido, através das suas instituições de utilidade pública¹⁷³; e Barrère, na famosa sessão de 19 de Março de 1793, afirmou que a *mendicidade* era incompatível com um governo popular e republicano e que era um dos muitos efeitos da conspiração dos *proprietários* contra os *não-proprietários*¹⁷⁴. Passando das palavras aos actos, a *Convenção* publicou um decreto onde prescrevia: «1.º Que todo o ser humano tem direito à sua subsistência pelo trabalho, se é um homem válido, e a socorros gratuitos se está incapacitado de trabalhar; [e] 2.º, que os cuidados de prover à subsistência dos pobres é uma dívida nacional»¹⁷⁵. Estes dois princípios foram reafirmados pelo artigo 21.º da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Este desiderato parecia no bom caminho, pois um decreto de 25 de Fevereiro de 1848, exigido pelo povo em armas, estabelecia que o governo provisório da República francesa se comprometia a garantir a existência do operário pelo trabalho e a garantir trabalho a todos os cidadãos¹⁷⁶. Mas este compromisso ficou-se pelas palavras e a Europa, entretanto volvida monárquica – com excepção da

¹⁷³ Id., *S/III. RPMP*, pp. 130-131.

¹⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 132.

¹⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 133.

¹⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 135.

Suíça, onde a assistência era obrigatória em quase todos os cantões – regrediu – segundo as palavras de Malon – para a humilhante «caridade privada», agravada pelo proselitismo religioso¹⁷⁷, da qual apenas começou a sair no último quartel do século XIX, graças aos meios de produção de riqueza existentes.

Mas nem com tais meios de riqueza essa viragem foi fácil. Como disse Malon – repetindo Fouillée – só uma «justiça reparadora e contratual» – que não era outra coisa, na prática, que «o reconhecimento do direito ao trabalho» e «a segurança social contra todos os riscos de miséria» – podia substituir a «humilhante caridade»¹⁷⁸. Ainda que houvesse meios de minimizar a miséria – como os trabalhos públicos e as subvenções comunais – a verdade é que eram intervenções pontuais que, pela sua natureza socorrista, não contribuía para dignificar quem precisava delas. O problema – para Malon – tinha de ser enfrentado de um modo mais amplo, sistemático e nacional, ou seja, através de um «sistema geral de segurança social» garantido, directamente, pelo Estado, sob a tutela de um *Ministério da Segurança Social* – como já o tinham proposto Pecqueur, François Vidal e Émile de Girardin – ao qual caberia dois grandes tipos de serviços: «1.º, *os seguros relativos às pessoas*; 2.º, *os seguros relativos aos animais e aos bens*»¹⁷⁹. Os segundos incluíam os incêndios, os sinistros marítimos, intempéries, etc., e seriam controlados por seguradoras do Estado (que nacionalizariam as seguradoras existentes, indemnizando os proprietários); os primeiros, subdividir-se-iam em seguros contra as doenças, contra os acidentes de trabalho, contra quaisquer acidentes, contra a morte dos trabalhadores de que dependia o sustento da família e contra a invalidez resultante de enfermidades ou velhice; uns como outros seriam obrigatórios (ainda que, no primeiro tipo de seguros, o seu montante seria em conformidade com os recursos de cada um)¹⁸⁰. Malon esperava que os prémios arrecadados no seguro das pessoas suprissem um quarto dos encargos da Segurança Social; os restantes encargos seriam suportados por receitas especiais como, por exemplo – e aqui segue a proposta de M. Parmentier – a reversão a favor do Estado de bens não testados (em prejuízo de herdeiros colaterais) combinada com um imposto progressivo sobre a herança¹⁸¹.

¹⁷⁷ Id., *ibid.*, pp. 149-162.

¹⁷⁸ Id., *ibid.*, pp. 162-163.

¹⁷⁹ Id., *PHTPS*, p. 248; id., *SI/II. RPMP*, pp. 164 e 439-440.

¹⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 249; id., *SI/II. RPMP*, pp. 164 e 440.

¹⁸¹ Id., *ibid.*, pp. 249-50; id., *SI/II. RPMP*, pp. 165-66 e 440.

7.3. O cooperativismo

Uma terceira medida urgente a tomar com vista à solução da questão social estava no fomento do *cooperativismo*, que Malon não confundia nem aproximava do *mutualismo* proudhoniano (cujo programa socialista não lhe merecia qualquer apreço, pois, em sua opinião, tinha tanto de esplendoroso na forma como de pobreza no fundo)¹⁸². O cooperativismo era outra coisa. Mas não se confundindo com o socialismo, completava-o, pois ainda que não sendo a fórmula final do colectivismo reformista, tinha a vantagem – segundo Malon – de gerar melhoramentos materiais imediatos e habituar os trabalhadores a organizar-se, administrativa e racionalmente, com o concurso dos poderes públicos, com vista não apenas a influenciá-lo, no futuro, mas a conquistá-lo, e, com esta conquista, puderem abolir o salariato¹⁸³. Sobretudo se fosse concebido como o de Owen (o pai do cooperativismo, que o considerava como *meio* e não como fim, ao contrário dos seus discípulos) e no presente, como o belga, ainda que tanto num caso como no outro, não pudesse ficar entregue a si mesmo, ou seja, não devesse ser um sistema de cooperativas autónomas, pois seria impotente para travar o sistema capitalista, por pouco que fosse¹⁸⁴. Mas este cooperativismo, do ponto de vista de Malon, só seria eficaz sob a forma dum *cooperativismo de consumo* (a manifestação dominante do cooperativismo) ajudado pelo Estado ou pela Comuna (em certos casos) ainda que, mesmo este, só parcialmente atingisse o parasitismo comercial e deixasse intacto «o parasitismo capitalista», além de não servir de base, mesmo que multiplicado – ao invés do optimismo de Charles Gide – à organização da produção (sucessivamente, comercial, manufactureira e agrícola), no sentido da constituição de uma «República cooperativa» e da reorganização da produção no sentido da justiça¹⁸⁵. Mas se era verdade que o cooperativismo

¹⁸² Idem *SIII. HTTG*, p. 162.

¹⁸³ Id., *PHTPS*, pp. 236-38 e 240; id., *SIII. RPMP*, pp. 67 e 436-37. Já Charles Gide chamara a atenção para as vantagens morais e sociais do cooperativismo, e para a abolição do salariato a que ele conduziria (in *Les sociétés...*, pp. 11-12 e 24).

¹⁸⁴ Id., *ibid.*, pp. 237-238 e id., *SIII. RPMP*, pp. 23 e 35. Malon é omissivo quanto ao papel de Fourier no fomento do cooperativismo; a ele se deve, contudo, a ideia de «associação cooperativa, cujas unidades elementares se constituiriam em “falanstérios”, cuja finalidade era a produção em comum, acabar com os intermediários, pôr ao alcance dos associados os produtos indígenas ao mais baixo preço possível e acabar com o salariato, tendo em vista proporcionar ao trabalhador uma situação na qual seria proprietário dos seus próprios instrumentos de produção, adquirindo, deste modo, a sua independência e o direito ao valor dos produtos do seu trabalho» (Charles Gide, *La coopération. Conférences de propagande*, 3ème édition, Librairie de la Société du Recueil Sirey, Paris, 1910, pp. 43-45).

¹⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 238; id., *SIII. RPMP*, pp. 36, 38-40, 65-66 e 435. Efectivamente, para Malon, o cooperativismo de consumo, ainda que tivesse vantagens para os seus associados, só em parte – e imperfeitamente – conseguia refrear os intermediários do comércio, sendo, totalmente, impotente para fazer o mesmo com os intermediários da produ-

de consumo não abolia o salário, pelo menos – como disse Gide (mas não era crença de Malon) – abolia o patronato capitalista¹⁸⁶. Ainda menos atraente do que o cooperativismo de consumo, no combate ao capitalismo, era, segundo Malon, o *cooperativismo de produção*, pois as condições de produção exigiam das empresas grandes capitais que esse género de cooperativas não tinha e que, para concorrer no mercado, tiveram de se converter em sociedades patronais de nome colectivo; nem mesmo a alternativa proposta por Fourier, Pecqueur e Vidal (entre outros) dos operários *participarem nos lucros* das empresas produtivas era uma solução de fundo – além de não ser uma solução do agrado dos empresários e depender do arbítrio destes –, mas uma mera medida filantrópica, e a filantropia – como sublinhou Malon – era de natureza, essencialmente individual, e, portanto, impotente para contrariar «leis gerais» (como «a lei de bronze» dos salários, que pesa sobre o mundo da produção, que não é uma coisa arbitrária mas está, intimamente ligada às íntimas condições da nossa organização social e, por isso, apesar de podermos amortecer os seus efeitos não a podemos evitar)¹⁸⁷. Menos apreço tinha, ainda, Malon pela *previdência cooperativa* – poderíamos chamá-lhe «segurança social» – que não só não era «universal» (tarefa demasiado ampla para a iniciativa individual, ou seja, que só um serviço social e público podia assegurar) mas cujo raio de acção não ia além de alguns interesses particulares e, mesmo assim, manifestamente insuficiente contra as enfermidades e a velhice¹⁸⁸.

Toda esta ineficácia do cooperativismo radicava, em sua opinião, em dois factores: na crença dos cooperativistas na eficácia redentora de um cooperativismo autónomo e exclusivista (que, por assentar na iniciativa individual e sem a ajuda do Estado, era incapaz de revolver a ignorância, as iniquidades e as misérias sociais)¹⁸⁹ e, por outro, no combate ao cooperativismo pelos socialistas que só criam nos poderes públicos para resolver a «questão social».

Em suma, Malon não nega os benefícios do cooperativismo para o operariado – seja sob a forma de consumo, de crédito, de produção e de participação

ção, ou seja, os capitalistas; esta conclusão foi sublinhada no 1.º Congresso cooperativista que se realizou em Paris, em 1885, por diversos participantes – como Deynaud, Boyve e Charles Gide, o que levou este, no Congresso de Lyon, realizado em 1888, a defender que as sociedades de consumo deviam reorganizar-se de modo a controlar a produção – primeiro a indústria comercial, depois a manufacturera e depois a agrícola – com vista à constituição de uma «República cooperativa» (*ibid.*, pp. 39-40).

¹⁸⁶ Charles Gide, *Les sociétés*, ..., p. 226.

¹⁸⁷ Id., *S/III. RPMP*, pp. 40-51, 66 e 435-436.

¹⁸⁸ Id., *PHTPS*, pp. 238-239; id., *S/III. RPMP*, pp. 52-57, 66 e 436.

¹⁸⁹ Id., *S/III. RPMP*, pp. 23, 66 e 436.

nos benefícios das empresas – mas não crê que alguma vez consiga, como criam Fourier e Charles Gide, substituir o salariato por via da associação¹⁹⁰, mas pode ser uma excelente preparação para a gestão dos serviços públicos quando o Estado os nacionalizar. Mas para isso e para que produza verdadeiras consequências há que inscrevê-lo numa *Legislação Internacional do Trabalho*, que já Owen reclamara e, depois dele, entre outros, Daniel Legrand, Burkhardt, Dolfus, Jules Duval, Karl Hirsch, Kaustky e, acima de todos, por César de Paepe, além de ser favoravelmente votada por vários Congressos operários (como a *Internacional*, em 1866) e governos (como o Suíço) e o próprio Marx ter reconhecido, amplamente, a sua importância no terceiro volume do *Capital*.

7.4. *Contra a agiotagem, os monopólios e o centralismo*

Um terceiro objectivo urgente e imediato, preconizado pelo socialismo integral, era o combate à agiotagem e ao parasitismo (que o próprio capitalismo favorecia). Expliquemos. Segundo Malon, enquanto os pequenos produtores são estrangulados, vítimas da concentração capitalista, nos mercados da produção, onde reina, soberanamente, a concorrência, a massa dos pequenos proprietários e retalhistas é arruinada nesse antro de agiotagem que é a Bolsa, pois ninguém ignora a rapina indecorosa e criminosa que se comete a coberto das sociedades por acções¹⁹¹. E se havia liberais que consideravam que esses agiotas eram dotados de uma inteligência que estava para a Bolsa como Rafael para a pintura, Fídias para a escultura ou Homero para as belas-letas (assim pensava A. Courtois Filho)¹⁹² não era menos verdade que muitos outros pensavam que a agiotagem era o cancro do próprio capitalismo, porque desvalorizava o trabalho, desencorajava a probidade, destruía a classe média, agudizava a rapacidade, corrompia as consciências, deprimia as almas, semeava por toda a parte, a iniquidade e a miséria¹⁹³. Entre aqueles que assim pensavam contava-se, por exemplo, um tarifário da ordem capitalista, Leroy-Beaulieu, que, em 1881, no *Économiste français*, dizia que a maior parte das sociedades por acções eram o que tinham sido, na Idade Média, as «grandes companhias de aventureiros e de ladrões que

¹⁹⁰ Id., *ibid.*, p. 52. Charles Gide, *La cooperation. Conférences et propagande*, ..., p. 45.

¹⁹¹ Id., *PHTPS*, pp. 268-269; id., *S/III. RPMP*, p. 209. Ver K. Steven Vincent, *op. cit.*, p. 133.

¹⁹² Id., *S/III. RPMP*, pp. 210-211.

¹⁹³ Id., *PHTPS*, p. 269. Chamo a atenção que esta repugnância, ainda que por diferentes razões, de liberais e socialistas pelo «jogo» (que afinal acabava por ser a especulação) foi objecto de grande discussão, durante vários anos, na Camara dos Deputados da I Republica Portuguesa.

extorquiam dinheiro aos comerciantes e roubavam os camponeses», com duas diferenças relevantes, quanto às sociedades de agiotagem de agora: estas faziam uma pilhagem mais organizada e mais metódica e os seus chefes usufruíam de mais segurança, impunidade e fruição das suas malfeitorias financeiras do que os seus congéneres de outrora¹⁹⁴. Malon apresentou números relativos à França, desde o início do século XIX até ao limiar da década de 80, sobre o crescimento assustador da agiotagem para a qual contribuiria, com nenhum outro factor, as dívidas do Estado e das autarquias¹⁹⁵. Já Proudhon, no seu *Manuel du Speculateur à la Bourse* dizia que não havia senão duas saídas para este grave problema: ou o triunfo pleno do capitalismo – com a alienação da personalidade e do livre arbítrio dos cidadãos em proveito de um punhado de «jogadores insaciáveis» – ou a *liquidação* do sistema capitalista¹⁹⁶. Malon, embora reconhecendo, como Proudhon, que não se podia separar a causa do efeito e, portanto, não se resolvia o problema da agiotagem com proibições legais ou repressões judiciais, mas erradicando a sua causa última, ou seja, o capitalismo, tinha, contudo, algumas ideias para ajudar a refreá-lo. Nesse sentido propôs duas importantes medidas: a criação de um banco nacional e central para normalizar e controlar a circulação fiduciária e a apropriação e o controle dos monopólios pelo Estado e pelas «comunas»¹⁹⁷.

Como a agiotagem derivava, sobretudo, da dívida pública (do Estado e das autarquias) e como, frequentemente, quem controla o sistema financeiro e a circulação fiduciária são os privados, a primeira medida que o Estado devia tomar era retirar-lhes essa prerrogativa e criar um Banco central, administrado directamente pelo Ministério das finanças, assistido por um conselho eleito, ao qual caberia prover à cobrança dos impostos, à extinção gradual da dívida pública e à melhoria das condições de crédito¹⁹⁸. Deste modo, além de se refrear a agiotagem, prevenir-se-iam as crises financeiras, atenuar-se-iam as crises industriais, moralizar-se-iam as trocas e favorecer-se-iam – quando o interesse nacional o

¹⁹⁴ Apud id., *ibid.* Malon dá-nos uma descrição histórica minuciosa da *especulação* e dos seus efeitos nefastos, de como aqueles que a praticam a procuram distinguir da *agiotagem* (este seria o roubo erigido em sistema e a desmoralização arvorada em ciência, enquanto aquela seria um agente do progresso!) e desmascara a falsidade desta distinção (id., *ibid.*, pp. 211-215).

¹⁹⁵ Sobre as vicissitudes históricas da agiotagem, em França, veja-se Malon (*S/III. RPMP*, pp. 223-244).

¹⁹⁶ Apud Benoît Malon, *PHTPS*, pp. 269-270.

¹⁹⁷ Id., *ibid.*, pp. 274-75; id., *S/III. RPMP*, pp. 255-263 e 443 (para Malon a «primeira etapa da regeneração financeira [é] a nacionalização do crédito»).

¹⁹⁸ Id., *ibid.*; id., *S/III. RPMP*, pp. 262 e 443.

exigisse – certas indústrias produtivas, melhoramentos agrícolas, vitícolas, silvícolas, etc. Por intermédio deste Banco central poder-se-ia, também – sublinha Malon – em conjunto com o Ministério do Trabalho, ajudar ao crédito de associações de operários de produção e favorecer o estabelecimento de *Armazéns Gerais*, nacionais ou comunais¹⁹⁹. E como as grandes indústrias, comércios e serviços (como os bancos, as minas, os transportes, os seguros, a energia eléctrica, os caminhos-de-ferro, etc.) acabavam sempre – em seu entender – em monopólios e, portanto, na agiotagem (porque o patronato era, por definição, egoísta), defendia, também, a sua nacionalização²⁰⁰. Portanto, em seu entender, nas actuais condições de exploração capitalista «o primeiro objectivo da actividade socialista [contra a agiotagem] devia ser o combate aos monopólios, a começar pelos mais poderosos, os Bancos nacionais, as Minas e os Caminhos-de-ferro»²⁰¹. Malon associou, deste modo, claramente, agiotagem e monopólios, pois, do seu ponto de vista, os seus detentores tendiam a servir-se da liberdade, do direito de propriedade e dos meios de riqueza para explorarem quem trabalhava²⁰². Nesta situação, o Estado tinha o dever de «intervir em nome do interesse comum e, se necessário, transformar em serviço público o monopólio que, nas mãos duma companhia financeira, não era senão um instrumento de benefícios particulares, tanto mais consideráveis quanto mais os trabalhadores eram maltratados, explorados e o público mal servido»²⁰³.

Os prosélitos do *laissez-faire, laissez-passer* achavam que este ataque aos monopólios era um ataque à liberdade económica e, portanto, um ataque ao progresso social; e exemplificavam: sem a defesa da liberdade não se teria abolido a escravatura; sem a defesa da liberdade dos povos, não teria sido abolido o absolutismo monárquico nem os privilégios das classes dominantes e exploradoras. Mas – sublinha Malon – a liberdade não é um valor «em si»; se assim fosse, como à medida que a liberdade progride aumenta, também, a *liberdade* da ignorância, a *liberdade* da herança, a *liberdade* das condições leoninas impostas pelo patronato aos trabalhadores, a *liberdade* do jogo, enfim, a *liberdade* do homem explorar o próximo, então estas liberdades seriam bens preciosos!²⁰⁴. O que é absurdo, mas não para

¹⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 275; id., *S/III. RPMP*, p. 263.

²⁰⁰ Id., *ibid.*, p. 282.

²⁰¹ Id., *ibid.*, p. 284; id., *S/III. RPMP*.

²⁰² Id., *ibid.*, pp. 171 e 174.

²⁰³ Id., *ibid.*, p. 174; id., *S/III. RPMP*, p. 254.

²⁰⁴ Id., *S/III. RPMP*, p. 265.

os liberais que apontam como *liberticidas* todas as leis que limitam a liberdade económica²⁰⁵. Ora, como já assinalara Stuart Mill, há bens que não se podem comercializar, sem se tornarem, rapidamente, artigos de monopólio. E estes, pela sua própria definição e natureza, limitam as liberdades dos trabalhadores e vão contra os interesses dos cidadãos, porque não só lhes limitam a liberdade de escolha e, por vezes, lhes impõem o que não querem (ex.: pagar «tarifas» de transporte sem alternativa de escolha...) mas são um mero instrumento de interesses particulares e de proveitos tanto mais elevados quanto mais maltratados e explorados forem os trabalhadores e o público mal servido²⁰⁶. Henri George, por exemplo, era da opinião que os monopólios «corrompem, roubam e destroem»²⁰⁷. Perante esta realidade, competia ao Estado, na óptica de Malon, intervir em nome do interesse comum e, se necessário, transformar esses monopólios em serviço público. Tarefa nem sempre fácil, pois o Estado colocava, muitas vezes, à frente dos seus serviços públicos e estabelecimentos de ensino, liberais que defendiam a incompetência do Estado para gerir, administrativamente, esses monopólios, sendo eles os primeiros a subverter, através da cumplicidade com os particulares e dos seus preconceitos anti-sociais, uma das principais funções do Estado – a defesa do interesse geral – cuja amplitude e equidade de exigências era, obviamente, mais facilmente cumprida e salvaguardada pelo serviço público do que pela iniciativa privada; disso eram exemplos, a moeda, os correios, as vias de comunicação, etc.²⁰⁸ Ora é em nome desse interesse geral, sobretudo nas actividades de grande escala (como a administração da justiça, a organização militar, o sistema financeiro, os recursos económicos do solo e do subsolo, os transportes marítimos, as seguradoras, as grandes fábricas siderúrgicas, as docas marítimas, os grandes estaleiros de construção, as grandes empresas regionais de drenagem, de irrigação e de secagem, de repovoamento da flora, de limpeza dos rios, de canalização das ribeiras etc.) que os privados eram incapazes de zelar devidamente, que Malon propõe uma série de medidas nacionalizadoras, com especial pertinência e prioridade sobre os monopólios que controlam as principais instituições de crédito, os caminhos-de-ferro, as minas e os canais, dos quais o Estado se devia apropriar – como já acontecia na Bélgica e na Alemanha e estava em curso na Suíça e na Áustria-Hungria – sob pena de ficar

²⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 266.

