

JUSTIÇA, ORDEM E ANARQUIA: A TEORIA POLÍTICA INTERNACIONAL DE PIERRE-JOSEPH PROUDHON (1809-1865)¹

Alex Prichard²

University of Exeter

RESUMO

Apesar de escrever quase 2.000 páginas sobre política internacional, as obras do anarquista Pierre-Joseph Proudhon simplesmente não aparecem na historiografia ou no estudo da teoria contemporânea das Relações Internacionais. Defendo que isto é injustificável, ilustrando suas convincentes e duradouras percepções sobre a história e a natureza do "internacional". Proudhon empregou uma teoria sociológica e psicológica da justiça; ele via a guerra e o conflito como motores de mudança na sociedade; e ele via a ordem como emergente da profunda anarquia da sociedade (global). O presente artigo fornece uma leitura contextualizada de suas obras para ilustrar sua importância histórica, e demonstrar seu potencial para contribuir com a teoria de RI atual por meio de uma comparação com a Teoria Crítica contemporânea.

¹ Originalmente publicado em 2007, na Millennium: Journal of International Studies / ISSN 0305-8298. Vol.35 Nº. 3, pp. 623-645. Tradução: Juan Filipe Loureiro Magalhães e Cello Latini Pfeil.

² Nota do Autor: Gostaria de agradecer a Andreas Antoniadis, Dave Berry, Oliver Daddow, Ana Juncos, Ruth Kinna, Scott Turner, Steven Vincent, dois revisores anônimos e participantes de vários painéis de conferências e seminários de pesquisa pelos comentários sobre as versões anteriores deste artigo.

"Assim como o homem busca justiça na igualdade, a sociedade busca ordem na anarquia"³ (tradução nossa).

"A natureza beligerante do homem é tudo o que o salva do despotismo"⁴ (tradução nossa).

Duas mudanças durante a década de 1990 transformaram fundamentalmente a face da teoria de RI. O primeiro foi um retorno distinto à teoria política em RI⁵, o segundo o desenvolvimento da teoria crítica – pós-moderna e outras⁶. O primeiro movimento buscou questionar as caricaturas enganosas de escritores como Hobbes, Rousseau e Kant, usadas para justificar uma sabedoria eterna (invariavelmente realista) de RI. Esse retorno à história das ideias produziu uma historiografia e sociologia mais sofisticadas da história da disciplina⁷, que colocaram em questão não apenas a autonomia do “internacional”, mas também de RI em si.

Os teóricos críticos viraram as armas da teoria política moderna e pós-moderna contra os bastiões da teoria tradicional das RI. Isso incluiu uma crítica incisiva ao positivismo; uma crítica das reivindicações sobre a imutabilidade e autonomia estrutural do “internacional”; uma crítica do materialismo simplista à direita e da classe e da produção à esquerda; e uma preocupação correspondente com os processos e limites de exclusão ignorados ao passo que a produção, o estatismo, o positivismo amoral e a ética de “interesses” dominavam o pensamento na teoria de RI.⁸

Essas críticas moveram a agenda de pesquisa da teoria de RI no sentido de descobrir os motores da mudança e os princípios de estagnação dentro de uma concepção mais profunda do internacional e do político em relações internacionais e em

³ Pierre-Joseph Proudhon, *Whatis Property? or, na Inquiry into the Principle of Right and of Government*, trans. Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 209. 2.

⁴ Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et La Paix, recherches sur La principe et La constitution du droit des gens*, Nouvelle edn (Paris: Editions Tops, 1998), vol. II, 147.

⁵ Ver, por exemplo, David Boucher, *Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Howard Williams, *International Relations and the Limits of Political Theory* (London: Macmillan, 1996).

⁶ Ver, por exemplo, Richard K. Ashley, ‘Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique’, *Millennium* 17, no. 2 (1988): 227–62; Linklater, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of a Post-Westphalian Era* (Cambridge: Polity, 1998); R. B. J. Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

⁷ Brian C. Schmidt, *The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations* (New York: State University of New York Press, 1998); Ole Wæver, ‘The Sociology of a Not so International Discipline’, *International Organization* 52, no. 4 (1998): 687–727.

⁸ Andrew Linklater, ‘The Achievements of Critical Theory’, in *International Theory: Positivism and Beyond*, ed. K. Booth, S. Smith and M. Zalewski (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

RI como disciplina. O resultado é uma mudança notável em direção a uma sociologia histórica e política das RI e seu objeto de estudo⁹. Esta mudança já deveria ter ocorrido há muito tempo, e é, sem dúvida, resultado da rejeição do projeto estatista e racionalista do século XX, e de suas consequências catastróficas para a vida humana.

Este artigo irá demonstrar que esses movimentos conceituais são um eco surpreendente daqueles feitos pelo anarquista Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) quase 150 anos atrás, e por muitas das mesmas razões¹⁰. Proudhon questionou e reformulou a nova sociologia positivista de Auguste Comte, a filosofia teleológica e idealista da história kantiana, o