²⁰⁶ Id., *PHTPS*, p. 283; id., *SIII. RPMP*, p. 266.

²⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 284.

²⁰⁸ Id., *SIII. RPMP*, pp. 267-68.

refém da plutocracia²⁰⁹. Além disso, sublinha Malon, não havia razão para o Estado ter intermediários para prestar um serviço público. Era onerar a maioria a favor de uma minoria que não deixaria de usar esses serviços para se tornar mais rica e os seus utentes cada vez mais pobres. Mas esta conversão gradual dos monopólios e das concentrações capitalistas em serviço público (nacional e comunal) – como Malon defendeu²¹⁰ – não implicava, necessariamente, a sua exploração directa pelo Estado. Malon, perante os defeitos que verificava nos monopólios do Estado, achava preferível que esses meios de riqueza fossem entregues a *régies* cooperativas, sob a forma de arrendamento, pois em sua opinião, contribuiriam mais e melhor do que o Estado para salvaguardar a dignidade do trabalho e a independência, segurança e bem-estar dos trabalhadores (sem que nenhuma liberdade fosse posta em perigo), facilitar a gradual substituição do Estado capitalista pelo Estado socialista e promover um novo ordenamento político, trans-burguês e federalista²¹¹.

Em coerência com este desiderato mas também com o seu anelo pela descentralização, Malon generaliza este princípio da socialização dos factores de riqueza de interesse nacional à Comuna (ou associação local), que fora excessivamente sacrificada pela Monarquia e pela Burguesia. Ainda que nem a comuna política nem a social existissem em França, considerava urgente a sua criação, por várias razões: os socialistas sabiam que era, sobretudo, na conquista eleitoral dos municípios que tinham obtido resultados mais apreciáveis²¹²; sabiam que era, sobretudo, através da comuna que tinham tido, até então, oportunidade de combater as iniquidades burguesas e que o fortalecimento das comunas – como já assinalara Blanqui – devolveria aos operários uma qualidade de vida que as cidades (com os seus bairros periféricos, fétidos e sujos e a sua miséria, crimes e vícios) lhes tinham tirado. Por isso, se o combate aos monopólios e à agiotagem pelo Estado lhe agradava, mais ainda era do seu agrado que essa tarefa fosse

²⁰⁹ Id., *PHTPS*, pp. 277, 282-286. Malon discorre amplamente sobre o papel do Estado e das companhias no estabelecimento dos caminhos-de-ferro, sobre os danos sociais da sua exploração privada e, consequentemente, a legitimidade da sua socialização como «uma aspiração justa e uma necessidade económica do futuro» (id., *S/III. RPMP*, pp. 270-303); sobre a alienação das minas aos privados, sobre os prejuízos públicos e sociais desta concessão – por exemplo em matéria de acidentes, salários e de uma equitativa distribuição da energia – e a necessidade do Estado as retomar (*ibid.*, pp. 303-345); e ainda sobre a necessidade do Estado excluir, do sector privado, a propriedade e gestão das comunicações telegráficas, a drenagem, a irrigação, a gestão de florestas, a higiene social e organização médica, a vigilância da costa marítima, os serviços de cabotagem, os asilos de alienados, as colónias penitenciárias, os hospícios, a estatística, os seguros gerais de todo o género, a gestão de agências comerciais centrais, os entrepostos nacionais, etc.

²¹⁰ Id., *S/III. RPMP*, p. 254.

²¹¹ Id., *PHTPS*, p. 171.

²¹² Id., *ibid.*, p. 289

entregue à comuna, que desejava ver transformada «numa potência económica, num centro político, num foco literário e artístico, ao mesmo tempo que num poderoso organismo económico, em resumo, no centro da vida social futura»²¹³. Nesse sentido propõe que seja posto fim às monstruosas desigualdades das distribuições comunais (como já tinham tentado fazer Gambetta e Floquet, entre outros); que se erradique o velho direito municipal burguês; que a Comuna chame a si, sob monopólio, os serviços de iluminação (gás e electricidade) e os transportes colectivos (sobre os quais discorre amplamente); que aumente a sua área dominial (terras, casas e estabelecimentos diversos), primeiro passo em direcção à propriedade comunal com o objectivo de permitir à municipalidade activar a vida económica, criar recursos e recorrer, minimamente, aos impostos; que construa casas-modelo – respondendo às necessidades da procura, da higiene e da municipalização progressiva dos serviços de habitação – assim como edifícios públicos; que construa ruas, caminhos e quaisquer outras vias; que crie fábricas e oficinas para os serviços municipalizados e para a navegação fluvial; que assegure o crédito comunal (sucursal do banco central); que aprovisione os géneros alimentícios básicos; que crie escolas de aprendizagem e cuide da instrução geral de todas as crianças da Comuna, até ao grau de instrução dependente da região; que forneça refeições e material escolar gratuitos a todos os alunos; que chame a si a segurança pública através de uma polícia municipal e companhias de socorros contra incêndios, inundações, etc.; que forneça arbitragem comunal grátis, levada a cabo por árbitros eleitos por sufrágio universal quanto a diferendos civis e comerciais, assim como a todos os diferendos que não fossem do foro policial; que vigie a qualidade de construção e higiene dos bairros operários; que estabeleça «grandes armazéns» sob a vigilância do Estado (para salvaguarda do preço justo), como já preconizara Fourier (devido ao parasitismo do comércio anárquico e à invasão dos grandes armazéns que, sobre as ruínas dos pequenos e médios comerciantes, tendiam a monopolizar o comércio e a proporcionar benefícios desproporcionados a alguns especuladores); que estabeleça mercados públicos e serviços de aprovisionamento dos produtos de primeira necessidade (sob forma distributiva), que seriam um factor dissuasor da especulação de bens e como que um prolongamento dos «armazéns gerais»; que tome medidas para assegurar a saúde pública; que estabeleça serviços de socorros em quantidade suficiente para os cuidados primários a dar às vítimas de acidentes súbitos ou males subtis; que

²¹³ Id., *S/III. RPMP*, p. 351.

exerça um severo serviço de inspecção sobre oficinas e habitações; que estabeleça laboratórios municipais para a análise dos alimentos; que crie dispensários médicos e farmacêuticos, assim como asilos e hospitais para os mais carenciados; que fomente e salvguarde a higiene, salubridade e protecção do seus habitantes, através de um grande serviço médico e farmacêutico gratuitos para os indigentes e tarifas moderadas para o conjunto dos utentes; que crie um serviço da estatística geral, relativo à sua produção, consumo, trocas, desenvolvimento da riqueza, saúde pública, nascimentos, casamentos, mortes, etc.; que disponha de uma bolsa de trabalho e de uma bolsa de comércio com afixação de indicações gerais sobre a oferta e procura de trabalho ou de produtos da comuna ou de fora dela; que promova exposições industriais e artísticas permanentes, conferências publicas, formação de círculos literários, filosóficos e sociedades artísticas assim como a realização de espectáculos de teatro e concertos (os primeiros quase gratuitos, os segundos gratuitos); enfim, que estabeleça museus científicos, artísticos, jardins botânicos e zoológicos e promova as artes, ofícios e diversões²¹⁴. Mas toda esta apropriação comunal de bens e serviços não tinha uma finalidade, meramente, utilitarista. Malon pretendia que ela constituísse «um todo de vida filosófico, político, económico e artístico»²¹⁵; e não era uma utopia, pois – do seu ponto de vista – já se estava a realizar, ainda que gradualmente, na Bélgica (Bruxelas tinha *régis* comunais para o gás, as águas e os transportes), em Inglaterra (mais de 200 vilas iam entrar na via das *régis* comunais) e nos E. U. A.²¹⁶.

7.5. Reformas políticas

Segundo Malon, no sistema político actual pede-se aos representantes da vontade popular – que carecem de competências especiais – que resolvam os problemas de administração das coisas e da governação dos homens. Este inconveniente (que as constituições burguesas e republicanas persistem em manter) evitar-se-iam – em sua opinião – se se separasse a *política* pura (através de uma *Câmara política*) da *economia social* (através de uma *Câmara económica*) tendo cada uma delas representação própria²¹⁷. A *Câmara política*, do seu ponto de vista, deveria ser eleita por sufrágio universal²¹⁸ e teria a seu cargo «a direcção da

²¹⁴ Id., *ibid.*, pp. 351-433; e ainda, em síntese, Id., *PHTPS*, pp. 290 e 293-296.

²¹⁵ Id., *PHTPS*, p. 293.

²¹⁶ Id., *ibid.*, p. 289.

²¹⁷ Id., *SIII. HTTG*, p. 391; id., *PHTPS*, p. 300.

²¹⁸ Id., *PHTPS*, p. 300; id., *SIII. HTTG*, p. 391.

administração propriamente dita, da política estrangeira, da educação, dos cultos, das belas-artistas, das festas públicas, da justiça, da polícia, etc.»²¹⁹; em concreto, caber-lhe-ia, entre outras obrigações, assegurar, constitucional e legalmente, a liberdade de imprensa, de reunião e de associação; a reformulação dos códigos; a abolição do orçamento dos cultos e a separação das Igrejas do Estado; a organização de festas cívicas, públicas e periódicas (em substituição das festas religiosas); a gratuidade da justiça, e o estabelecimento de garantias mais amplas para os acusados; o desenvolvimento da justiça arbitral, consular e corporativa; a reforma do sistema penitenciário e a substituição das colónias penitenciárias por outras, sobretudo, agrícolas; a universalização da instrução geral e profissional, com total participação do Estado nas despesas escolares dos alunos; a participação na eleição de um conselho internacional de arbitragem para julgar, soberanamente, conflitos e diferendos entre nações, assim como para preparar a Federação internacional; a substituição dos exércitos permanentes por milícias nacionais (perdendo estas o seu carácter militar à medida que aumentasse a generalização da arbitragem); e a abolição das ordens privilegiadas e da venalidade dos cargos²²⁰. Quanto à *Câmara económica*, (que pressupunha uma organização corporativa obrigatória), mais numerosa e mais importante, deveria ser o produto de eleições profissionais, de modo a representar, o mais fielmente possível, os produtores e os trabalhadores de todas as categorias²²¹. Esta Câmara económica podia, ainda, dividir-se em três secções: a dos *interesses específicos* (agricultura, indústrias agrícolas, pesca, minas, transportes, alimentação, construção civil, indústria de lanifícios, metalurgia, vidraria, cerâmica, produtos químicos, construção, mobiliário, vestuário, alimentação, indústrias de luxo, ciência e pedagogia, belas-artistas, etc.); a dos *interesses comuns* (estatística, seguros, assistência pública, subsistências, crédito, troca, comércio internacional e relações exteriores, vias de comunicação e tarifas, higiene geral, trabalhos públicos, finanças, relações das indústrias, relações do capital com o trabalho, ensino, instituições científicas e artísticas, legislação, administração); e a secção das *aplicações sociais*, cujas atribuições seriam a melhoria e crescimento do domínio do Estado, o crédito às sociedades operárias (agrícolas e industriais), a administração directa ou delegada das minas, dos caminhos-de-ferro, dos canais, dos transportes marítimos, das manufacturas do Estado, dos arsenais, dos entrepostos, dos grandes estabelecimentos siderúrgicos e, em geral, a organização

²¹⁹ Id., *ibid.*, p. 302; *SIII. HTTG*, p. 393.

²²⁰ Id., *SIII. HTTG*, pp. 393-394.

²²¹ Id., *PHTPS*, pp. 300-301; *SIII. HTTG*, p. 391.

do trabalho colectivo em todos os meios de produção, transporte e troca; nesta secção se incluíam, ainda, os encorajamentos às invenções e às descobertas, a direcção quer dos seguros e da assistência pública quer dos trabalhos públicos com vista ao melhoramento e embelezamento do território²²².

Mas todas estas reformas políticas se deviam fazer e manter não só dentro do regime republicano – que, para Malon, era a melhor forma política de assegurar a dignidade humana e a única que, até então, tinha proporcionado a emancipação dos povos – mas no quadro de um regime republicano federalista, porque o federalismo, em sua opinião, era a única fórmula de associação política que permitia «combinar o respeito das necessidades regionais particulares e da relativa autonomia dos aglomerados secundários (comunais e outros) com os grandes interesses das nações livremente constituídas», que permitia conjugar esta combinatória com os interesses da suprema Confederação internacional de todos os povos, que salvaguardava e promovia a paz internacional em vez da guerra, que fomentava a organização solidarista da produção (em vez dos antagonismos económicos que favoreciam a iníqua exploração do homem pelo homem e o pauperismo), que ponderava a equitativa repartição das riquezas e universalizava o saber e a cultura moral (contra a ignorância, geradora das desarmonias sociais)²²³. O corolário deste federalismo dos Conselhos das Comunas sociais e acima dos parlamentos económicos e políticos dos Estados, seria, no plano internacional, um *Grande Conselho Anfictiónico*, tão representativo na sua constituição como as repúblicas que dele viessem a fazer parte, tendo como atribuições: «a arbitragem entre os Estados; a legislação internacional do trabalho; a colonização – científica, progressiva e civilizadora; as grandes viagens científicas; as observações meteorológicas, cujo fim é chegar à melhoria dos climas; a estatística do globo; o encorajamento às invenções e descobertas de utilidade internacional; a unificação dos pesos, medidas e moedas; a iniciação pacífica, benfazeja e gradual dos povos menos avançados aos benefícios da civilização socialista; [e] a direcção de exércitos de voluntários mobilizados para os grandes trabalhos de fertilização, melhoramento, e embelezamento do globo»²²⁴; e, como fins últimos dessas atri-

²²² Id., *ibid.*, pp. 301-302; *SIII. HTTG*, pp. 392-393.

²²³ Id., *ibid.*, pp. 297 e 303-304; id., *SIII. HTTG*, p. 398.

²²⁴ Id., *ibid.*, pp. 304-305. Esta ideia era apadrinhada por vários socialistas. Saint-Simon, por exemplo, defendia que ultrapassada a fase papal e militar da Idade Média, os tempos modernos, – tempos da industrialização – deviam procurar reconstruir a unidade mundial em novas bases que passavam, em sua opinião, pela criação de um «grande Parlamento Europeu, de que fariam parte os homens mais eminentes no comércio, na indústria, na magistratura e nas letras, a quem caberia regular, superiormente, “os interesses gerais” dos povos, redigir um “código de moral universal”,

buições, a felicidade do homem na paz, na justiça e na bondade²²⁵. Em abono deste desiderato federalista e pacifista invocou e descreveu, sumariamente, os projectos de paz de Georges Podiebrad, rei da Boémia, apresentado a Luís XI para pacificar a Europa (1464); de Sully, ministro de Henrique IV; de William Penn (*Essai sur la paix presente et future de l'Europe*, 1603); de Éméric Lacroix (*Nouveau Cynée*, 1623); de vários ilustrados – como Morelly (*Basiliade*, 1750), Voltaire, Leibniz, Saint-Pierre, Rousseau e Kant – o projecto de paz da *Association internationale des travailleurs* (fundada em 1864) e, mais recentemente, os contributos que foram dados, neste sentido, por Victor Hugo, Garibaldi, Lemonnier, Frédéric Passy, Hodgson Pratt, John Bright, Goegg, Accolas, Godin, Cremer, Moneta, Thiaudière, Élie Ducommun, Ruconnet, etc., que se auto-proclamaram «cidadãos duma Europa pacífica e federada»²²⁶. Mas Malon retirou destas fontes, ilações que muitas delas não continham: que não haveria paz enquanto não houvesse justiça e que esta não era possível – pelo contrário – pela via do liberalismo económico e político; que se pretendíamos justiça e paz não havia outro modo de as alcançar senão pela substituição do Estado burguês por um outro, republicano, federado com outras Republicas, e alicerçado na liberdade política, na igualdade económica e na fraternidade social²²⁷.

8. Como reformar?

Ora nem as reformas gerais do socialismo integral nem as reformas mais imediatas e urgentes que preconizava Malon me parecem, substancialmente, diferentes das de outras modalidades do socialismo reformista do seu tempo: combate contra a injustiça e a opressão – de que o proletariado em particular e os assalariados em geral eram as maiores vítimas – e um conjunto de medidas com vista à emancipação moral, política, económica e social dos trabalhadores, que passavam pela denúncia da «politização» da Igreja e da sua opção militante ao lado dos privilegiados (e, conseqüentemente, o imperativo de a separar do Estado), pela condenação da moral do egoísmo (própria do liberalismo econó-

dirigir os grandes trabalhos públicos, regulamentar a instrução publica em toda a Europa, manter a liberdade de consciência, ligar todas as partes do globo terrestre entre si e unificar a ciência pela criação de um “corpo científico europeu” (id., *HS*, t. 2^{me}, 1^{re} partie, 1883, p. 14).

²²⁵ Id., *ibid.*, p. 305.

²²⁶ Id., *ibid.*, pp. 209-213; id., *SIII. HTTG*, p. 70, nota 1.

²²⁷ Id., *ibid.*

mico), pela laicização das instituições, pela transformação da instituição familiar numa instituição voluntária, afectiva e laica (e não constrangedora, sagrada e indissolúvel como era), pela transformação e socialização da grande propriedade e dos grandes meios de riqueza (particularmente os monopólios, tendo em vista a abolição futura do salariado), pela criação de um imposto progressivo sobre a riqueza, pela defesa de modalidades de maior participação e representação dos trabalhadores no exercício do poder democrático (que, em última instância, se pretendia descentralizador e federalista), pela salvaguarda do direito ao trabalho, à assistência social, ao seguro e ao sustento digno dos trabalhadores e, por fim, o direito à instrução geral e profissional para todas as crianças. Como se vê, *grosso modo*, não eram tantos estes *fins* que distinguiam as distintas modalidades do socialismo mas, sim, *como* deviam ser alcançados. Como passamos a analisar.

8.1. *A luta de classes*

Ao contrário do que pensava Marx, para Benoît Malon, a *questão social* e política não se resolvia apenas pela luta de classes nem era uma mera questão económica; consequentemente, recusava que fossem um mero reflexo desta²²⁸. Sem dúvida que a luta de classes era importante e depois da sangrenta repressão de Thiers é compreensível que se tenha tornado, para muitos socialistas, a «ideia-mãe do socialismo militante»²²⁹. A insurreição socialista da Comuna de Paris – segundo Malon, que nela participou – foi explicada por Marx «segundo uma filosofia da história impecável» e a sua doutrina marcou, de forma indelével, não só a nova fase do socialismo mas converteu-se numa teoria explicativa do devir histórico-social, ao considerar as organizações políticas como mero reflexo concomitante da variação das organizações económicas e os conflitos sociais como meros conflitos de interesses entre os detentores dos meios de produção e os trabalhadores²³⁰. A questão social foi assim reduzida por Marx a uma luta de classes, que depois da Revolução Francesa – que a agudizou e simplificou – se converteu no antagonismo entre a burguesia e a mole imensa dos assalariados; e desse crescente antagonismo, Malon, na pegada de Engels (que invoca) tirou uma lição: que há uma correlação entre o aumento de capital e o aumento de miséria dos trabalhadores²³¹; e que o capital devorará não apenas os trabalhadores

²²⁸ Id., *ibid.*, pp. 138 e 152-154, nota 1.

²²⁹ Id., *ibid.*, pp. 134 e 186.

²³⁰ Id., *ibid.*, pp. 134-135.

²³¹ Id., *ibid.*, p. 136.

mas, progressivamente, até os pequenos comerciantes e os pequenos proprietários, e, no termo da sua evolução, liquidará a massa dos produtores, espoliará a média e pequena burguesia e, simultaneamente, se mostrará incapaz de dirigir as forças produtivas que criou. Mas Malon não tinha dúvidas quanto ao vencedor final deste confronto: o proletariado, «empurrado para a vitória por todas as forças da história e pelas necessidades económicas da produção moderna [que] exigiam a socialização das forças produtivas e a organização comunista da produção e da circulação das riquezas»²³².

Mas a partir daqui, a análise de Malon afasta-se de Marx e Engels. Para Marx, «a salvação dos trabalhadores virá, não de um sentimento cada vez maior do direito e da justiça, mas do agravamento das condições da produção capitalista moderna que terão por fatal conclusão (a menos que se caia na servidão plutocrática) o triunfo do proletariado e a socialização das forças produtivas»²³³; deste ponto de vista, o dever imediato dos proletários militantes e socialistas – que estão na vanguarda do grande exército dos assalariados – deverá ser, segundo o autor do *Capital*, «apelarem ao interesse material imediato, à classe dos explorados, aos antagonismos das situações; depois organizarem-se em partidos de classe, em partidos socialistas distintos, tendo como finalidade imediata combater, no dia-a-dia, a exploração capitalista; e depois, lutar pela conquista dos poderes públicos, quer gradualmente, através de uma série de reformas impostas, quer violentamente, através de uma revolução vitoriosa»²³⁴. Malon reconhece que não pode deixar de admirar esta concepção marxista que nos apresenta «a transformação social como o acume fatal de toda a evolução histórica»²³⁵. Mas – adverte – no desenvolvimento humano entram, para além dos factores económicos sociais, «factores religiosos, filosóficos e políticos [que] têm nele uma parte crescente que, muitas vezes, é preponderante»²³⁶, ou seja, se a explicação do devir socioeconómico e político pela «dinâmica» económica e pela luta de classes era importante, todavia, era redutora, pois há forças que, frequentemente, intervêm nesse devir bem mais decisivas do que aquelas – como eram as forças sentimentais e morais («as mais poderosas de todas», na sua óptica)²³⁷.

²³² Id., *ibid.*, p. 135.

²³³ Apud Id., *ibid.*, p. 137.

²³⁴ Id., *ibid.*

²³⁵ Id., *ibid.*, pp. 137 e 309.

²³⁶ Id., *ibid.*, p. 138.

²³⁷ Id., *ibid.*, Dez anos antes, Malon não tinha esta abertura multifactorial do devir histórico nem o peso relativo dos factores era o mesmo. Efectivamente, para justificar as medidas socialistas que, então, preconizava disse – invocando

E Malon passa à fundamentação das suas divergências estratégicas com Marx. O que, em seu entender, domina a doutrina de Marx «é um fatalismo histórico e económico que parece ser uma aplicação às coisas industriais do cálculo das probabilidades» de Laplace (*Théorie analytique du calcul des probabilités*, 1812) e que Quetelet introduziu na ciência social; por outro lado, a ideia de um determinismo social encontra-se já em Henri-Thomas Buckle (na sua *Histoire de la Civilization en Angleterre*), afirmando mesmo L. Brentano (na *Révue d'économie politique*, Julho de 1800) que a teoria segundo a qual a organização técnica da produção determina a organização económica remontava ao médico inglês Gaskell²³⁸. Poder-se-á dizer que Marx não reivindica (o que é verdade) a descoberta do probabilismo económico, mas exclusivamente as leis da «dinâmica» económica. Mas mesmo com esta restrição, Malon recusa-lhe originalidade. Em sua opinião, a introdução de uma base científica para o socialismo é anterior a Marx²³⁹. Já Saint-Simon a tinha tentado – diz – ao formular, como grande lei da evolução histórico-social, a perpétua alternância de períodos *críticos* e períodos *orgânicos* (que Spencer traduzirá por períodos de *dissociação* e de *integração*) e Fourier não só previu a órbita que o capitalismo iria percorrer mas o seu aniquilamento futuro, pelos excessos da feudalidade industrial²⁴⁰. Em sua opinião estão já, nestes ditos «socialistas utópicos», «os fundamentos do socialismo científico»²⁴¹. Se bem entendo Malon, este pretende mostrar que os alegados contributos inovadores de Marx para o socialismo – a explicação «científica» da ordem económica, social e política e a luta de classes como motor da história – ou já tivera (no primeiro caso) precedentes (inclusive nos chamados «socialistas utópicos») ou, no segundo caso, explicava de mais. Em qualquer caso, ou não era nova ou era insuficiente. Como justifica, então, Malon o apreço que parece ter por Marx, a quem considerava o mais importante pensador do socialismo moderno? Creio que esse apreço se deve ao facto de Marx ter formulado quer uma teoria realista e histórica

a autoridade de Marx, Engles e Lassalle – que se limitara a «procurar no estudo dos desenvolvimentos históricos e económicos da humanidade o que havia de bem e mal fundamentado nas reivindicações socialistas» e verificara que «a história é dominada pela luta de classes» (a que os trabalhadores porão fim através de uma organização social da produção e da circulação, e pela equidade na repartição das riquezas) (id., *HS*, t. 1^{er}, 1882, p. 23).

²³⁸ Id., *ibid.*, pp. 139-140.

²³⁹ Id., *ibid.*, p. 140. Malon diz mesmo que as ideias de Marx tinham já sido formuladas, ainda que não de forma sistemática, por Rodbertus, em 1840 (in *HS*, t. 3^{me}, 1884, pp. 949-958).

²⁴⁰ Id., *HS*, t. 2^{me}, 1^{ère} partie, 1883, pp. 14, 21 e 91-111. Sobre a aplicação de um método científico às instituições sociais e aos factos sociais por Saint-Simon e sobre a tentativa de Fourier fundar a ciência social sobre uma teoria matemática, geométrica do universo e dos seus habitantes, ver Hubert Bourgin, *op. cit.*, pp. 52-53 e 55.

²⁴¹ Id., *PHTPS*, pp. 140-141. Sobre a «cientificidade» do saint-simonismo ver Émile Durkheim, *op. cit.*, pp. 125 e ss.

que serviu com notável oportunidade os interesses do proletariado pós-Thiers e mostrou-se uma cabal explicação da insurreição socialista de 1870, quer em ter dado, ao socialismo, «uma base de bronze, estabelecendo que a concentração de capitais, as aglomerações de proletários, as crescentes aplicações científicas e mecânicas, a divisão do trabalho, todo este conjunto que constitui a grande indústria ou a produção capitalista, têm por fim fatal a socialização das forças produtivas e uma organização solidarista do trabalho»²⁴². A primeira destas razões é reconhecida pelo próprio Malon; a segunda descreve-a, mas não a subscreve. Mas não subscrevendo a «fatal» conexão causal que Marx estabelece entre as premissas e a conclusão, não deixou de dizer que só o socialismo moderno, ou seja, o que entrara na «via científica» era capaz de por fim às iniquidades, guerras, antagonismos de classe e de raça²⁴³. Melhor dizendo: Malon, ainda que reconhecendo que a história nos ensina que as probabilidades históricas são muitas vezes desmentidas por regressões súbitas de incalculáveis desastres, parece-lhe, todavia, não ter dúvidas – perante o estudo geral da evolução humana – que o colectivismo sucederá, inevitavelmente, ao capitalismo dada a «miséria moral, os terrores belicistas, o mal-estar agrícola e comercial, não menos profundo e não menos intolerável que o mal-estar industrial, os absurdos de todo o género, as iniquidades e espoliações do mundo económico, as servidões e as dores do mundo familiar» em que é pródigo²⁴⁴. O que quer dizer que se Malon rejeitava a unilateralidade de factores que Marx invocava para explicar as transformações sociais, aceitava, contudo, que as circunstâncias exigiam, «inevitavelmente», a substituição do capitalismo pelo colectivismo. Causalidade que se ajustava mal à sua crítica à cientificidade do marxismo.

Todavia, Marx esqueceu – segundo Malon (que, a propósito, invoca os argumentos de Georges Renard, nos seus *Études sur la France Contemporaine*) – que as forças históricas de que fala são também *ideias*, e que se explicam, maravilhosamente, o passado, é difícil e errado projectar esse passado no futuro e querer regular o que será pelo que foi, pois «a evolução natural das sociedades não é fatalmente progressista; há sempre, como dizia Fourier, várias saídas possíveis para uma dada situação»²⁴⁵, o que implicava não só a exigência do voluntarismo como mostrava que a evolução social não era tão simples como criam os marxistas, pois

²⁴² Id., *ibid.*, p. 142.

²⁴³ Id., *HS*, t. 1^{er}, 1882, p. 11.

²⁴⁴ Id., *SIII. HTTG*, p. 81.

²⁴⁵ Id., *PHTPS*, p. 142.

nela inter-agiam múltiplos factores e de natureza distinta (económicos, religiosos, filosóficos, políticos, sentimentais e estéticos, entre outros)²⁴⁶. E Malon dá-nos exemplos de factos não económicos que revolucionaram as nações: a conquista muçulmana (que teve origens meramente religiosas); a ruína da Espanha (devida inicialmente à expulsão dos Mouros, ou seja, a factos religiosos e políticos); a anexação de Portugal a Espanha (facto meramente político); a revogação do *Édito de Nantes* (1683) – facto *religioso* que assinalou a morte da recém-nascida indústria francesa e teve, como efeito, em contrapartida, o fortalecimento da Holanda e da Inglaterra; a intervenção da França na Guerra dos Sete Anos (facto meramente político que levou à perda do seu império colonial); a anexação passageira da Holanda à França (por razões meramente políticas) que fez com que aquela perdesse as suas melhores colónias²⁴⁷. E de todas estas lutas religiosas e políticas nasceu o imenso império inglês! Enfim, Malon, sem subscrever por inteiro a tese de Comte de que a evolução intelectual foi sempre o princípio dirigente da evolução humana, reconhecia, contudo (invocando, a propósito, Guyau), que ela tinha muito de verdadeiro²⁴⁸.

Mas pelo facto de Malon ser contra um socialismo, meramente, economicista não se induza que era, em contraponto, prosélito de um socialismo meramente espiritualista. Malon é, sim, contra qualquer monismo e se mostra admiração (não adesão) pelo materialismo de Marx é por lhe reconhecer a virtude de ter dado «consciência aos proletários dos seus interesses de classe, e fazer desses interesses os mobiles dos seus esforços, na luta pela [sua] emancipação»²⁴⁹. Mas embora os interesses de classe sejam os mais relevantes para o operariado e, frequentemente, conceitos como Justiça, Direito, Liberdade, Igualdade e Fraternidade sejam vistos por ele como «blagues» burguesas para os dissuadir da violência organizada, a verdade é que, para Benoît Malon, os mobiles da acção social não se esgotam nos interesses de classe nem aqueles princípios são meras palavras²⁵⁰. É verdade que Malon reconhece que «a iniquidade económica» é a mais gritante das iniquidades, mas adverte que não é a única iniquidade a combater (há também as iniquidades sociais e morais); por isso o socialismo integral deve combater não apenas a exploração do homem pelo homem mas todas as opressões, injustiças e iniquidades

²⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 143.

²⁴⁷ Id., *ibid.*, pp. 143-144.

²⁴⁸ Id., *ibid.*, pp. 144-45.

²⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 147.

²⁵⁰ Id., *ibid.*, pp. 148-149.

religiosas, familiares, políticas, enfim, todos os egoísmos e sofrimentos evitáveis, fazer sua a «dor universal» e combatê-la por todos os modos²⁵¹; donde decorre – e Malon subscreve, explicitamente esta conclusão – que o socialismo deve reunir, sob a sua bandeira, não apenas o proletariado e os assalariados em geral «mas todos os sofrendores e todos os esperançados» (mas não movidos, prioritariamente, por vantagens materiais ou vantagens de classe, pois nem umas nem outras são suficientes para mobilizar as massas para o combate contra as velhas opressões e as injustiças seculares)²⁵². Mas se a iniquidade económica não era o único factor de sofrimento humano, mas há outros (ainda que seja o mais importante para os assalariados), o socialismo devia combater todos. Aparentemente daqui decorria que todos os que sofrem deviam acolher-se sob a bandeira do socialismo; a ser assim, até nele teriam lugar os seus inimigos, pois «a dor» de que fala Malon é muito relativa e uma coisa é a «dor» que decorre da carência de satisfação das necessidades básicas da vida, outra coisa é a «dor» que decorre de carências subjectivas ou de bens supérfluos. Malon pressupõe que ambas são importantes e, por isso, o socialismo devia atacar, em todas as frentes e por todos os modos ao seu alcance, a «dor universal». Mas Malon introduz aqui uma ressalva. Se o sofrimento é universal (até catártico) e assume modalidades diversas, a verdade é que o único que está ao nosso alcance evitar e erradicar é o sofrimento material; e como este é, fundamentalmente, resultado das iniquidades económicas praticadas pelo capitalistas e as suas principais vítimas são os assalariados, as medidas imediatas a tomar por qualquer programa socialista deviam ser de ordem económica e política, ou seja, por um lado, a socialização gradual das riquezas e dos principais meios de produção e, por outro, a reorganização social do trabalho e abolição do salariedade²⁵³. E aqui volta Malon a reencontrar-se com Marx: os assalariados como as principais vítimas da ordem social e económica dominantes, e a precedência que há que reconhecer à sua luta sobre as demais. Mas se Malon compreendia que os assalariados privilegiassem esta ordem de precedências, não aceitava, contudo, que essa luta fosse levada a cabo, exclusivamente, pela vanguarda operária (e por

²⁵¹ Id., *ibid.*

²⁵² Id., *ibid.*, pp. 149-150. Segundo Gustave Rouanet («Le matérialisme économique de Marx», in *Révue Socialiste*, 15. XII, 1887) – citado por Malon – o «interesse de classe», «único invocado pelo socialismo de Marx», assenta num facto social relativo, dado que não o podemos transportar, pura e simplesmente, da teoria aos factos, pois nos indivíduos está subordinado a um conjunto de circunstâncias secundárias capazes de o neutralizar; na prática, a solidariedade económica, está subordinada a uma outra que o marxismo menospreza – a noção de dever – que não deriva do interesse de classe (apud *ibid.*, p. 150).

²⁵³ Id., *HS*, 1^{er}, 1882, p. 28.

aqueles que com ela se identificavam), pois a opressão não tinha como vítimas apenas os operários nem se esgotava nas iniquidades económicas. E, em defesa deste seu ponto de vista, Malon advertia que, historicamente, não se conheciam revoluções económicas (a não ser algumas heróicas insurreições sociais sempre vencidas, como as dos camponeses ingleses no século XI, dos camponeses alemães no séc. XVI, dos insurrectos de Junho de 1848, dos comunistas franceses de 1871 e dos cantonalistas espanhóis de 1873²⁵⁴). O seu malogro devia-se, segundo Malon, ao facto do povo não se apaixonar nem deixar mobilizar por interesses puramente económicos, ao contrário do que acontecia com as forças morais e, mais ainda, com as forças sentimentais, que a história ensinava que – mesmo quando incompreensíveis – eram as forças mais irresistíveis e revolucionárias, que nada prevalecia contra elas e que as causas justas ou injustas que abraçavam eram as únicas que triunfavam²⁵⁵. Na interpretação de Malon, esta atitude das massas radicava na natureza humana que só se deixava mobilizar quando a luta era «poetizada», ou seja, motivada por vastos e nobres ideais, por fortes crenças em «causas santas», susceptíveis de suprir o atavismo religioso que há no fundo de cada um de nós, ao qual somos capazes de nos dedicar até ao sacrifício, até ao heroísmo, até à morte²⁵⁶. Prova disso eram as revoluções religiosas (como a cristã e a maometana que deixaram as mais profundas sequelas morais e sociais até hoje conhecidas²⁵⁷), determinadas não pelo que *era* a sociedade (a sua situação económica, por exemplo) mas pelo que *devia ser*²⁵⁸. E mesmo certas revoluções políticas – como a Revolução Francesa de 1789 – só triunfaram porque tiveram uma importância «quase religiosa» para os seus seguidores, movidos pelo fanatismo e por um entusiasmo idealista²⁵⁹. Por isso o socialismo não devia subestimar essas forças ou excluí-las na consecução dos seus fins, empenhando-se em todos os combates morais e sociais pelo melhoramento das condições e das relações humanas, ou seja, nas reformas familiares e educativas, nas reivindicações civis e

²⁵⁴ Id., *PHTPS*, p. 151.

²⁵⁵ Id., *ibid.*, pp. 138, 151 e 184-185.

²⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 186.

²⁵⁷ Id., *ibid.*, pp. 150-151.

²⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 150. Malon faz aqui uma dissociação indevida. É óbvio que qualquer doutrina de mudança, no plano social, económico, moral e político, é da ordem do dever-ser; mas este só é (ou não) mobilizador relativamente ao que é. Em última instância é a situação existente que determina a nossa adesão (ou não) à mudança; e tanto assim é que muitos projectos de mudança, só por si, não têm adesão ou têm-na em situação de desespero. Não se diga, pois, que é o dever que nos mobiliza para a mudança; são, sim – e nisto creio que Malon tem razão – as crenças e os sentimentos, mas relativamente a um estado de vida pré-existente a elas com o qual são contrastadas.

²⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 151.

políticas, na luta pela emancipação gradual da mulher, nas elaborações filosóficas, nos progressos científicos, na refundação da consciência, na humanização da arte, no adoçamento dos costumes, etc.²⁶⁰ Quanto às reformas económicas resumia-as numa fórmula que embora ele mesmo reconhecesse que não era «a mais científica», atribuiu-lhe o mérito de ser mais prática, mais abrangente e capaz de satisfazer os mais impacientes: «organizar a produção e a repartição das riquezas de modo a que seja assegurado a todos os seres humanos um modo de vida digno: aos válidos pelo trabalho e aos inválidos pela solidariedade social»²⁶¹. Deste modo, o socialismo que aparecia, inicialmente, como uma mera questão económica era alçado a *questão humana*, mobilizando cidadãos que, de outro modo, não alinhariam nas suas fileiras²⁶².

8.2. *Pela revolução ou pela evolução?*

Esta questão, que foi objecto de uma reflexão recorrente em Malon²⁶³, tem subjacente, duas outras: a «cientificidade» das ciências sociais e o próprio conceito de revolução. Ciência implica previsão. Ora, para Marx, o materialismo histórico era uma ciência, porque permitia explicar e prever o devir histórico pelo antagonismo de classes sociais; outros partilhavam do mesmo ponto de vista quanto à possível previsibilidade do futuro da evolução social – como Schaeffle, Letourneau, César de Paepe, Georges Renard, Henri Brissac, Karl Kautsky, Eugène Fournière, Frédéric Tufferd, entre outros²⁶⁴. Esta tentação pró-naturalista nas ciências sociais não era nova. Segundo Malon, antes de Max, já tinham incorrido nela Laplace, Quetelet e Gaskell. Mas Malon punha reservas a este pró-naturalismo social, porque a história ainda que se possa explicar, racionalmente, os seus factores mais determinantes – os morais e religiosos – escapam à racionalidade, ou seja, são muitas vezes imprevisíveis²⁶⁵. Por isso Malon, com prudência e sabedoria, diz que não sabe nem se sabe o que vai acontecer amanhã²⁶⁶. E aí reside, nessa imprevisibilidade, a precariedade do «socialismo científico».

²⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 152.

²⁶¹ Id., *S/III. RPMP*, p. 119.

²⁶² Id., *PHTPS*, p. 152.

²⁶³ Steven K. Vincent, *op. cit.*, pp. 105-108, onde se pode verificar que Malon nunca teve uma posição inequívoca sobre este meio de mudança do *status quo* social.

²⁶⁴ Benoît Malon, *PHTPS*, pp. 309-310.

²⁶⁵ Id., *PHTPS*, p. 137.

²⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 166. Malon opta pela atitude que mais tarde irá tomar Émile Durkheim que, invocando as dificuldades da indução dos factos sociais (devida à ignorância que tínhamos das complexas variáveis neles intervenientes) e, con-

Mas se a refutação da cientificidade do socialismo de Marx lhe retirava o fascínio da inevitabilidade, não era menos problemático o recurso à revolução que preconizava. As revoluções, aparentemente, resolviam crises. Mas, em rigor, antes de acontecerem não é possível antecipar e controlar as suas vantagens e inconvenientes. O que significa que aqueles que as fazem podem, também, ser suas vítimas. Por isso Malon é avesso às revoluções, contra as quais invoca diversas razões: em primeiro lugar, «não devemos esquecer que, como todas as coisas, os métodos políticos, sejam maus ou bons em si mesmos, sofrem as influências do tempo e do meio, ou seja, das circunstâncias do momento»²⁶⁷, que o mesmo é dizer que a aplicação dos programas dos Partidos republicano-socialistas devem ter em conta as tradições de cada povo, o seu grau de desenvolvimento e o seu temperamento, enfim, as suas idiossincrasias. E Malon, a título de exemplo do que acabamos de dizer, refere a actuação diferenciada dos operários socialistas franceses, belgas, ingleses e espanhóis; os primeiros, para romper com o antigo idealismo e satisfazer os seus anseios políticos, mostraram-se incapazes de recorrer a reformas «sérias» e enveredaram pela revolução; os segundos, mais confiantes no esforço individual, sumamente práticos e associativistas, enveredaram por reformas legais, mais exactamente, pelo cooperativismo, do qual eram a vanguarda europeia; os terceiros, «veteranos da associação operária», que tinham nas *Trade Unions* um modelo de resistência aos abusos do patronato (imitado em toda a parte), só adoptaram o socialismo quando verificaram que o seu modelo de associação corporativo era insuficiente para lutar, eficazmente, contra a exploração do capital; por fim os operários espanhóis, excepto uma minoria marxista, devido à dominação monárquico-clerical, temiam o Estado e opunham-lhe formas de resistência colectivistas-anarquistas que, na realidade, eram mais formas radicais de um «comunismo federativo»²⁶⁸. Um segundo argumento de Malon contra as revoluções era o alargamento da base operária de contestação social, a sua dimensão cada vez mais internacionalista e as vitórias eleitorais de alguns partidos socialistas da Europa (França), factos que não só tornavam aquela estratégia de rotura indesejável (devido aos efeitos imprevistos e incontroláveis dela decorrentes) mas que mostravam a capacidade do operariado

sequentemente, a precaridade dos seus resultados para explicar e prever os fenómenos sociais, negou a possibilidade do «socialismo científico» (Durkheim, *op. cit.*, p. 36).

²⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 166.

²⁶⁸ Id., *ibid.*, pp. 161-162. Uma síntese precisa das vantagens e insuficiência das *Trade-unions* inglesas é exposta por Malon na sua *Histoire du Socialisme* (t. 3^{me}, 1884, pp. 874-875).

disputar o poder pelo sufrágio universal, conquistá-lo e modificá-lo em conformidade com as suas reivindicações²⁶⁹; em terceiro lugar, os actos revolucionários faziam sempre inúmeras vítimas e muitas delas inocentes, sendo seguidos «duma terrível crise de transição, dum período de miséria geral, durante o qual toda a gente sofria e que pelos desencorajamentos, os apertos que suscitava, eram favoráveis a reacções inexoráveis»²⁷⁰; em quinto lugar, como mostrou Delon, com sobejos exemplos, na *Révue socialiste* (Março de 1892) «as revoluções não dependem dos revolucionários, mas do obstáculo oposto pelas formas rígidas do passado à evolução natural da sociedade»²⁷¹; ou seja, «os verdadeiros fatores das revoluções são os conservadores ininteligentes, porque opondo-se à eclosão das necessidades históricas, desencadeiam a reacção brutal de todos os entraves açaimados»²⁷²; em sexto lugar, «[a revolução] não é eficazmente possível senão em certos momentos de crise, bastante raros na história dos povos, enquanto a intervenção reformista é sempre oportuna»²⁷³; finalmente, Malon era da opinião que não era necessário recorrer à violência porque a transformação social, rumo ao socialismo, não só era oportuna e possível, mas *inevitável*²⁷⁴. Destes argumentos concluiu Malon – como tanto outros socialistas antes dele (e Owen pode ser um exemplo, entre tantos) que a situação política e social existente era mais favorável a tentativas reformistas do que à acção directa e violenta; daí a sua divisa – *saibamos ser revolucionários quando as circunstâncias o exigem, mas sejamos reformistas sempre*²⁷⁵. É o que têm feito, segundo diz, e em conformidade com a realidade históricas, os partidos socialistas europeus, salvo o alemão. Até uma fracção do Partido Republicano Português – sublinha – aderiu a este socialismo integral, ao contrário do Partido Socialista português que, apesar do admirável rigor científico do seu programa e da sua ortodoxia marxista (como fez questão de assinalar numa anterior), acabará por cair numa crise irremediável caso não enverede pela via reformista. Em suma: eram fáceis de constatar as vantagens da estratégia reformista: o operariado, devido ao seu número avultado, podia já, pelo sufrágio universal, disputar o poder, conquistá-lo e «modificar legalmente o

²⁶⁹ Id., *ibid.*, pp. 167-168.

²⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 167.

²⁷¹ Apud Id., *ibid.*, pp. 168-169.

²⁷² Apud Id., *ibid.*, p. 169.

²⁷³ Id., *ibid.*, p. 167.

²⁷⁴ Id., *SIII. HTTG*, p. 52.

²⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 167. Esta frase explica porque Malon disse ao seu amigo Fournière (em carta de 3 de Janeiro de 1882) que era, simultaneamente, «evolucionista e revolucionarista» (apud K. Steven Vincent, *op. cit.*, pp. 105 e 106).

organismo governamental sem recorrer à acção revolucionária»; evitavam-se não só as vítimas inocentes que caíam com a revolução e as injustiças que durante ela sempre se cometiam, como se evitava o período de transição subsequente que, em geral, era sempre um período de crise e miséria geral, durante o qual toda a gente sofria; os trabalhadores, por via de reformas, conseguiam certos benefícios (sem prejuízo das futuras mudanças integrais) que os aliviavam dos efeitos nefastos da engrenagem industrial e da exploração capitalista que, de outro modo, só se poderiam alcançar depois duma hipotética revolução ou do colapso fatal do sistema capitalista, que, durante um tempo indeterminado, continuaria a espoliar a pequena burguesia e a matar à fome o proletariado. Ora, para Malon, valiam mais os benefícios destas reformas pontuais e imediatas do que os benefícios de uma incerta revolução que não dependia de nós²⁷⁶. O que não quer dizer que, em caso algum, a recusasse. Caso estas reformas não fossem possíveis pela paz, não havia outra saída que não fosse o recurso à violência – que achava legítima em nome da justiça e da humanidade²⁷⁷.

9. Que prioridades na consecução das reformas?

Expostas as reformas gerais propostas pelo socialismo integral, assim como as que considerava mais urgentes e imediatas; justificada a sua rejeição da luta de classes e da via revolucionária para as alcançar – optando em contrapartida pela via evolucionista e reformista – resta-nos saber que prioridades Malon fixou para as reformas que propõe. O combate às iniquidades económicas? Às transformações da família? Da propriedade? Às reformas do Estado? À legislação laboral e à assistência social dos trabalhadores? Ao combate à agiotagem e aos monopólios? À defesa da descentralização? Do cooperativismo? Às reformas políticas e religiosas? Sejam quais forem as prioridades eleitas, sabemos que nenhuma delas deve ser levada a cabo, a não ser excepcionalmente, pela via revolucionária ou pela luta de classes. Por outro lado, a aplicação das reformas devem ter em conta as idiossincrasias dos povos, as suas tradições, o seu temperamento. Postas estas reservas e condicionalismos, o critério a ter em conta na definição das prioridades de reformas será a evolução social que, do ponto de vista de Malon, não é, exclusiva e unilateralmente, economicista nem idealista. Dá-se até o caso de que

²⁷⁶ Benoît Malon, *PHTPS*, p. 168.

²⁷⁷ Id., *SIII. HTTG*, p. 402.

essa evolução social tem sido, historicamente, determinada mais por revoluções *religiosas* (como o Cristianismo e o Maometismo) ou *quase religiosas* (como a Revolução Francesa de 1789) do que por quaisquer outras. Ou seja, essa evolução social tem sido determinada mais por sentimentos e crenças do que por razões e argumentos. Assim sendo, a ilação a tirar é que as reformas prioritárias deviam ir para a religião (e instituições a ela ligadas, como a família, por exemplo), para a moral e para a política e levadas a cabo não pelo proletariado mas pelo Estado; e, subsidiariamente, para as reformas económicas (legislação laboral, assistência social aos trabalhadores, estrangulamento dos monopólios privados, imposto progressivo sobre os rendimentos e sobrecarga no imposto sucessório); reformas a realizar não pela violência interclassista ou revolucionária, mas pelo jogo democrático e eleitoral. Mas como cada nação é um «caso», o socialismo integral, na sua aplicação a Portugal, por exemplo – dado o peso da tradição, o analfabetismo e incultura do povo, e o peso social e a promiscuidade entre a religião católica e o caciquismo – devia começar por reformar a Igreja Católica (separação do Estado das Igrejas), pela laicização do Estado e das instituições públicas, pela abolição dos privilégios hereditários, pela atribuição dos mesmos direitos fundamentais a todos os cidadãos, pela prudência e limitações ao alargamento e direito ao sufrágio universal, pela salvaguarda do direito ao trabalho e fixação das condições do seu exercício, pela assistência aos trabalhadores, pelo imposto progressivo sobre os mais ricos, por reajustamentos na contribuição predial, etc., mas renunciar, também, – ainda que, temporariamente, quer à descentralização e ao municipalismo (para evitar o regresso do caciquismo) quer à nacionalização dos monopólios (pela alegada incapacidade do povo em se constituir, associativamente, e em gerir *régis* cooperativas).

10. Conclusão

Não são os fins do socialismo integral que suscitam críticas; aceitáveis ou não, são um contraposto aos excessos do capitalismo e à opressão e sofrimento que dele derivam para os assalariados em geral e para o proletariado em particular. Já o mesmo não se pode dizer quanto às estratégias para as minorar e quanto à amplitude daquelas a que se destinam. Se a iniquidade económica – que alegadamente se deve ao capitalismo – é, também, para Malon, a mais violenta das opressões que pode atingir os homens, parece aceitável que a luta de classes

seja a estratégia privilegiada por estes. Como é aceitável – opinião que Malon não subscreve – que recusem partilhar a sua luta com os seus «carrascos» ou os «indiferentes» sob o pretexto de que, por qualquer razão (mas não pelas iniquidades económicas do capitalismo), também sofrem, também se sentem oprimidos (por razões morais, por exemplo, para Malon, bem mais importantes que as económicas, porque estas, em última instância, são do domínio do *dever-ser...*). Malon ao considerar a opressão económica um caso particular da «dor universal», subjectiva um problema objectivo, e faz depender este da solução daquele. E como a dor universal não é sofrimento apenas de alguns mas de todos (ainda que mais de uns que de outros) não é pela luta entre classes nem por uma revolução (que vira uns contra outros) que essa dor se abate, mas com *reformas e colaboração* de todos. Mas aqui se mostra a fragilidade do socialismo integral. O que legitima as reformas? E porque hão-de *todos* nelas colaborar? A legitimidade das reformas vem das próprias normas e instituições políticas que fez a burguesia para se apoderar e manter no Poder, ou seja, da democracia. Mas porque há-de a burguesia continuar a submeter-se a essas normas e instituições a partir do momento que a prejudicam? Porque a «vontade geral» geral assim o quer? Mas desde quando a vontade geral é um axioma ou um dogma que vincula os que *ontem* a subscreveram? Porque há-de a burguesia submeter-se a um «jogo» (ainda que democrático), onde sabe que estará sempre condenada a perder se os assalariados forem a «vontade geral»? E se estes continuarem a ser a «vontade geral» e aqueles a perderem (como, inevitavelmente, acontecerá, a não ser que se proletarizem...) que interesse pode haver num «jogo» onde o adversário é sempre derrotado? Que democracia é esta, onde não há alternância a não ser virtual?! E porque hão-de *colaborar* neste «jogo» aqueles que foram atraídos pelas suas próprias regras? Poder-se-á dizer que, pelo menos a maioria o farão, movidos pelo *altruísmo*, a moral mais avançada da espécie humana no quadro da sua evolução. Não é verdade. O princípio da realidade tem uma força constringedora que está longe da regulação. Dito de outro modo, se o altruísmo importa na vida imediata de relação, é o egoísmo que, de facto, se impõe. Juntar todos, em nome da dor universal, para a combater, é virar todos contra todos; por tempo indeterminado. Talvez seja, então, preferível a luta de classes (não atinge todos); e mesmo a revolução (tem um tempo limitado).

Mas se o conceito de «opressão» do socialismo integral retira eficácia às estratégias que propõe para alcançar os seus objectivos, essas estratégias ficam ainda mais debilitadas quando afirma que elas devem ter em conta a história dos

povos, as suas tradições, o seu temperamento. Tomando esta advertência à letra, podem-se adiar reformas, invertê-las, começar por reformas pontuais e deixar, para mais tarde, as reformas de fundo, as estruturais. Mas como vão reagir os adversários a estas reformas? Vão conformar-se com elas e aceitar as seguintes, ou seja, as estruturais, só porque o poder político é exercido, democraticamente (pelo trabalhadores)? É evidente que não.

Não quer isto dizer que algumas das críticas de Malon a Marx não tenham pertinência (ainda que não sejam originais). Advertir que a sociedade política não é um mero reflexo da ordem económica era já, no seu tempo, uma evidência. Mas, também, para Marx. Este, ao confinar a solução da questão social à luta de classes não estava a negar aquela evidência, mas simplesmente a sublinhar que esta era a estratégia mais eficaz – quiçá a única estratégia, para além da revolução dos assalariados – para resolver aquele problema. As objecções de Malon a Marx que me parecem mais pertinentes são as que se referem ao pró-naturalismo do autor do *Capital*. Efectivamente, há na filosofia social de Marx um determinismo, intrinsecamente, débil. Na evolução social não é tão fácil como Marx pretende fazer crer a previsão do que será a partir do que foi. Não só porque o devir social não é determinado apenas por factores económicos (mas por factores religiosos, políticos, estéticos, sentimentais, etc.) mas porque há sempre várias soluções possíveis para uma dada situação. Ou seja, sem negar os constrangimentos a que a nossa conduta está sujeita, Malon invoca o papel da liberdade no devir da evolução, que o mesmo é dizer o papel do dever, da moral, que tem de ser uma *moral social* (não naturalista, nem metafísica nem teológica) porque o homem isolado não tem deveres. E vai ao ponto de afirmar que a força dessa moral social – que identifica com o *altruísmo* – se sobrepõe à força da economia (ou de quaisquer outras). Mas Malon, ao subordinar as causas económicas da questão social (e não é despidendo recordar que nesta se inclui a exploração do homem pelo homem) a um imperativo moral – mesmo que o considerasse equivalente, para o mundo moral (como considerava), ao princípio da gravitação universal para o mundo físico – não só subverteu a objectividade do «mecanicismo» marxista como atribuiu, em contraponto, um papel decisivo aos factores morais na solução daquela questão, cujas soluções passaram a ser discutíveis e negociáveis e, portanto, múltiplas e evolutivas (quando não mesmo regressivas), e não uma exigência objectiva e única da evolução da história social. Como Marx pretendia.

ERNESTO DA SILVA E O SOCIALISMO

António Ventura*

António Ernesto da Silva (Lisboa, 6-1-1868 – 25-4-1903) foi uma das figuras mais destacadas do movimento operário e socialista português da última década do século XIX e primeiros anos do seguinte, ombreando com Azedo Gneco e Manuel Luís de Figueiredo. Filho de um professor de música, a morte do pai obrigou-o a abandonar os estudos e a trabalhar na tipografia Lallament. Foi depois para a Imprensa Nacional como aprendiz, passando a tipógrafo e, em 1892, a revisor tipográfico. Frequentou o Instituto Industrial, mas não prosseguiu os estudos, o que não obstou a que possuísse uma vasta cultura. Aderiu ao Partido Socialista em 1892 ou 1893, pela mão de Teodoro Ribeiro, e desempenhou cargos de responsabilidade na direcção do partido, depois de 1895, acompanhando a facção chefiada por Azedo Gneco, oposta aos «possibilistas», advogando uma linha mais revolucionária. Conferencista e jornalista, colaborou em diversas publicações periódicas socialistas, operárias e republicanas como *A Federação*, *O Revolucionário*, *O Gráfico*, *A Obra*, *Século XX*, *Vanguarda*, *A Batalha*, *Eco Socialista*, *O País*, *Revista Nova*, *Revista Política*, *O Mundo*. Crítico das propostas neutralistas quanto à questão do regime defendidas por muitos socialistas, entre os quais Azedo Gneco, Ernesto da Silva advogou uma aproximação táctica aos republicanos, acabando por provocar uma cisão no PSP, em 1897, de que resultou um grupo informal republicano-socialista. Escreveu numerosas peças de teatro e promoveu a fundação do Teatro Livre (1902), teorizando ainda sobre a arte comprometida¹ e publicando alguns opúsculos sobre questões sociais². Ernesto

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Ernesto da Silva, *Teatro Livre e Arte Social*, Lisboa, Tipografia do Comércio, 1902, 24 pp.

² *O Dia Normal*, em colaboração com Ladislau Batalha, Lisboa, Tipografia do Instituto Geral das Artes Gráficas, s.d., pp. 23 a 31; *Proletários e Burgueses*, Biblioteca Socialista n.º 2, Lisboa, Instituto Geral das Artes Gráficas, 1893, 16 pp.; *A Ideia Federativa*, Lisboa, Instituto Geral das Artes Gráficas, 1896, 14 pp.

da Silva, que morreu com apenas 35 anos, foi um dos mais destacados militantes socialistas portugueses, com uma obra merecedora de um estudo aprofundado.

Se é verdade que a cisão entre Ernesto da Silva e Azedo Gneco se consumou em 1897, as divergências entre ambos remontavam pelo menos a 1895, isto é, ao próprio momento em que foi fundado o novo Partido Socialista Português, saído do Congresso de Tomar. Alguns indícios de problemas internos, embora ténues, são detectáveis no semanário *A Obra*, órgão dos carpinteiros civis, que começou a publicar-se a 19 de Julho de 1891 com uma posição próxima dos possibilistas. Guedes Quinhones, principal responsável do jornal, era um socialista da velha guarda que mantinha uma certa independência face às disputas entre marxistas e possibilistas. Tal equidistância está patente nas páginas do periódico. Saudando a anunciada publicação do *Les Temps Nouveaux*, de Jean Grave, afirmava que «não somos anarquistas, contudo por forma alguma regatearemos o nosso aplauso aos pensadores honestos»³; mas, ao mesmo tempo, mostrava simpatia pelo congresso de Tomar e pelo nascimento do Partido Socialista, criticando moderadamente os ataques de *A Federação* ao possibilista Agostinho da Silva.

Não era fácil a Guedes Quinhones manter a neutralidade, acabando por ser duramente atacado pelo órgão de Azedo Gneco, que o acusou de simpatizar com o possibilismo e de estar demasiado ligado aos seus velhos companheiros da Associação dos Trabalhadores da Região Portuguesa. Desgostoso e sempre refutando tais insinuações, afastou-se da direcção de *A Obra*, mantendo-se porém na Associação Instrutiva e Beneficiadora que tinha o mesmo nome e que fora fundada em 10 de Julho de 1894. O órgão dos carpinteiros era, de facto, um dos alvos preferidos pelos partidários de Gneco, que não tinham reboços em o considerar «mal orientado» e dirigida por «um menu de traidores ao movimento operário»⁴.

Até 1896, Ernesto da Silva e Teodoro Ribeiro eram, aparentemente, os mais próximos colaboradores de Azedo Gneco. Mas, as entrelinhas das páginas de *A Federação* mostram que nem tudo ia bem, com frequentes e vagos apelos de Gneco. Em Janeiro de 1896, num ciclo de conferências no Centro Socialista Ocidental, Azedo Gneco alertava contra os que pretendiam «dividir e estorvar o movimento operário»⁵. Instado a revelar a identidade desses elementos, o dirigente socialista esquivou-se, mas, numa série de textos publicados dois anos

³ *A Obra*, n.º 16, 5-5-1895, p. 4.

⁴ *A Federação*, n.º 146, 18-10-1896, p. 4.

⁵ «Explicações», *A Federação*, n.º 107, 19-1-1896, p. 2.

mais tarde, acabou por esclarecer que o visado era Ernesto da Silva: «Não sei se o Sr. Ernesto da Silva [...] se vendeu, ou se está doido varrido. Pelo que se tem visto parece que acumula»⁶. Gneco procurava demonstrar que existia, desde há longo tempo, uma conspiração contra o Partido Socialista: «A cozinha do Pátio do Salema que servia de oficina ao Sr. Bartolomeu Constantino e de ponto de reunião aos espíões que se cobriam com a máscara de anarquistas, fascinou o Sr. Ernesto da Silva»⁷. [...]. O visado respondeu nas páginas de *A Obra*, exigindo provas da sua alegada traição: «continuarei esperando o desfecho da desvergonha para definir de uma vez o já célebre energúmeno, que pretende sujar-me, porque o desprezo»⁸. Outros escritos posteriores de Azedo Gneco procuravam combater Ernesto da Silva e mostrar aos socialistas que ele era um traidor de longa data.

Ernesto da Silva acabou por se demitir do cargo de redactor de *A Federação* a 5 de Abril de 1896, declarando que baseava «a sua escusa em motivos estranhos à redacção deste semanário, à Federação das Associações de Classe e a qualquer associação federada»⁹. Mas tanto ele como Teodoro Ribeiro continuaram a participar na vida partidária, por vezes ao lado de Gneco, bem como na Federação das Associações de Classe. Em Janeiro de 1897 Teodoro Ribeiro demitiu-se do Centro Socialista de Lisboa, anunciando «a sua resolução de se retirar da vida activa no movimento operário»¹⁰, sem especificar as razões que o levaram a semelhante passo. Numa carta publicada em *A Federação*¹¹ informava apenas que tinha chegado «a ocasião em que entendi dever demitir-me». *A Obra* foi mais longe ao afirmar que tal demissão se devia a «agravos recebidos»¹². Desconhecemos a trama destas demissões – Ladislau Batalha saiu em Março do mesmo Centro, ao que supomos por motivos diferentes – mas elas estavam certamente relacionadas. Embora as posições de Ernesto da Silva e de Teodoro Ribeiro não fossem rigorosamente coincidentes, uma forte amizade unia os dois militantes gráficos e levava-os a agir frequentemente de modo concordante. Duas questões de natureza distinta se colocam em relação a ambos e a outros que, como eles,

⁶ «Prova-se a traição», *A Federação*, n.º 232, 12-6-1897, p. 2; n.º 233, 19-6-1897, p. 1; n.º 234, 26-6-1897, p. 2.

⁷ Id., n.º 233, cit.

⁸ Ernesto da Silva, «Carta-artigo», *A Obra*, n.º 173, 8-5-1898, p. 1, e «Ao povo operário», *A Obra*, n.º 190, n.º de 11-9-1898.

⁹ *A Federação*, n.º 118, 5-9-1896, p. 1.

¹⁰ *A Federação*, n.º 160, 24-1-1897, p. 1.

¹¹ *A Federação*, n.º 161, 24-1-1898, p. 3.

¹² *A Obra*, n.º 107, 31-1-1897, p. 3.

pensavam de forma semelhante: a ideologia e a tática. Começemos por analisar a primeira.

Perece-nos evidente que Ernesto da Silva, nos seus textos, perfilhava um socialismo de raiz proudhoniana que se ia aproximando do anarquismo. O folheto de 1896 *A Ideia Federativa* é bem explícito: «Quem não é federalista não compreende o socialismo; e quem não ceita o socialismo, não deseja o progresso humano, nascido da libertação das maiorias sociais escravizadas ao poder do ouro, que as minorias representam; ouro que só os trabalhadores conquistam, esgotando o vigor do braço e do cérebro, em prol do progresso e da civilização»¹³. A opção federalista estendia-se à organização dos Estados e de estruturas supra-nacionais: «o que é o federalismo em toda a sua amplitude, demonstra-o o valiosíssimo e extraordinário benefício que resultaria à civilização e à humanidade, da substituição dos interesses e ódios das classes preponderantes que na velha Europa jogam coroas e fazem presidentes; pela Federação dos Estados Unidos da Europa. E ninguém pode autorizadamente taxar de utopia, sonho ou ficção, o que fica exposto, a demonstrá-lo a América é salutar exemplo»¹⁴. Mas federar era apenas uma das faces da moeda. A outra era colectivizar: «o federalismo político é correlativo do colectivismo económico. Completam-se mutuamente. Um sem o outro é organismo imperfeito que espera a sua última transformação para afirmara potência orgânica correspondente a um modo de ser»¹⁵.

Se a aproximação ao anarquismo não é visível nos trabalhos que publicou até 1896, o mesmo já não acontece a partir de então, com tomadas de posição públicas, em conferências, artigos de jornal e até na promessa nunca cumprida publicar um livro intitulado *O Ideal Libertário*. Foi no decorrer de uma sessão de propaganda na Associação dos Soldadores de Setúbal, que defendeu posições próximas do anarquismo, o que levou o articulista de *A Federação* a acusá-lo de ser um «socialista-anarquista»¹⁶. O visado defendia-se esclarecendo: «Sou socialista e considero o anarquismo como a última manifestação do progresso da ideia que ora defendo. Não fujo assim à teoria evolucionista que estabelece como primeira tarefa a revolução económica, tendente a preparar um largo período de justiça e depuramento social, que, em gestão segura conduzirá as sociedades à harmonia

¹³ Ernesto da Silva, *A Ideia Federativa*, Lisboa, Instituto Geral as Artes Gráficas, 1896, p. 7.

¹⁴ Id., p. 8.

¹⁵ Id., p. 10.

¹⁶ «Setúbal», *Federação*, 7-3-1897, p. 2.

colectiva, sem falsos códigos ou preceitos assentes no privilégio»¹⁷. Por outras palavras, para ele o socialismo seria uma etapa durante a qual se realizava a revolução económica, à qual se seguia a etapa final, o anarquismo, que libertaria definitivamente o homem. Não obstante ser acusado de elogiar uma doutrina que criticara no passado, Ernesto da Silva manteve-se no Partido Socialista, perante a perplexidade dos seguidores de Azedo Gneco que mostravam admiração por ele, «em vez de militar entre os anarquistas esteja filiado no partido socialista e se apresente como seu representante»¹⁸. Era um convite à demissão.

O congresso das associações de classe de Abril de 1897 aprofundou as divergências e consagrou a cisão¹⁹. Os debates foram longos e polémicos, mas as vozes discordantes das posições oficiais do partido fizeram-se ouvir. Entre os que apoiaram Ernesto da Silva estava um jovem activista da Associação de Classe dos Trabalhadores – ajudantes dos operários da construção civil – que chegou a secretariar uma das sessões. Era José do Vale, que será um dos mais importantes anarquistas intervencionistas portugueses e elemento destacado da Carbonária Lusitana.

A composição da Comissão Executiva eleita no congresso revela um propósito conciliador, reunindo Azedo Gneco, Luís de Judicibus, Martins Correia, Francisco Cristo, Dâmaso Dinis, Ernesto da Silva e António Baptista. A verdade é que Gneco acabou por não aceitar, alegando que «o companheiro Ernesto da Silva declarou-se, pela imprensa, socialista-anarquista e eu, com anarquistas não trabalho em comissão alguma»²⁰. Foi substituído por Teodoro Ribeiro que voltara, entretanto, ao Centro Socialista de Lisboa. Outros factos ocorridos no congresso ampliaram o fosso que separava Ernesto da Silva de Azedo Gneco; um dos mais importantes foi a entrada do primeiro para a direcção de *A Obra*, com um voto de solidariedade dado pela maioria dos congressistas. Ernesto da Silva passou a ser uma presença constante naquele jornal operário, convertendo-o no principal porta-voz dos socialistas descontentes com a acção de Gneco. Mas por pouco tempo. A 7 de Junho partiu para Belas «por razões de saúde». Continuou, porém,

¹⁷ Idem.

¹⁸ «Setúbal», *A Federação*, n.º 167, 14-3-1897, p. 3.

¹⁹ Veja-se a descrição do congresso em *O Tecido*, 28-2-1897, pp. 1 e 2; 28-3-1897, p. 1; 4-4-1897, p. 1; 11-4-1897, p. 1; 18-4-1897, p. 1; 25-4-1897, p. 1; 9-5-1897, pp. 1 e 2; 17-5-1897, p. 2; 23-5-1897, pp. 1 e 2. *A Federação* também relata os trabalhos do conclave, em especial os n. os de 11-4-1897, p. 3; 18-4-1897, pp. 3 e 4; 25-4-1897, pp. 3 e 4; 23-5-1897, pp. 3 e 4; 30-5-1897, p. 3; 6-6-1897, p. 3; 13-6-1897, pp. 3 e 4; 20-6-1897, pp. 3 e 4; 4-7-1897, pp. 3 e 4.

²⁰ *A Federação*, n.º 171, 11-4-1897.

a colaborar regularmente no semanário e manteve-se na redacção do mesmo até Abril do ano seguinte, data em que a abandonou juntamente com José do Vale e Teodoro Ribeiro. No entanto, os seus textos continuaram a aparecer nas páginas do jornal. Em Fevereiro de 1899 foi constituída uma nova equipa redactorial formada por José do Vale, Dinis de Moraes, Domingos Pereira, Ribeiro de Azevedo e José Luís Simões²¹. Ernesto da Silva, embora não integrasse esse órgão, era um dos colaboradores mais prestigiados.

Ernesto da Silva sempre recusou a rotulação de anarquista, publicando desmentidos na imprensa e reivindicando para si o respeito pelo programa original do Partido Socialista: «As minhas tão apregoadas tendências anarquistas resumem-se em julgar a filosofia de acordo mútuo e livre expansão que o programa socialismo português já considera a fórmula da última progressão da ideia socialista»²². Em diversos artigos publicados em *A Obra*, Ernesto da Silva reafirmou a sua posição: o socialismo seria uma fase intermédia, durante a qual se fará a revolução económica, numa evolução constante que culminará na sociedade efectivamente livre prevista pelos libertários. Ao defender uma concepção evolucionista que previa diversos estádios que deveriam ser percorridos com uma certa dose de pragmatismo, não podia ignorar a questão do regime e do relacionamento com os republicanos. No artigo «A República», publicado em *A Obra* defendia que «a estrutura política da república é indispensável à reforma social proclamada pelo socialismo; ainda quando o Ideal tem por objectiva finalidade as mais arrojadas conclusões libertárias»²³.

A questão do regime e da tática a seguir pelo operariado estava intimamente associada à sua concepção gradualista. Na carta que enviou a 2 de Junho de 1897 ao Centro Socialista de Lisboa, em que anunciava a «retirada da vida activa do movimento operário», Ernesto da Silva afirmava ter sempre defendido «desde que me filiei no partido, as teorias do evolucionismo político e económico» e considerava-se «socialista puro, respeitando em absoluto o programa partidário»²⁴.

No já referido congresso sindical de 1897, Ernesto da Silva fez uma afirmação reveladora do seu pensamento quanto à questão do regime: «enquanto se mantiver o actual regime constitucional, os operários não podem ter garantias»²⁵.

²¹ *A Obra*, n.º 211, 19-2-1899, p. 3.

²² Ernesto da Silva, «À Opinião pública», *O País*, n.º 570, 29-5-1897, p. 2.

²³ Ernesto da Silva, «República», *A Obra* n.º 233, 23-7-1899, p. 1.

²⁴ *A Federação*, n.º 179, 6-6-1897, p. 3; *A Obra*, n.º 125, 6-6-1897, p. 1.

²⁵ *O Tecido*, n.º 60, 25-4-1897, p. 1.

Azedo Gneco mostrava-se inquieto com a atracção imediatista das propostas republicanas que podiam ser aliantes para muitos operários, iniciando uma autêntica cruzada contra os republicanos, utilizando diversos argumentos, desde a evocação de antigas traições – Carrilho Videira, Nobre França – até ao apelo solene aos socialistas para que não participassem nos comícios convocados pelo Grupo Republicano de Estudos Sociais, com o curioso argumento de que eles «representam a divisão do partido republicano»²⁶. Esta ideia peregrina foi depois desenvolvida nas páginas de *A Federação*: «todas as atenções se voltam apenas para o facto culminante – a divisão do partido republicano provocada pelo GRES»²⁷. Este era classificado de «colmeia de doutores» e os seus membros de «cómicos doutorais...»²⁸ criticando Gneco ao mesmo tempo «os revolucionários do jaez dos do GRES [que] parecem mais agentes da reacção do que partidários da democracia». O recado dirigia-se a Ernesto da Silva e aos seus apoiantes.

Ainda em Maio de 1897, Teodoro Ribeiro deu alguns passos em direcção aos republicanos, assumindo o cargo de administrador de *A Marselhesa*, de João Chagas. A 27 de Junho usou da palavra num comício republicano ao lado de Basílio Teles, Duarte Leite, Afonso Costa e de outras figuras proeminentes do PRP, mostrando plena consciência dessa tomada de posição: «Não se importa com o facto de dizerem que este seu acto importará a quebra de disciplina partidária. Disciplina em tal caso, não a reconhece. Apenas reconhece o direito de todos os sinceros revolucionários se insurgirem contra os actos que têm sido verberados». Não foi assim surpreendente a proposta do Centro Socialista de Lisboa no sentido da expulsão de Teodoro Ribeiro...

Entre Maio e Agosto de 1897 a cisão tornou-se irreversível. Francisco Cristo e Cândido Leal demitiram-se da redacção de *A Federação*, «mantendo os nossos princípios socialistas e solidários com o seu amigo, correligionário e colega Ernesto da Silva»²⁹. A Confederação das Associações de Classe condenou Ernesto da Silva classificando-o de «elemento dissolvente, tendo-se prestado a servir os inimigos do partido operário»³⁰, ao que a Liga das Artes Gráficas respondeu com uma moção manifestando ao «companheiro Ernesto da Silva a mesma

²⁶ *A Federação*, n.º 178, 23-5-1897, p. 1.

²⁷ *A Federação*, n.º 178, 30-5-1897, p. 2.

²⁸ *A Federação*, n.º 185, 18-7-1897, p. 2.

²⁹ *A Marselhesa*, n.º 249, 28-5-1897, p. 1.

³⁰ *A Marselhesa*, n.º 257, 7-6-1897, p. 2.

confiança que lhe tem dispensado até aqui»³¹. Nas páginas de *A Federação* e de *A Obra* cruzam-se ataques e insultos, extremam-se posições. Os partidários de Gneco procuravam minar a Liga das Artes Gráficas, bastião de Ernesto da Silva, Teodoro Ribeiro e Francisco Cristo e fundam com dissidentes a Associação de Classe dos Impressores Tipográficos. A partir de Janeiro de 1898, José do Vale passou a integrar a equipa redactorial de *A Obra* e progressivamente foi desempenhando um papel de primeiro plano. O republicano Heliodoro Salgado também colaborou regularmente naquele semanário. O grupo que tinha Ernesto da Silva como referência e que não adoptou qualquer designação particular, difundia as suas ideias através do órgão dos carpinteiros civis e de numerosas conferências e sessões em organismos sindicais. A Associação de Instrução e Beneficiadora *A Obra* servia-lhe de suporte organizativo e pelos seus corpos gerentes passaram os mais conhecidos críticos de Azedo Gneco – Ernesto da Silva, José do Vale, Heliodoro Salgado e Ribeiro de Azevedo.

Em 1899 a redacção de *A Obra* e a Associação Instrutiva e Beneficiadora com o mesmo nome transferiram-se para a Rua do Norte, 165, 1.º, onde já funcionavam algumas associações sindicais, constituindo-se aí uma espécie de estado-maior que compreendia ainda as associações de classe dos pintores da construção civil, marceneiros, carpinteiros civis, Liga das Artes Gráfica, Círio Civil Heliodoro Salgado e a Comissão de Propaganda Livre, fundada em Agosto de 1899, com o objectivo de ser um centro de informação e de formação para os militantes operários, fornecendo dados sobre a situação do movimento socialista a nível internacional, promovendo conferências, publicando e comercializando livros. Entre os autores de obras editadas ou vendidas por aquela Comissão, contavam-se Benoît Malon, Zola, Malatesta, Ernesto da Silva, Kropotkine, Hamon, Bernardo Lucas, Sébastien Faure, Jorge Etiévant e Heliodoro Salgado,

Ernesto da Silva apoiou diversas iniciativas promovidas pela Liga Liberal (Novembro de 1897) e pelos republicanos. Após uma série de conferências promovidas pela Liga Liberal, foi constituída uma comissão formada por Augusto Fuschini, Perry Vidal, Alfredo de Brito, Nunes da Mata, Ernesto da Silva, Heliodoro Salgado e Andrade Nunes, representando este último *A Vanguarda*. *A Federação* atacou a iniciativa, chamando-lhe «nova farsa», concluindo que «no regime constitucional tudo começa por uma comissão e acaba num relatório»³²

³¹ *A Obra*, n.º 126, 13-6-1897, p. 3.

³² *A Federação*, n.º 204, 28-11-1897, p. 4.

e denunciando a tenebrosa «aliança dos radicais, anarquistas, franciscanos, regeneradores, marianáceos, fuschinistas e maçons»³³

No comício organizado pelo Partido Republicano em Lisboa, a 27 de Fevereiro de 1898, Ernesto da Silva discursou, traçando os limites da sua intervenção: «diz que esta é uma manifestação nacional, que de forma alguma pode ser viciada de exclusivismos partidários. Por isso vem ali, apesar de ser socialista. [...] Crê no ressurgimento do povo português pela república, porta aberta para o futuro, que é mais alguma coisa do que isso»³⁴. Estas breves linhas em discurso indirecto sintetizam o essencial do pensamento de Ernesto da Silva quanto à República – ela era, apenas, uma porta aberta para transformações sociais mais profundas, um meio, uma etapa intermédia e não um fim em si. Mas, entre os socialistas sensíveis a uma cooperação com os republicanos, não havia unanimidade, reivindicando algumas condições a negociar previamente. Alfredo Augusto Ladeira, futuro deputado às Constituintes de 1911, colocava o problema na sua real dimensão: «quanto à proposição de que o povo operário só poderá entrar na revolução republicana mediante anteriores condições, achamos demais cómica, porquanto o povo operário será arrastado para essa revolução, como foram todos os outros, pelo espírito revolucionário inato em todos os oprimidos»³⁵. Outro artigo anónimo era bem claro: «Resta-nos cumprir um dever – a remoção da monarquia para o museu da história e o liquidar da questão política não são exclusivos de um partido, factos da maior importância nacional, pertence a sua execução a todos os partidos avançados. Procedendo assim, não favorecemos adversários, trabalhamos pela nossa causa, preparamos o futuro, e o futuro é a República Social»³⁶.

Outros socialistas se juntaram aos dissidentes de 1897: Desidério Ferreira Moitão, dirigente da Associação de Classe dos Pintores e do Centro Socialista Ocidental criticou violentamente Gneco; a sua associação retirou-se das comemorações do 1.º de Maio de 1898, o mesmo sucedendo com uma trintena de outras, incluindo a Liga das Artes Gráficas, corticeiros, manipuladores de fósforos, chapeleiros, fabricantes de calçado, catraeiros e metalúrgicos. Ernesto da Silva participou durante o ano de 1899 e seguintes em diversas iniciativas anticlericais, incluindo a Junta Liberal (1901), teve um papel destacado na homenagem ao

³³ *A Federação*, n.º 208, 26-12-1897, p. 3.

³⁴ *A Vanguarda*, n.º 469, 28-2-1898, p. 1.

³⁵ «República e Socialismo», *A Obra*, n.º 150, 28-11-1897, p. 3.

³⁶ «Socialismo e República», *A Obra*, n.º 133, 1-8-1897, p. 1),

Marquês de Pombal, realizada a 17 de Setembro de 1899 e fez parte da Comissão de Resistência Antijesuítica criada no seu rescaldos³⁷. A 15 de Outubro de 1899 realizou-se uma sessão evocativa de Zola, organizada pela Liga das Artes Gráficas, presidida por Ernesto da Silva, Teófilo Braga e Magalhães Lima. Foi publicado um número único do jornal *Pró-Justiça*, com colaborações de João Chagas, Gomes Leal, Sampaio Bruno, Angelina Vidal, Teixeira Bastos, Magalhães Lima, Afonso Gaio, Heliodoro Salgado, Mayer Garção, José do Vale, Sílvio Rebelo, Luís da Mata, Dias de Oliveira e Nunes da Silva. Ernesto da Silva continuou a militar na Liga das Artes Gráficas e não esqueceu uma paixão antiga – o teatro. Para além de dirigir o Grupo Dramático que tinha o seu nome, escreveu diversas peças: *O Capital*, drama representado no Teatro do Príncipe Real, *Os que trabalham*, drama representado no mesmo teatro, *A Vitima*, drama rejeitado no Teatro D. Maria, *Despertar*, alegoria social em um acto publicado em *A Obra*, *Os Vencidos*, drama representado no Teatro Ginásio, *Em Ruínas*, drama rejeitado pelo D. Amélia.

Mas Ernesto da Silva não mostrou qualquer propósito de formar um novo agrupamento político, contrariamente a vários dos seus apoiantes. Parecia querer exercer apenas um magistério moral e tutelar, orientando, teorizando, mas conservando-se fora do terreno prático. O curso dos acontecimentos confirmará as suas posições. A colaboração eleitoral entre socialistas e republicanos, ensaiada nas eleições de 1899 no Porto, encontrou eco nos actos eleitorais do ano seguinte, através da Concentração Republicana-Socialista, de efémera duração, mas com uma história cheia de incidentes. José de Macedo, director do diário socialista *A Luta*, indigitado como candidato embora estivesse preso ao abrigo da Lei de 13 de Fevereiro, estabelecia os limites e o alcance de tal convergência: «unidos, mas não confundidos, os dois partidos democráticos portugueses devem marchar, em questões nacionais, de comum acordo, para operar no nosso país uma modificação, se não profunda, pelo menos parcial». Produziram-se então vários textos sobre essa questão, com destaque para a polémica entre José de Macedo e Heliodoro Salgado, nas páginas de *A Federação*, e para a série de artigos de Ernesto da Silva no diário republicano *O Mundo*, nos quais condenava o sectarismo de alguns socialistas e expunha o seu pensamento quanto à necessidade da proclamação da República. No artigo «Princípios Socialistas»³⁸ criticava aqueles

³⁷ *A Vanguarda*, n.º 1028, 18-9-1899, pp. 1 e 2 e n.º 1029, 19-9-1899, p. 2.

³⁸ Ernesto da Silva, «Princípios socialistas», *O Mundo*, n.º 13, de 28-9-1900, p. 1.

que, em apaixonados êxtases de revolução social, argumentavam que a República não podia vingar numa terra tão atrasada como Portugal: «A apreciar, quanto melhor se pode servir uma ideia, saindo do abstracto a considerar o concreto poderei de minha lavra acrescentar: a conquista da República, isto é, o apressar da evolução histórica nacional não é coisa que só à burguesia pertença, pois, que ao proletariado consciente, ainda na opinião ortodoxa de Marx, pai da luta de classes, convém actuar no corpo social por forma progressiva e revolucionária E a República em Portugal certamente não podendo encontrar vida nos processos hoje adoptados na sustentação monárquica, fatalmente terá de apoiar-se nas forças vivas do país, desenvolvendo indústrias, criando escolas, remodelando a propriedade, provocando em tal maneira governativa, única a poder sustentá-la sem apoios dinásticos ao embate constante da vida económica contemporânea, os elementos reactivos precisos ao nascimento de um socialismo cheio de vigor e crença, apto à execução da tarefa que se propõe levar a cabo. Parece-me assim justificada a ideia do advento da República não ser coisa de solução restrita a burgueses, elevando-se a satisfação da suprema necessidade do progresso nacional, sem a qual, proletários socialistas ou burgueses republicanos não encontrarão salvação possível ao triste final que por ora se desenha em traços lúgubres». Noutro artigo de 14 de Outubro de 1900, afirmava: «defender a República não é em Portugal defender um partido; é defender um povo, uma nacionalidade cheia de serviços – que são epopeias! – ao progresso internacional; é preparar entre nós o início da última reforma política vinda da burguesia. [...] Hoje o governo do povo pelo povo; amanhã, ao cabo do esforço de muitas gerações, a Liberdade perfeita, completa, sem restrições»³⁹. Criticava o sectarismo de alguns socialistas, defendendo a colaboração de classes em termos precisos, proclamando «o dever de solidariedade revolucionária entre burgueses e proletários sempre que em perigo estejam a Liberdade e as conquistas democráticas alvejadas pelo ódio reaccionário e secular dos que vivem parasitando na ignorância dos seres escravizados»⁴⁰. Não poupou os socialistas que defendiam a abstenção eleitoral: «o dilema é este – ou servir a monarquia com pretexto na defesa a um prisioneiro impossibilitado de alcançar justiça em tal manobra, ou servir a Revolução contrariando um regime no envio ao parlamento de homens que não lhe são afeiçoados. Depois, estabelecido o acordo na democracia, que de melhor podia

³⁹ Ernesto da Silva, «A defesa da República», *O Mundo*, n.º 29, de 14-10-1900, p. 1.

⁴⁰ Ernesto da Silva, «Impulsos Sectários», *O Mundo*, n.º 37, 22-10-1900, p. 1.

fazer o socialismo, se não impor também por sua vez preceito de só dispensar o seu voto a figuras proeminentes que por virtudes cívicas e pujança intelectual fossem sólida garantia de eficaz combate?»⁴¹. Mas Ernesto da Silva não tinha ilusões eleitoralistas, precisava bem quais os objectivos a atingir: «É preciso acordar consciências, provocar energias, dar fé às almas, estimular as boas vontades, numa palavra extirpar de vez e num só golpe as causas eficientes da derrocada moral cada vez mais alastrada em sinistro esboroamento. Que é preciso fazer? O período eleitoral findo a alguns já ensinou o que mais urge: educar o povo a ler e a pensar; remoça-lo, dar-lhe nova consciência onde possam albergar-se sentimentos de revolta moral nova, se assim não for feito, jamais se poderá ver um homem em cada cidadão»⁴².

Esta posição de Ernesto da Silva suscitou alguma controvérsia, mesmo em sectores que lhe eram considerados próximos. O Grémio Socialista José Fontana criticou-o abertamente, tal como o seu velho amigo Teodoro Ribeiro, membro daquele organismo e desta vez em discordância com ele. Em Maio de 1900 Ernesto da Silva foi preso «por ser portador de um livro de propaganda socialista-libertária»⁴³. Em Setembro, integrou uma comissão anticlerical, juntamente com Afonso Costa, João de Meneses e Heliodoro Salgado.

O congresso socialista marcado para 1900, com o objectivo de discutir, entre outros temas, a atitude a tomar perante o Partido Republicano, nunca se realizou. Somente em Junho do ano seguinte a Conferência Socialista de Coimbra tomou uma posição, concluindo que o partido não devia contrariar «a acção revolucionária do partido republicano, mantendo, todavia, a luta de classes»⁴⁴.

Azedo Gneco estava afastado da chefia do Partido Socialista, seriamente abalado por um escândalo: a imprensa republicana e libertária acusara-o de ter recebido dinheiro do conde de Burnay, o que reduzia o seu campo de manobra e limitava apoios de que tradicionalmente dispunha. Só voltará à direcção do partido em 1907, mas continuou a intervir através da imprensa, nomeadamente em *O Revolucionário* e *O Primeiro de Maio*. O semanário *A Obra* era particularmente violento, cobrindo-o de todo o tipo de impropérios, utilizando qualificativos como «Papa Vermelho», «Bonga Gneco» e até expressões mais elaboradas como

⁴¹ Ernesto da Silva, «Disciplina e Autonomia», *O Mundo*, n.º 44, 29-10-1900, p. 1.

⁴² Ernesto da Silva, «A Grande Choldra», *O Mundo*, n.º 77, 7-1-1900, p. 1.

⁴³ *A Luta* n.º 17, 17-5-1900, p. 1.

⁴⁴ Oliveira J. Fernandes d'Oliveira, *O grande problema na Conferência Socialista de Coimbra / A atitude do Partido Socialista perante a acção e propaganda dos partidos monárquicos e republicanos. Concentrações políticas*, Gaia Tipografia de Francisco Martins Barbosa, 1901, p. 23.

«ditador de pechisbeque travestido de Liebknecht autoritário». Heliodoro Salgado e José do Vale distinguiram-se nessa campanha, desforrando-se dos violentos ataques que *A Federação* lhes dirigira no ano anterior.

Mas o caminho estava aberto. Embora a Concentração não tenha produzido resultados práticos no campo eleitoral, a semente frutificou. Na Vidigueira formou-se um centro socialista com o anunciado propósito de «caminhar de acordo com o partido republicano»⁴⁵. Individualmente, muitos socialistas evoluíram para posições próximas dos republicanos, como sucedeu com Teodoro Ribeiro. Cético em Outubro de 1900, eram bem diferentes as palavras que aquele socialista proferiu em Abril do ano seguinte, por ocasião da inauguração do Centro Escolar Dr. Afonso Costa: «A transformação política que oferece a República não o contenta, mas todos que não querem o que está têm obrigação de trabalhar para ela»⁴⁶. Ernesto da Silva também discursou, o mesmo sucedendo na inauguração do Centro Comercial Democrático, ocorrida em Julho de 1902⁴⁷. Em 1901 ocorreu um reagrupamento dos socialistas hostis a Azedo Gneco. O grupo de Ernesto da Silva, José do Vale, Ribeiro de Azevedo, Heliodoro Salgado – embora este seja um caso especial – e Francisco Cristo, permanece reunido em torno de *A Obra*. Mas alguns ainda estavam formalmente vinculados ao Partido Socialista, o que mostra uma falta de clarificação, como sucedeu com José do Vale, João Borges e Cândido Morais, que só foram expulsos do Grémio Socialista José Fontana em Outubro de 1900. Outros críticos de Gneco, entre os quais Teodoro Ribeiro, tentarão reorganizar internamente o Partido Socialista em novos moldes.

Mas as ideias de Ernesto da Silva não eram novas. No folheto *Proletários e Burgueses*, de 1893, encontramos o fundamental do seu pensamento: «Inadiável se torna que uma convulsão popular, motivada pela miséria, e burguesa, pelo desejo de possuir o poder, esbandalhe tudo o que é senil e pernicioso, tudo que seja sugar sem ilustrar. Os proletários serão por certo o maior número de hostes revolucionárias, procurando mesmo quando descrentes no regime burguês que se sucede, saciar na embriaguês do momento a sede de vingança que o acomete. E que fazer neste momento, em que a burguesia dividida em duas facções, burocracia e industrialismo, pelejam raivosamente disputando entre si a riqueza social representada na produção dos proletários? A vitória pertencerá decerto à facção industrial, a única força que, lançando mão das aplicações científicas, pode salvar

⁴⁵ *A Obra*, n.º 273, 29-4-1900, p. 1.

⁴⁶ *O Mundo*, n.º 223, 29-4-1900, p. 1.

⁴⁷ *O Mundo*, n.º 655, 14-7-1902, p. 2.

o país do cataclismo financeiro que o ameaça subverter. Aos proletários compete neste momento o indeclinável dever de se unirem em potentes organizações e impulsionar a burguesia industrial a que assuma a gerência da nossa sociedade, pois será da sua própria expansão que brotarão os numerosíssimos lutadores do proletariado que se poderão contar pelo número dos desiludidos e dos explorados» (...) Não há só que derrubar, há que construir, e por certo a não ser nas regiões do sonho não se concebe que de um bando de indivíduos ignorantes de todos os fenómenos sociais, possa surgir uma sociedade tão perfeita justa e harmónica nas relações com todos os indivíduos que a compunham, como a que se deve suceder à única solução eu redimirá os proletários – a Revolução Social»⁴⁸.

A morte prematura de Ernesto da Silva, ocorrida a 25 de Abril de 1903, não lhe permitiu assistir aos últimos anos da Monarquia e à proclamação da República. Mas as suas ideias estavam semeadas e influenciaram os socialistas e anarquistas intervencionistas que colaboraram decisivamente com os republicanos. O seu funeral constituiu uma grande manifestação, reunindo entre 5000 e 7000 pessoas⁴⁹. Ali estavam socialistas, anarquistas e republicanos, numa homenagem a um homem que pugnou pela unidade na acção em prol da República. Lado a lado viam-se dirigentes operários de mais de 50 associações de classe, desde vendedores de peixe a cocheiros, corticeiros de Almada, Barreiro e Poço de Bispo, latoeiros e tipógrafos, chapeleiros, jardineiros, descarregadores de mar e terra e vendedores de jornais, carpinteiros civis... dezenas de círios civis, cooperativas, centro republicanos, sociedades recreativas e de instrução, representações de numerosos jornais lisboetas. O directório do PRP foi representado por Estêvão de Vasconcelos, mas também estiveram presentes republicanos como Teófilo Braga, João de Meneses, Magalhães Lima, França Borges, Augusto José Vieira, Mayer Garção. E também os carbonários do Grémio Obreiros do Futuro.

Ernesto da Silva teve um papel decisivo na formação de uma importante corrente no seio do movimento operário e socialista favorável à proclamação da República, congregando intervencionistas socialistas e libertários em torno daquele objectivo. Foi um dos grandes responsáveis pela sensibilização das classes operárias no sentido da luta pela República.

⁴⁸ Ernesto da Silva, *Proletários e Burgueses*, Lisboa, Instituto Geral das Artes Gráficas, 1893, p 12 a 16.

⁴⁹ V. notícias muito desenvolvidas em: *O Mundo* e *Vanguarda* dos dias 26 e 27 de Abril de 1903. Veja-se ainda a série de artigos de Fernando Reis, «Ernesto da Silva. A sua vida e a sua Obra», *Vanguarda*, n.º 2374, 13-6-1903, p. 1 e n.º 2377, 16-6-1903 p. 1 e 2385, 34-6-1903, p. 1.

III - DEMOCRACIA

RAÚL PROENÇA E A DEMOCRACIA

António Reis*

A reflexão sobre o conceito de democracia atravessa momentos e partes diversas da obra de Raúl Proença. Inicia-se com a sua colaboração de jovem adulto na *Alma Nacional*, em 1910, com 26 anos de idade, prossegue nos seus escritos na *Seara Nova*, mormente na série de artigos intitulada «Para um evangelho de uma acção idealista no mundo real (a propósito de *La trahison des clercs* de Julien Benda)», publicados entre 1928 e 1930, bem como noutros artigos da mesma revista no princípio da década de 30, e culmina no conhecido *Proémio* ao 2.º Volume das *Páginas de Política* em 1939, já com 55 anos e numa fase de recuperação da doença psíquica que o atingiu em 1932.

Na minha dissertação de doutoramento, publicada em 2003 sob o título *Raul Proença. Biografia de um intelectual político republicano* (2 vols., IN-CM), debrucei-me sobre esses textos, particularmente nos pontos 20 do cap. I, 22 e 23 do cap. III, 5 e 9 do cap. IV e na Conclusão. Este seminário constituiu, assim, um desafio à minha capacidade de sistematização e síntese das análises interpretativas a que então procedi, de forma a integrá-las num todo mais ligado e centrado sobre os conceitos de democracia e Estado democrático, bem como das respectivas condições de realização. Sem pretender inovar ao que então escrevi, procurarei, no entanto, sublinhar agora melhor o que há de original e diferente na visão de Proença relativamente ao paradigma republicano dominante, primeiro, e, em jeito de conclusão, relativamente à concepção de Sérgio, com a qual é, por vezes, abusivamente confundida.

1. A concepção de democracia em Raúl Proença apresenta-se, com efeito, marcada por uma ousada heterodoxia em relação à concepção dominante do

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.

paradigma republicano, em consequência dos dois traços que mais profundamente a caracterizam.

Em primeiro lugar, o seu traço ostensivamente individualista/liberal, por oposição ao traço comunitarista/organicista, de inspiração rousseuniana, típica daquele paradigma. Em segundo lugar, o seu traço vincadamente igualitário/socialista, por oposição ao traço inigualitário/liberal dominante naquele paradigma.

A originalidade de Raúl Proença reside justamente na forma como articula estes dois traços aparentemente contraditórios num todo coerente, quando, no primeiro caso, parece estar do lado de Benjamin Constant contra Jean-Jacques Rousseau e, no segundo caso, do lado deste contra aquele!

Vejamos então, e para já, o modo como fundamenta a preeminência do traço individualista/liberal. Para Raúl Proença, a democracia assenta, antes de mais, no princípio do respeito pelos direitos sagrados do *indivíduo* enquanto tal, a começar pelo direito de cada um a ser diferente e a pensar o contrário dos outros, até mesmo de todos os outros... Por isso, a soberania reside, em última análise, não no povo, como manda a vulgata republicano-rousseauiana, mas sim no indivíduo entendido como *sujeito de direitos iguais aos de todos os outros indivíduos*. O indivíduo proenciano não é, porém, visto como um Eu isolado e autocentrado sobreposto a todos os outros, como na perspectiva quer liberal quer anarquista pura. Porque, entre a categoria individualista/liberal do Eu e a categoria comunitarista/republicana do Todo, Raúl Proença institui uma nova categoria fundadora da democracia – a categoria do *Cada Um*, livre e igual em direitos e deveres. Deste modo, a democracia é, antes de mais, o regime que garante ao máximo não os direitos *do* indivíduo, mas sim os direitos de todos os indivíduos, daqui decorrendo o seu carácter a um tempo liberal e igualitário e, em última análise, a necessidade de integrar o valor da liberdade no valor da justiça.

Atenção, porém: não se trata de uma mera subtileza retórica ou de uma tentativa de compromisso entre a concepção liberal e a concepção comunitarista à custa de uma espécie de meio-termo entre uma e outra. É que, ao colocar-se na perspectiva da defesa de *todos e cada um dos indivíduos*, Proença desde logo salvaguarda quatro direitos essenciais que a concepção comunitarista/rousseauiana tem tendência a subalternizar:

- 1) O direito à plena liberdade de opinião, que deveria estar sempre a salvo de qualquer intervenção da vontade maioritária;
- 2) O direito à revolta contra a maioria quando esta viola direitos essenciais da minoria;

- 3) O direito ao erro, como condição até do próprio progresso científico: «Errar, quer dizer, divergir do consenso unânime, é o mais glorioso atributo da nossa espécie e o mais fecundo propulsor da história» («Conversa com as Novidades», in *Seara Nova*, n.º 257, 13 de Agosto de 1931);
- 4) O direito à oposição, isto é, a liberdade de não estarmos de acordo com o governo e de, por conseguinte, podermos organizar institucionalmente essa discordância, com o correlativo dever de respeito por todas as oposições, minorias e heresias políticas ou religiosas.

Daí que a primeira aberração da democracia que Proença denuncia seja a tentativa de reduzir o seu conceito ao conceito de vontade maioritária, quando a sua essência está no facto de consistir no regime que garante ao máximo os direitos de todos os indivíduos e não no direito do número. A vontade maioritária e a regra do sufrágio que a permite exercer não passam de princípios derivados e aplicações imperfeitas da democracia, tornadas necessárias pela impossibilidade prática de uma vontade unânime. Até ao fim da sua vida, Proença não deixará de responsabilizar Rousseau por esta perversão do conceito de democracia, que conduziu ao regime do Terror de 1793. Trata-se, é certo, de uma leitura de Rousseau que não é pacífica e está longe de ser aceite por muitos rousseunianos.

Analisemos agora o traço que denominei de igualitário-socialista da concepção proenciana de democracia. Trata-se de uma consequência lógica do traço individualista/liberal e não de uma contradição ou de uma espécie de simples compensação para o que poderia haver de potencialmente anti-solidário naquele primeiro traço. Porque a essência da democracia não está numa liberdade abstracta e genérica mas na liberdade ao alcance de todos e de cada um dos indivíduos e por todos exercida em igualdade de condições, aquilo a que ele chama o «exercício justo da liberdade». Só há, pois, verdadeira liberdade quando há justiça no seu exercício, isto é, igualdade de condições. Por isso, não é de espantar que Proença integre o valor da liberdade no valor da justiça e prefira definir a essência da democracia mais pela justiça do que pela liberdade, já que, como afirma, «quem diz justiça, diz necessariamente liberdade, mas quem diz liberdade não diz necessariamente justiça, *toda a justiça*» («Uma opinião», *Seara Nova*, n.º 260, 3 de Setembro de 1931). Daqui decorre uma outra e superior definição de democracia, entendida agora no plano do seu devir prático como «o movimento político e social, que pretende realizar toda a justiça possível, na medida do possível, com a rapidez possível, sob todas as suas formas» (*ibid.*).

A dimensão igualitária da democracia deve ser vista, pois, como uma dimensão estruturante e não subordinada à dimensão simplesmente liberal. Daí o combate de Proença às doutrinas reaccionárias que a punham em causa em nome de pretensos «factos naturais», sem, com isso, cair num igualitarismo extremo que negasse as óbvias diferenças individuais nas capacidades físicas e mentais. O que é decisivo é que o exercício de funções adequadas a essas diferentes capacidades não se veja prejudicado pelos acasos da fortuna e do nascimento. Por isso, a par dos direitos de expressão, associação, eleição e controlo dos governantes, mister é assegurar o direito à educação como condição necessária à efectivação de todos os outros. Em conjunto, os chamados direitos sociais-comunitários assegurariam a igualdade de tratamento pelo que nos homens há de igual, com a realização do ideal de humanidade em cada homem.

Mas para que todos possam exercer plenamente as suas diferentes capacidades individuais, necessário se torna uma organização socialista da sociedade, ou seja, uma «Ordem em que a distribuição das funções seja fundada na justiça e não no privilégio», uma vez que é «o sistema das classes que impede uma rigorosa selecção dos valores» («Da defesa da Democracia – 1.^a parte», *Seara Nova*, n.º 182, 10 de Outubro de 1929).

Está assim feita a ponte entre o traço individualista/liberal e o traço igualitário/socialista da concepção proenciana da democracia. Falta apenas caracterizar melhor este último no plano económico-social. E neste ponto Proença não podia ser mais claro. Se a justiça e a igualdade de condições no exercício dos direitos de todos e de cada um em nada beliscam a liberdade, nem muito menos a contradizem, «pois que nenhum liberal pode pretender senão a liberdade de todos os homens» («A Rússia ao léu. Algumas considerações para uso dos portugueses – II», *Seara Nova*, n.º 243, 19 de Março de 1931), não deixam, porém, de lhe impor uma limitação no campo estritamente económico. Porque o liberalismo económico, ao introduzir um regime de privilégio para alguns, acaba por pôr em causa a liberdade e independência de todos os outros em nome de «interesses egoístas de classe», entrando, assim, em contradição com o liberalismo democrático. Com efeito, sabota as condições necessárias à efectivação da igualdade de direitos entre *todos* os indivíduos. Afinal de contas, é o próprio liberalismo democrático que requer uma organização socialista da sociedade, corporizada num intervencionismo do Estado com intuitos redistributivos da riqueza produzida, a fim de garantir um mínimo de independência material e de igualdade económica a todos os indivíduos, sem o qual seria vã a liberdade intelectual e política para todos.

Igualdade económica e liberdade política condicionam-se, pois, reciprocamente. Há, por isso, uma mútua implicação entre democracia e socialismo. Se este é o corolário lógico daquela, o certo é que não só não a dispensa posteriormente como a exige como condição prévia permanente, tal como o caso da Rússia o estava a provar pela negativa.

O socialismo de Proença é, pois, um socialismo marcadamente liberal, simples meio de assegurar a concretização do seu conceito de democracia como regime que garante os direitos de todos os indivíduos. Nesse sentido, não anda longe da conhecida definição de Jaurès do socialismo como o «individualismo lógico e completo», bem como da concepção do italiano Carlo Rosselli, autor da designação de «socialismo liberal» e mestre de Norberto Bobbio. O que não deixa de constituir uma originalidade no panorama português da época, muito marcado pela concepção colectivista.

Mas trata-se também de um socialismo moral, retomando aqui uma inspiração que vai de Rousseau a Proudhon e cuja génese Proença acaba por encontrar no próprio cristianismo. É que, ao promover uma mais equitativa distribuição dos bens materiais, o socialismo contribui não apenas para o desenvolvimento das diferentes potencialidades de todos os indivíduos, mas também para a melhoria moral da humanidade, na medida em que riqueza e pobreza são ambas degradantes. Não está aqui um eco da célebre afirmação de Rousseau no *Contrato Social*: «Que nenhum cidadão seja tão opulento que possa comprar outro e nenhum tão pobre que possa ver-se constrangido a vender-se?»

Não surpreende, por isso, que esta concepção marcadamente moral do socialismo desemboque numa aproximação final entre Democracia e Cristianismo, com a primeira a fazer na política o que o segundo faz na moral. Com efeito, ambos se fundam no primado do espiritual e do indivíduo, bem como nos valores universais da liberdade e da igualdade. Eis um novo ponto de aproximação entre Raúl Proença e Antero de Quental. Num e noutro a mesma visão idílica de um cristianismo liberto da perversão católica, num e noutro a mesma visão moral de uma democracia socialista a impor-se progressivamente pela mesma força espiritual que projectara o cristianismo no mundo antigo. Como não sentir em Proença o eco das palavras finais de Antero na sua célebre Conferência sobre «As causas da decadência dos povos peninsulares»: «O cristianismo foi a Revolução do mundo antigo, a Revolução é o cristianismo do mundo moderno!».

2. Assim definido o conceito de democracia em Raúl Proença, importa agora dissecar o conceito correlativo de Estado democrático, ou seja, o instrumento de poder que permite a realização prática da democracia. Qual a sua finalidade, quais as suas funções, qual a sua arquitectura constitucional?

2.1. Em termos genéricos, a finalidade do Estado democrático consiste, como é lógico e coerente, na criação das condições jurídicas, económicas, sociais e culturais necessárias ao livre desenvolvimento do indivíduo, que já vimos ser o suporte último da soberania. Ele terá, por isso, duas funções principais a desempenhar:

2.1.1. A primeira consiste em assumir-se como o garante e impulsionador dos direitos e liberdades individuais para todos e cada um dos seus cidadãos, mediante uma determinada organização jurídico-política da sociedade, consubstanciada naquilo a que Proença chama o «Estado liberal», isto é, «o Estado (...) que admite fronteiras inultrapassáveis para além das quais lhe é vedado fazer uso da sua autoridade e do seu poder, que reconhece acima dele uma moral, e nutre um respeito absoluto pela eminente dignidade da pessoa humana» («Do Estado absoluto ao Estado liberal», *Seara Nova*, n.º 231, 29 de Dezembro de 1930).

Mas para cumprir uma tal função é necessária não apenas uma organização jurídico-política mas também uma determinada organização económico-social, baseada naquilo a que Proença chama o «Estado-interventor», que exclui tanto o Estado colectivista como o Estado instrumento de interesses económicos privados, ambos à sua maneira opressores do indivíduo. O Estado interventor é aquele que é capaz de garantir uma redistribuição equitativa da riqueza e um mínimo de independência económica para todos e cada um dos seus cidadãos. Através de que meios? Neste ponto, Proença será sempre muito vago. Não lhe encontramos uma linha sobre quais as nacionalizações a promover – sendo certo que lhe repugnava a colectivização da economia – ou sobre o grau e o tipo de cooperativismo a implantar ou ainda sobre a reforma fiscal a realizar. Apenas sabemos que se mostrava adepto dos programas reformistas dos partidos trabalhistas e sociais-democratas europeus, sendo confessa a sua particular simpatia pela experiência governativa do trabalhista inglês Ramsey Mac Donald.

2.1.2. A segunda função do Estado democrático consistirá em promover «o desenvolvimento progressivo da cultura e da justiça» («Para um evangelho... III – Os letrados e a política», *Seara Nova*, n.º 118, 3 de Maio de 1928), ao

qual se devem subordinar todas as realizações materiais. Por isso compete ao Estado não apenas assegurar «um alimento suficiente a toda a gente», mas também «um ócio suficiente a toda a gente e um mínimo de supérfluo, para que todos se elevem à dignidade, à nobreza e à plenitude da vida espiritual», já que «o ócio bem entendido é o verdadeiro fim da vida humana» («Para um evangelho... VIII – Da Defesa da Democracia (1.^a parte)», *Seara Nova*, n.º 182, 10 de Outubro de 1929).

Esta é uma função que obriga o Estado a intervir não apenas na área da economia, como vimos há pouco, mas também na área do social, legislando em matéria laboral, desde a regulação do horário de trabalho ao regime das férias, e na área do cultural, mormente por via do desenvolvimento do sistema de ensino e da investigação científica e tecnológica. Só assim o progresso material estará subordinado ao progresso cultural amplamente participado. Em causa, estão aqui as estratégias meramente produtivistas dominantes no mundo contemporâneo e levadas a cabo quer pelo Estado burguês-liberal, quer pelo Estado fascista, quer ainda pelo Estado bolchevista.

Assim definidas as finalidades e funções do Estado democrático, a realizar no âmbito quer da sua vertente liberal, quer da sua vertente interventora, as quais, como vimos, não só não se contradizem como se reclamam uma à outra, importa agora estabelecer os mecanismos institucionais que permitem ao conjunto dos cidadãos participar no controlo do exercício do poder. Sem esses mecanismos, o poder tende ao abuso e ao absoluto, por maiores que sejam as qualidades pessoais dos seus detentores. Por isso afirma lucidamente: «Não há governos democráticos, há regimes democráticos, o que é diferente» («Para um evangelho... X – Da Defesa da Democracia (3.^a parte)», *Seara Nova*, n.º 225, 6 de Novembro de 1930), até porque «todo o governo é autocrático, tanto quanto pode sê-lo» (*ibid.*). Controlar o poder não significa, evidentemente, subtrair-se à acção deste, porque também não pode haver Liberdade sem Autoridade, entendidas como a condição uma da outra. Como se vê, Proença nunca perde a oportunidade de se demarcar de qualquer pulsão anarquizante, tão comum entre os republicanos de influência proud'honiana.

Infelizmente, a série de artigos sobre o livro de Benda é interrompida exactamente quando Proença se propunha abordar a problemática da arquitectura institucional do Estado. Restam-nos as duas pistas que nos deixa no final do último artigo: a falsidade da doutrina da independência absoluta dos poderes defendida por Montesquieu e a imprescindibilidade da subordinação do poder executivo ao

poder parlamentar, se quisermos evitar um controlo falível, insuficiente ou ilusório dos governados sobre os governantes. Trata-se, de uma problemática que continuará, porém, a aflorar dispersamente noutros artigos, sob a dupla preocupação da defesa da superioridade do regime parlamentar sobre o regime ditatorial e da necessidade da reforma da instituição parlamentar, com vista a assegurar a sua eficácia. Essa reforma devia ser feita não de maneira a substituir a representação política pela representação dos interesses, como no corporativismo, mas pela representação, ao lado do parlamento político, dos técnicos ou das «competências». Tratar-se-ia de converter o Senado numa «assembleia técnica, em parte profissional, em parte científica», eleita por sufrágio especializado. Se bem que com poderes meramente consultivos, Proença reconhece-lhe, porém, um «direito de iniciativa limitado na proposição das leis e que a outra câmara obrigatoriamente consultaria antes de pronunciar os seus votos, tomar as suas decisões e editar as suas leis» (*Páginas de Política*, vol. II, p. 55). Para além disso, urgia também alterar profundamente os regulamentos e os métodos do trabalho parlamentar.

No prómio ao 2.º volume das *Páginas de Política*, de 1939, Raúl Proença tem ainda a preocupação de se demarcar das outras soluções institucionais preconizadas à época, como era o caso do presidencialismo, do governo dos técnicos, do rotativismo entre dois grandes partidos, um à direita e outro à esquerda, do corporativismo e do federalismo das regiões. Note-se, porém, que, no caso do presidencialismo, esclarece não ter uma «oposição irreduzível» a essa ideia, mas apenas pouca simpatia em consequência da má experiência ocorrida com o sidonismo (*ibid.*, p. 44). Se nos lembrarmos da crítica que em 1925 formulara a um Presidente da República com meros poderes de notário de regime, é possível supor que, se tivesse tido a oportunidade de aprofundar os mecanismos institucionais de controlo do poder, se viesse a mostrar aberto a algum tipo de solução semipresidencialista, ou, pelo menos de regime parlamentar com correcção presidencial, como é o caso do nosso actual regime constitucional.

Resta-nos abordar, por último, aquilo a que podemos chamar as condições práticas de realização do Estado democrático no contexto nacional e internacional então vivido. Condições sem as quais os esforços empreendidos no sentido de levar por diante as finalidades preconizadas e os meios institucionais propostos se veriam condenados ao insucesso. Julgo podê-las resumir nas seguintes: 1) respeito pelo pluralismo ideológico e pela livre expressão de opinião através da imprensa; 2) justa repartição da riqueza; 3) construção de um Estado Universal ou República do Mundo.

A primeira condição implicava à cabeça a neutralidade do Estado, mas requeria igualmente uma efectiva liberdade de ensino e uma não menos real liberdade de imprensa. Não eram exigências fáceis de defender no meio republicano da época, que punha em causa o Estado neutro em nome do chamado Estado republicano, limitava severamente a liberdade de ensino em nome de um laicismo radical e se mostrava incapaz de assegurar um efectivo pluralismo de opiniões sobretudo na grande imprensa. O pluralismo ideológico e a liberdade de opinião passavam ainda por um novo regime de imprensa que a pusesse ao alcance de todos, retirando o monopólio da opinião aos argentários. Para esse efeito, preconiza a criação de uma espécie de entidade reguladora, como diríamos hoje, e que define como um «serviço colectivo dirigido e fiscalizado por representantes eleitos de *todos* os partidos» (*Polémicas*, p. 837), mas também intelectuais e jornalistas, com funções próximas do que viriam a ser em tempos recentes o Conselho de Imprensa e a actual ERCS.

Mas também não põe de parte a possibilidade de criação de um grande jornal de serviço público dirigido por esta entidade. Procurava, em última análise, conciliar o máximo respeito por uma total liberdade de imprensa com o direito de todas as correntes políticas e de opinião, e não apenas as dotadas de apoios plutocráticos, de verem amplamente difundidos os seus pontos de vista e as suas críticas.

Estado e escola neutros, acesso de todas as correntes e partidos à grande imprensa, eis, pois, os instrumentos de um efectivo pluralismo ideológico e de opinião, sem o qual o controlo democrático do poder se tornaria uma ilusão.

A segunda condição prática de realização do Estado democrático consistia na justa distribuição da riqueza, de forma a transformar a simples igualdade jurídica dos cidadãos numa efectiva igualdade de poderes. Demarcando-se tanto do liberalismo como do colectivismo, Proença mostra-se favorável a um planeamento da economia que evitasse a anarquia na produção, a uma reforma fiscal que penalizasse os maiores rendimentos e as grandes heranças e a políticas assistenciais no domínio social. É uma temática que, no entanto, não desenvolverá no concreto.

A terceira e última condição prática de realização do Estado democrático no contexto internacional então vivido, marcado pelo choque dos nacionalismos, consistia na criação de um Estado Universal ou República do Mundo, só concebível pelo sacrifício, na ordem jurídica internacional, das várias soberanias nacionais a uma Autoridade supranacional reguladora de todos os conflitos,

na perspectiva kantiana do projecto de Paz Perpétua. Para atingir tal objectivo, necessário se tornava levar a cabo toda uma campanha pedagógica capaz de contrariar a «cultura exasperada do Orgulho Nacional» e de fazer aceitar o «liame federativo» acompanhado de uma «força coercitiva supranacional», com a sua Justiça e o seu Exército. Como se vê, um projecto extremamente ambicioso e com alguma carga utópica, sobretudo no contexto então vivido.

3. Resta-nos, por último, e para concluir, proceder a uma breve reflexão sobre as diferenças entre as concepções de democracia de Proença e Sérgio.

Recorremos, para o efeito, ao que escrevemos na conclusão da nossa dissertação de doutoramento. Para Sérgio, «a democracia não é mais que a soberania da Razão transposta do domínio gnoseológico para o domínio moral e deste para o domínio político. É, como o próprio afirmava, a ideia moral de autodomínio erigida em sistema político. Daí a concepção da democracia como um ideal moral a realizar progressivamente pela generalização da educação dos indivíduos como seres autónomos e responsáveis, numa perspectiva de longo prazo que postulava a identificação final do indivíduo com a razão universal. Mas daí também a concepção marcadamente elitista do regime democrático como o «governo da persuasão pelo escol da inteligência» («Da opinião pública e da competência em democracia», *Pela Grei*, n.º1, Março de 1918), ao qual competia criar uma opinião pública esclarecida e levar os políticos a agir de acordo com esta. E daí, por último, a sua adesão ao modelo económico do socialismo cooperativista impulsionado pelas elites sociais e livre do controlo estatal – afinal o modo de corporizar no plano económico o ideal de autodomínio moral. Como é visível, e ao contrário da perspectiva de Proença, tanto o indivíduo como o Estado acabam por ficar de fora desta concepção da democracia! O primeiro submetido nos seus interesses e paixões ao império do racional e como que subsumido a prazo na razão universal. O segundo condenado a apagar-se progressivamente em proveito da auto-organização da sociedade» (*Raúl Proença. Biografia de um intelectual político republicano*, vol. II, IN/CM, pp. 241-242).

As diferenças não podiam ser mais acentuadas e claras, quer quanto ao fundamento da democracia, quer quanto ao papel do Estado, quer ainda quanto ao modelo de socialismo.

DEMOCRACIA EM ANTÓNIO SÉRGIO

José Esteves Pereira*

A acção política e cívica sergiana fundou-se em demorado e meditado pensamento, com marcado sentido crítico exemplarmente expresso no desenho que faz do desejável Terceiro Homem: «o Homem apegado à liberdade cívica (...) com a plena consciência de que a liberdade é difícil, com exigência de correlativa responsabilidade estrita, como desejo de providências de disciplinação rigorosa, com práticos anseios de justiça social»¹. A ideia central de democracia que atravessa as suas páginas e intervenções explícita, em meu entender, tal projecto.

Julgamos, assim, que uma abordagem englobante do pensamento de António Sérgio se pode consubstanciar no próprio conceito de *democracia* e da vigilância que continua a ser preciso ter em conta para que o seu exercício se vivifique. Desenvolveremos, pois, esta abordagem da ideia de democracia em Sérgio, do seguinte modo:

1. Democracia política.
2. Democracia económica e social.

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.

¹ António Sérgio, *Cartas do Terceiro Homem. Porta-voz das «Pedras Vivas» do «País Real»*, Lisboa, Ed. Inquérito, 1953, Carta VI, pp. 51-52. Sobre as preocupações de Sérgio sobre a realidade política é importante consultar o Prefácio de António Reis elaborado para a antologia de *Textos Políticos*, editado pela Alfa (1990), intitulado *O Político e o Estado no pensamento de António Sérgio* (pp. 9-21). Sobre uma abordagem actualizada da vida e do pensamento sergiano é imprescindível a consulta dos dois volumes da *Revista de História das Ideias* (5, 2 tomos, Coimbra, 1983) coordenados por Fernando Catroga e Amadeu José Carvalho Homem. Mais recentemente, de reter o artigo, com documentação importante, de Daniel Hameline e António Nóvoa, *Autobiografia Inédita de António Sérgio*, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 29, Fev. 1990, pp. 141-177; Eduardo Abranches de Soveral, *O pensamento de António Sérgio – Síntese interpretativa e crítica*, Porto, Granito Editores e Livrários, 2000; António Pedro Mesquita, *Aspectos do ideário sergiano em ontologia*, Prefácio que antecede a edição das *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, de António Sérgio, editados pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp. 9-55 e António Braz Teixeira, *Sobre a noção de «Uno Unificante» na filosofia de António Sérgio* in *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 365-374. No Brasil, o pensamento de António Sérgio foi objecto de estudo do *V Colóquio Antero de Quental* realizado em S. João del Rei, no Memorial Tancredo Neves, em Setembro de 1999, com apresentação de comunicações, por ordem de apresentação, de José Esteves Pereira, José Maurício de Carvalho, Cristina Soveral, Alberto Antunes de Abreu, José Manuel de Barros Dias, Eduardo Abranches de Soveral, António Braz Teixeira, Vamireh Chacon e Manuel Ferreira Patrício. As *Actas* não se encontram ainda publicadas.

3. Democracia de competência.
4. Democracia como demopédia.

1. Democracia política

Na argumentação de António Sérgio (1883-1960) há um ponto de partida em que se verificam compreensíveis reservas à redução nominal da democracia política. Por isso mesmo, o autor alude à *mesura ética* (a moral sobreleva sempre a política, em Sérgio) sendo axial o espaço que atribui à democracia social e económica e, especialmente, o empenhamento que coloca na afirmação vigorosa da opinião pública, espaço que pode ser correlacionado com a finalidade pedagógica e demopédica.

Antes de mais, o que é *democracia* para António Sérgio? São várias as abordagens conceptuais mas importa reter, desde já, uma que nos permite uma maior caracterização política e que nos conduz ao problema nuclear da *vontade geral*:

«É sobre o ponto de vista político, o regime em que são fiscalizados os governos pelos representantes da opinião pública, e em que os representantes da opinião pública votam as bases da legislação (sob um conjunto de garantias rigorosamente determinadas) buscando, por aqueles meios, a progressiva igualização de todos os membros da sociedade, a aproximação da sociedade sem classes»².

Na própria definição, a menção de «aproximação da sociedade sem classes» poderia induzir, em leitura apressada, um acercamento marxista que, no entanto, lhe é estranho o que acontece, igualmente, no que concerne ao seu claro e total distanciamento do materialismo dialéctico e histórico³. O pensador assume, aliás, uma posição visceralmente crítica e desvalorizadora de Hegel e de Feuerbach⁴.

² António Sérgio, *Democracia*, Sá da Costa, Lisboa, 1974, p. 7.

³ «Sérgio não contestou apenas o que na filosofia de Marx se designa por concepção materialista da história. Acresce que repetidas vezes não só recusou o carácter “materialista” ao conjunto da doutrina de Marx – “pretensamente materialista” chegou a dizer – como contestou ainda a legitimidade e até a possibilidade de uma dialéctica materialista» – Vasco de Magalhães-Vilhena, *António Sérgio – O idealismo crítico e a crise da ideologia burguesa*, Lisboa, Seara Nova, 1964, p. 86; Cfr. também António Silva Serafim dos Anjos, *António Sérgio – Fundamentos doutrinários do seu pensamento político*, Dissertação de Mestrado, Porto, Universidade do Porto, 1990, pp. 17 e ss.

⁴ «Ora aqueles que se consideram materialistas históricos costumam adoptar uma teoria metafísica a que se dá o nome de “materialismo dialéctico”. Por mim, não aceito nem um ápice dessa tese metafísica, e creio que o socialismo só teria a ganhar se se desprendesse da farragem do “materialismo dialéctico” que o torna antipático ao sentir de muitos. Além disso, convenço-me de que o chamado “materialismo dialéctico” pouco merece o nome de “materialismo” que tem. Sei perfeitamente o que irão responder-me; que estou confundindo “materialismo dialéctico” com o simples

Importa, portanto, enquadrar o problema do seu posicionamento filosófico-político de modo a compreender, bem, o alcance da ideia e prática sergianas de democracia. Todavia, não se pode desprezar, por inteiro, a perspetivação da «aproximação da sociedade sem classes» na economia de pensamento do autor. A «aproximação» de que nos fala Sérgio, de uma sociedade sem classes, significa uma leitura gradualista de aperfeiçoamento e equilíbrio social e económico, centrado num «imperativo da consciência» que se quer tão perdurável como a consciência humana. Como diria na Carta VIII, das *Cartas do Terceiro Homem*, ao duvidar do conceito de Nação Corporativa, referindo-se a um estado de evolução social constata os «antagonismos de interesses das distintas classes»⁵. A possível aproximação a uma sociedade sem classes, inscreve-a Sérgio num regime em que se supõe a correcta fiscalização de quem legisla impondo que fiscalizadores e legisladores não possam ser «representantes de classes», na exacta medida em que o representante de cada uma delas apenas expressa a vontade da respectiva classe e não a *vontade geral* que decorre do interesse geral. Será nestes termos que nos é possível compreender como em António Sérgio vem a ser interpretada, negativamente, a tendência totalizante e estatizante decorrente de interpretações que foram motivadas pela doutrina do *Contrato Social*, de Rousseau⁶, ao mesmo

materialismo abstracto e mecânico. Mas não: acreditem que não faço confusão alguma, e que conheço a doutrina. O que penso é o seguinte: que só o materialismo mecanista puro é que merece o nome de “materialismo”. Aquilo que se denomina “materialismo dialéctico” é o jogo hegeliano dos conceitos genéricos metido a jogar com finalidade diversa, por assim dizer: e como nos dias da maré alta hegeliana se chamava “idealismo” ao conceitualismo do Hegel (que é um jogo fantástico), deu-se o título oposto de “materialismo dialéctico” ao conceitualismo hegeliano a funcionar ao revés. O “materialismo dialéctico” é materialismo, digo, por oposição ao chamado “idealismo” do Hegel, e em si é materialista sobretudo no nome (em parte é materialista, mas em grande parte o não é). Para mim, as onze notas sobre Feuerbach, conhecidas por “teses sobre Feuerbach”, e redigidas em 1845, são antimaterialistas em sumo grau. Será estrambótico, mas penso assim. E se sou revolucionário, é por ser idealista; se sou socialista, é por lei intrínseca do próprio espírito; é porque vejo no socialismo uma aplicação da Razão, e não porque conceba a organização socialista como resultado de um jogo de conceitos em guerra, de uma evolução materialística da matéria social, resultado a que se seguirá uma fatal antítese. O revolucionismo verdadeiro não está nas coisas, mas sim em nós» – António Sérgio, *Ensaio*, 3.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1980, tomo I, pp. 43-44.

⁵ António Sérgio, *Cartas do Terceiro Homem*, p. 67.

⁶ Reproduzo o diálogo da Jornada Primeira do *Pátio das Comédias*, onde, de um modo coloquial e publicístico, é tratado o problema da *vontade geral* já anteriormente tratado em *Democracia*:

«UM OUVINTE. – Mas admitir a vontade geral não significa o mesmo que personificar o Estado? A vontade geral vem a Ser a do Estado, e Estado democrático é aquele cuja vontade (a vontade geral), constituída pela soma aritmética das vontades individuais dos governados, – é autónoma. Dessa maneira, o que o democrata afirma como livre e autónomo, o que ele pretende que seja livre e autónomo – é o Estado. Já nada interessa, por consequência, que deixe de ser livre o indivíduo cidadão, contanto que o seja de facto o Estado, a «vontade geral», o colectivo social. Vá, prologuista. Não será como eu digo?

O ACTOR. – Afigura-se-me que não. Quem quer que se situe no idealismo crítico, e se inspire na doutrina do forte Kant, perceberá que o problema, para o pensar idealista, se pode apresentar por feição diversa. Para todo democrata idealista- crítico, a vontade geral não é a vontade do Estado, nem a soma aritmética das vontades individuais. A

tempo que se procede à inserção do idealismo de raiz kantiana. Estamos não só perante os pressupostos da razão como condição permanente de todos os actos voluntários pelos quais o homem se manifesta, mas também perante a vontade, enquanto vontade individual e pessoalmente instituidora:

«(...) a vontade geral não é a vontade do Estado nem a soma aritmética das vontades individuais. A vontade geral concebêmo-la, sim, como a vontade de cada um de nós, a vontade de um qualquer indivíduo humano, sempre que este, para proceder, toma uma atitude de pensar objectiva, racional e geral»⁷.

É dentro destes pressupostos que podemos entender, melhor, o sentido unificante que nasce da identidade (*coincidência*) de homem e de cidadão e da transformação do indivíduo em pessoa. Se não se pode inferir, de tal reflexão, uma adesão de tipo personalista permanece, muito forte, a ideia de libertação do «eu empírico, puramente animal e particular»⁸. No fundo, se se desenha,

vontade geral podemos sim concebê-la como sendo a vontade *de cada um* de nós, a vontade de qualquer indivíduo humano, sempre que o indivíduo, quando se propõe actuar, tome uma atitude-de-pensar objectiva, racional, geral, desprendida dos limites do seu eu sensível. O ente animado de vontade geral é aquele em que o cidadão coincide com o Homem, aquele que subiu do *indivíduo à pessoa*, do plano biológico ao plano do Espírito, universal e imutável. O indivíduo espiritualizado é o que consegue proceder, quanto ao mundo físico, relacionando as partes com o Todo-Uno e superando as aparências que para ele resultam da sua posição num dado ponto do espaço, da sua participação num particular movimento das específicas propriedades dos seus órgãos dos sentidos; quanto ao mundo humano, o indivíduo espiritualizado é o que busca actuar, proceder para com os outros superando as particularidades do seu ser instintivo, e considerando-se a si – ao indivíduo que pensa – como simples elemento de um todo moral, e portando-se de acordo com tal ideia; e a vontade geral, por consequência, é a que se rege pela intelecção do *universo* humano, pela consideração *objectiva* das relações sociais; é a de quem se liberta, pela consciência *intelectual* (órgão dos juízos de universal amplitude) da mera subjectividade de consciência sensível; a de quem sobe do nível da consciência empírica para o nível da consciência intelectual – racional, que é o próprio da beatitude e da vida eterna (da vida eterna neste mundo nosso, no viver de agora) – António Sérgio, *Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1958, Primeira Jornada, pp. 9-10.

⁷ António Sérgio, *Democracia*, p. 8.

⁸ «Suponha-se que eu – para meu bem individual, sensível, imediato, – pensava em apropriar-me de um determinado objecto, que me haviam confiado como um depósito. Seria uma vontade *particular* e estreita; uma vontade de criatura que desejando e actuando se não arreda do seu centro de perspectiva própria, como simples indivíduo de consciência sensível; do ponto de vista do seu eu empírico, puramente animal e particular. Porém, fantasiem agora vocês que eu mesmo, num segundo momento, subia do plano do meu eu empírico, sensorial, biológico, – para o do eu racional que compreende as coisas, e que nos compreendia aos dois (a quem me confiara o depósito, e a mim que o aceitara) como partes de um todo em relação recíproca. Neste segundo instante, pensaria dest’arte: «não quisera eu que me fizesse ele o mesmo; e além disso, admitindo um sistema de actuações de tal sorte, seria impossível uma sociedade autêntica. Poder-se-ia erigir em lei geral do proceder a apropriação dos depósitos que as pessoas nos confiassem? Não poderia: porque tal lei, tomando como objectivo a possibilidade dos depósitos, torná-los-ia impossíveis: pois que ninguém se atreveria a realizá-los – claro! – se a lei geral fosse o apropriar-nos deles». Ora bem: pensando agora por esta segunda forma, depois de o haver feito pela feição anterior, – que se passou em mim? O trânsito de uma vontade individual *particular* – para uma outra vontade, *individual* também, mas de índole *geral*. Vontade que é, num mesmíssimo tempo, individual e supra-individual. Vontade de um ser racional e objectivista, que excedeu os limites da individualidade própria. Individual, sem dúvida, porque é sim a vontade de um indivíduo dado; geral,

por um lado, a discussão individual de participação na *res publica* sublinha-se, por outro, a objectivação do espírito individual que se resolve na distinção entre considerações puramente aritméticas da vontade e a qualidade constitutiva da participação de cada um:

«A vontade individual é vontade geral quando é a de um pensamento des-subjectivizado e científico, de uma atitude racional de desapego e crítica, liberta da ilusão da individualidade isolada»⁹ e por vontade geral, entende António Sérgio a de «um homem qualquer, sempre que esse homem realmente pensa, saindo do espaço e saindo do tempo – isto é quando vê as cousas de uma maneira objectiva, espiritual, do ponto de vista do todo uno de que as cousas particulares só são aspectos, sempre que é a vontade do eu racional e não do eu empírico e egocêntrico de qualquer de nós»¹⁰.

Em múltiplas incidências do discurso sergiano se poderá captar, além desta instância objectiva, racional e idealista, o «finalismo» que a percorre, sem se deixar de prestar atenção ao problema complexo da ideia de Estado. O pensador coloca a questão nos termos de uma tensão entre autodomínio individual (self-government), de contornos anarquistas, e a realidade constritora do Estado. Num outro ângulo, quer o parlamento, que apresenta nefastos aspectos de descontinuidade para uma acção consistente, quer a controversa opção de uma ditadura transitória e controlada, apenas confirmam a regra sergiana de que as instituições políticas e administrativas devem ter um valor instrumental, embora não determinante, para a construção de uma sociedade nova e democrática:

«A democracia, para nós, significa um fim e não deve confundir-se com nenhum dos meios que se tentaram até hoje para a realizar»¹¹. «O princípio da liberdade, bem como o da igualdade das condições externas (das condições políticas, jurídicas, económicas, a que está submetido cada indivíduo) estabelecem os fins a que nós visamos; as instituições políticas e

porém, porque ditada por um pensamento de carácter geral, por uma atitude des-subjectivada da minha mente, que ultrapassa a particularidade do meu ponto de vista próprio, o meu interesse particular de individualidade restrita, – para afirmar uma relação de reciprocidade entendível entre a minha consciência e a consciência dele (a do indivíduo que me confiou o depósito, as de todos em geral, naquela teia de relações a que se chama a Sociedade), dentro de uma unidade social compreensiva, – de uma ideia, em suma, que compreende as ideias de mim e dele. De simples *indivíduo* subi a *pessoa* que se julga a si mesmo como se fosse um outro; logrei identificar-me com o próprio. Nossa vontade é uma vontade geral sempre que se determina pela regra de Kant; procede de tal maneira que a razão do acto que praticas se possa erigir em lei geral, universal. Vontade geral é a que nos é inspirada pelo princípio de universalidade que existe em nós» – António Sérgio, *Pátio das Comédias*, pp. 12-13.

⁹ Id., p. 13.

¹⁰ Id., *ibid.*

¹¹ Id., *Ensaíos*, III, p. 144.

administrativas (...), são simples meios e instrumentos (modificáveis e renováveis segundo as indicações da experiência) para melhor conduzirem aos mesmos fins. Democracia, para nós, significa o esforço por um ideal»¹².

As instituições políticas são, portanto, instrumentos variáveis e susceptíveis de acerto no tempo, não implicando, por si mesmas, uma referência normativa embora exijam, em todo o caso, uma prática consubstanciada em três condições fundamentais:

- a) Fiscalização da administração pública e indicação dos fins governativos pelos representantes da opinião pública, num regime de garantias rigorosamente determinadas (a «fiscalização eficiente pela opinião popular é que é essencial do regime político a que se dá o nome de Parlamentarismo»¹³).
- b) Participação activa e consciente de um número de pessoas cada vez maior no governo e fiscalização dos negócios do Estado, da Província, do Município e do Trabalho.
- c) Igualização das condições sociais para todos os indivíduos de uma sociedade¹⁴.

Na feição platónica que percorre a reflexão sergiana – sem por isso se encontrar ausente a experiência – na perspectiva dos fins e dos meios, avulta a consciência de resistências que constituem, propriamente, o motivo da permanente intervenção do autor. A resistência que se verifica na aproximação dos fins enquanto conciliação¹⁵ da concreta liberdade de todos, com a *faína* da progressiva igualização dos homens no domínio político e económico reside, sobretudo, na inadequação dos métodos educativos que no tempo se lhe ofereciam:

«Para que preparemos cidadãos autênticos, capazes de progredirem democraticamente, o primeiro passo é libertar o aluno: ele há-de ser livre nos seus estudos, e livre no governo da sociedade escolar; e o ensino, em qualquer disciplina, não há -de ter por objecto o transmitir doutrinas, conhecimentos, noções, mas formar a mentalidade experimental e crítica, [revolucionária,] único caminho para o Verdadeiro saber. Terão de acabar a «lição» e a «aula», fraccionando-se em comunidades de trabalho livre; e entenda-se que, sempre que propusermos instituições políticas, pressuporemos que o essencial para as tornar efectivas

¹² Id., *ibid.*

¹³ Id., *ibid.*

¹⁴ Id., *ibid.*

¹⁵ Id., p. 145.

será sempre a reforma da educação. Por outro lado, o regime democrático da sociedade, por isso mesmo que é uma cousa viva, renovadora, espiritual, dinâmica, e não uma matéria que se conserve por si tem de ser instaurado quotidianamente, pela propaganda e pelo jornal diário, pelo livro de doutrina e pela escola pública, num esforço contínuo de criação social»¹⁶.

Neste sentido, compreende-se muito bem que António Sérgio secundarize «as reformas de instituições políticas quando parem na esfera da organização política, e não vão à económico-social»¹⁷.

2. Democracia económica e social

Partindo do exemplo de que só determinados indivíduos são produtores integrados em classes profissionais, no regime de venda e compra sublinha que todos, porém, são consumidores de mantimentos e de vestuário e «enquanto consumidores, desejam naturalmente, *concordemente* a mesma cousa»¹⁸. Na abordagem ao mesmo tempo económica e política de Sérgio verifica-se, efectivamente, uma formulação não estritamente economicista dos meios de produção. Neste contexto, o objectivo sergiano, por exemplo, de preconizar a representação, tanto quanto possível, do deputado de círculo único é, justamente, o de evitar a corrupção das instituições políticas, por via económica, deslocando o primado da compra e venda dos produtos pelo da sua distribuição. Não se quer fazer vingar, portanto, uma concepção unilateralmente económica do político.

«Entendemos por democracia social, um sistema de vida económica inspirado de facto pela vontade geral, que é a vontade dos cidadãos como consumidores – sistema que estabelece como escopo limite a total substituição da venda e compra (função característica do capitalismo) pela simples distribuição dos objectos úteis, produzidos por equipas de serviço cívico ou então pelos sócios trabalhadores das cooperativas de consumo e das régies cooperativas, congregadas numa Federação Nacional de todas as cooperativas do país»¹⁹.

A orgânica *cooperatista*, destinada a distribuir pelos associados os bens produzidos pelo custo da produção, não se afigurava, a António Sérgio, no entanto, método único e definitivo («não há, para cousa alguma, método único e defini-

¹⁶ Id., p. 146

¹⁷ Id., *ibid.*

¹⁸ Id., *Democracia*, p. 11

¹⁹ Id., p. 12.

tivo») mas apenas uma opção que resultaria, imediatamente, numa democracia económica no ambiente do capitalismo e fora do Estado, por livre iniciativa dos cooperadores e, ao mesmo tempo, de uma maneira pacífica, progressiva, essencialmente criadora e, em todo o caso, experimental.

A ideia cooperativista sergiana, de sentido marcadamente reformista, desenvolve, com mais largo alcance, o projecto precursor da *associação* preconizada, um século antes, por Silvestre Pinheiro Ferreira no sentido de fazer face às consequências negativas, do capitalismo, em coerência plena com a mesura ética necessária aos princípios políticos e à sua aplicação e que inicia uma linhagem que passa por Henriques Nogueira e é recolhida, depois, por Antero de Quental²⁰.

Para António Sérgio, a «técnica científica moderna, que logra substituir a força do homem por quantidades enormíssimas de energia mecânica cria, por um lado, a abundância de tudo, e, por outro, o fenómeno do desemprego, tornando absurdo que se insista, ainda, nas ideias de lucro e de compra e venda»:

«Com efeito, os indivíduos desempregados pela máquina (desemprego fatal, irrestringível) não podem comprar o que ela produz, por isso que não ganham com que o comprar e bastava que todos percebessem isto (isto é, que o vissem bem visto) para que todos chegassem a conclusões idênticas, e paz enfim se estabelecesse no mundo. Há que repartir o trabalho por todos (pela diminuição das horas de cada um) e que distribuir os produtos por toda a gente, visto que os progressos da técnica científica tornaram possível a abundância para todos – e definitiva, irrestringível, a existência do desemprego. Nos países de avançado apetrechamento mecânico, a técnica científica moderna, se não houvesse a arraigada superstição do lucro (que leva hoje a destruir produtos em quantidades incalculáveis) daria abastança a todos os pobres, – e entenda-se que digo a todos os pobres, – sem privar os ricos da fartura em que vivem, e antes os tornando, pelo contrário, mais despreocupados e felizes. Aliás, devemos considerar a reforma económica (pela total supressão da ideia de lucro) como simples meio ou condicionamento do progresso espiritual da humanidade. O que há de essencial e mais necessário (em todos os tempos, condições e regimes) é a plástica capacidade para o movimento continuo, o generoso anseio do não-conformismo, o amor e compreensão das variedades humanas com o sentido religioso da Unidade e *do Bem*, – e, *por consequência, a liberdade do espírito crítico*»²¹.

²⁰ Silvestre Pinheiro Ferreira apresentou, efectivamente, através do *Projecto de Associação* e do *Projecto de Banco* propostas de natureza cooperativista. Sérgio não parece ter atendido especialmente ao publicista na nomeação do escol iluminista e liberal. São sobretudo as posições de Herculano e o «apostolado» de Antero que lhe merecem apreciação simpática e mais desenvolvida.

²¹ António Sérgio, *Democracia*, p. 13, nota.

Poder-se-á questionar, hoje, a viabilidade e a fecundidade da solução cooperativista ou do socialismo cooperativista, dentro do esquema organizativo que se colocava como meio para a realização da justiça, essencialmente, interior ou seja, kantianamente, o predomínio da *vontade geral* do indivíduo no seu pensar e proceder próprio significando este predomínio «tomar o indivíduo uma atitude crítica e objectiva, uma atitude de concentração e *autodomínio*, de interioridade e de reflexão, em manifesta oposição à atitude expansiva, desbordante, centrífuga, que caracteriza o democrata passional e materialista, a que temos dado o nome de *jacobino*»²². Mas será totalmente inútil reflectir, na actualidade, sobre o problema da consciencialização social tal como Sérgio a imaginava? Ou, melhor, será inútil, na problemática democracia de opinião em que vivemos²³ dispensar a reflexão sobre uma passagem da concepção sentimental, expansionista e materialista da *democracia* – para a concepção crítica, auto-refreadora e idealista do regime democrático, a *prolação da vida moral* (conceito extraído de Oliveira Martins)²⁴ e outrora visível nos Estados Unidos, como interessadamente invoca?

A concepção crítica de *democracia*, a que Sérgio se refere passa, de modo particular, pela noção de competência e pela capacidade das elites o que, em boa verdade, parece destoar, hoje, de uma suposta massificação da informação associada a uma equívoca globalização. Perguntamos: De Sérgio não ficará uma fecunda reflexão para o consumidor que não se queria triturado pela venda e compra, pela incompetência dos governantes ou «pela pressão imensa do espírito de todos sobre a inteligência de cada um de nós» para me servir de uma reflexão de Alain Minc²⁵?

²² Id., p. 24.

²³ «La pression est si forte que même les hommes d'État les plus libres de leur parole s'en tiennent, sur ce plan là, aux exigences du "discours politiquement correct" (...). Ainsi, sans le moindre lien explicite ou officiel, l'indépendance de la justice et la démocratie d'opinion sont-elles aussi indissociables que, dans leur propre sphère, le droit et le marché. La boucle est dès lors fermée, qui réunit dans une communion de tous les instants le juge, le journaliste et l'opinion. Il est inutile, dans ces conditions, de s'interroger à perte de vue sur l'énigme que représente l'opinion. Celle-ci est devenue, à sa manière, omniprésente et totalitaire. "Une pression immense de l'esprit de tous sur l'intelligence de chacun"; l'individu est bien près de reconnaître qu'il a tort quand le plus grand nombre l'affirme: la majorité n'a pas besoin de le contraindre, elle le convaincra "l'opinion commune est le seul guide qui reste à la raison individuelle chez les peuples démocratiques, elle pèse d'un poids immense sur l'esprit de chaque individu; la foi dans l'opinion commune deviendra une sorte de religion, dont la majorité sera le prophète": Tocqueville n'a-t-il pas tout dit? Du fait, du mystère, de son impossible explication. Le reste – médias de masse, audimat, sondages, enquêtes – ne vient que par surcroît» – Alain Minc, *Au nom de la Loi*, Paris, Gallimard, 1998, p. 67.

²⁴ António Sérgio, *Democracia*, p. 26.

²⁵ Alain Minc, *op. cit.*, p. 57

3. Democracia de competência

O idealismo crítico de feição neo-kantiana de António Sérgio²⁶ nunca lhe desviou a atenção do circunstancialismo histórico para as suas intervenções, ditas ou escritas, sempre potencialmente polémicas, mesmo que a história seja para o autor mais um motivo de análise prospectiva do que efectiva compreensão do real histórico²⁷. Compreende-se, por isso, a reacção de António Sérgio ao jacobinismo republicano de 1910, personificado no Primeiro Homem, libertariamente indisciplinado em que se projecta, de algum modo, o sinuoso percurso do liberalismo constitucional monárquico e o «palavreado victorhuguesco dos tribunais radicais»²⁸. A instauração da República não trouxera um maior investimento educativo, como pretendeu provar em ensaio publicado na revista *Pela Grei*, em 1918. Em vez de se identificar, naturalmente, *democracia* e *república* a questão que se punha a Sérgio era a seguinte. Se a democracia é o controlo do governo pela opinião pública, primeira e essencial condição para a existência da democracia, existirá ela conscientemente organizada em Portugal? A seu ver era difícil enxergá-la e interessava saber porquê²⁹.

Para tanto, a necessidade de elites actuantes, capazes de ajudar a que os povos se eduquem, do ponto de vista de António Sérgio, não se podia circunscrever, tão só, à competência técnico-política, sempre necessária para a resolução dos problemas porque o cerne da questão residia no sentido moral e unificante do saber e do agir (que se pode corporizar, também, em bom senso), como afirma o pensador, pressupondo a existência de «elites, solidamente organizadas: grupos de apóstolos que pensam e agem, inspirados por uma boa ideia, ou técnica, ou política, ou económica, ou pedagógica»³⁰.

Por fim, no que diz respeito à actuação eficaz da opinião pública era necessário um sistema de educação que viesse a formar a «verdadeira elite, interessada de verdade pela coisa pública e conhecedora das necessidades fundamentais da

²⁶ Cfr. Vasco de Magalhães-Vilhena, *ob. cit.*, pp. 12-13.

²⁷ Poder-se-á dizer que é nesse contexto que se inscreve o seu projecto interpretativo da *História de Portugal*.

²⁸ «Para mim, a insurreição republicana de 1910 (mais, ainda, que a de 1820) nem um átomo nos dera do que realmente importava, e nunca me esquecia daquele dizer do Quental: “um jacobino é um conservador incoerente, com frases de demagogo”; nem do ditame de um Herculano. “mantenham-me esta” (a liberdade) “que pouco me incomoda que outrém se assente num trono, numa poltrona ou numa tripeça”» – António Sérgio, *Ensaio*, tomo I, p. 37.

²⁹ *Id.*, p. 233.

³⁰ *Id.*, *ibid.* António Sérgio alude ainda, a propósito, à vida política inglesa, onde não via submissão ao espírito de partido, contrapondo essa desejável realidade à lisonja perante o chefe, ao *Toma-tento-não-te comprometas* de muitas penas portuguesas ao serviço e sob a vigilância de clientelas.

grei» e que correspondesse às necessidades concretas, no campo económico, pedagógico e assistencial³¹.

4. Democracia como demopedia

A importância que António Sérgio atribui às elites, não aparece de um modo estático. De facto, a disponibilidade emancipadora dos esclarecidos, assumida como dever, torna-se dispensável conforme o povo se liberte.

Na clarividente associação do âmbito pedagógico e político, o «melhor político, como o melhor pedagogo, é aquele que trabalha por se tornar dispensável»³² tanto quanto no plano mais concretizado da escola a liberdade do estudo deve conduzir o professor a estimular a curiosidade, «deixando ao interesse dos seus alunos o fazerem os estudos, muito a seu gosto, com plena iniciativa do seu próprio espírito e pelo uso constante e sistemático da investigação experimental»³³.

No âmago do idealismo criador que se situa entre o gosto de aprender e os resultados da pesquisa sistemática Sérgio, desde cedo alertou, em todo o caso, para os limites do racionalismo formativo:

«Separar o sentimento da inteligência ou o facto da ideia, é uma ilusão na vida e um erro na especulação; o próprio trabalho científico pressupõe um amor e um ideal, ainda que mascarado ou inconsciente. Fazer ciência não é só especular, mas sentir, actuar, produzir; resulta o conhecimento de uma adaptação do ser ao meio, mas adaptação em que o indivíduo é essencialmente activo, tomando a iniciativa da pergunta e a iniciativa da resposta. A ideia, junta ao sentimento, sai da acção e volta à acção; é assim que se pode dizer que a poesia é a verdadeira realidade»³⁴.

Portanto, *democracia* é para Sérgio, no princípio e no fim, essencialmente *acção*, acção interior «com pleno senhorio de nós mesmos, com espírito lúcido e organizador, com criadora paciência e reflexão»³⁵.

³¹ Id., p. 238.

³² Id., *Carta do Terceiro Homem*, Carta III, p. 29.

³³ Id., *Sobre a Instrução Primária e Infantil*, Lisboa, Inquérito, Cadernos Culturais, pp. 22-23.

³⁴ Apud Mário Sottomayor Cardia, «O Pensamento filosófico do Jovem Sérgio», in *Cultura, História e Filosofia*, Lisboa, INIC, 1982, vol. I, p. 467.

³⁵ António Sérgio, *Democracia*, p. 26.

REPUBLICANISMO, SOCIALISMO, DEMOCRACIA

Este volume reúne as comunicações apresentadas e debatidas no I Seminário de História e Cultura Política, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 17 de Março de 2009. O objectivo desse Seminário, iniciativa da Linha de Investigação Memória & Historiografia do Centro de História da Universidade de Lisboa, era o de aprofundar criticamente o conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através de doutrinas políticas que perfilharam, relacionadas com o Republicanismo, o Socialismo e a Democracia.

Pretende-se que, anualmente, se dê continuidade ao Seminário – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia e da Ciência Política.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro das áreas do pensamento europeu, ibero-americano e português, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver para percepcionar fundamentos filosóficos e expressões ideológicas e políticas.

ISBN: 978-989-8068-06-4



9 789898 068064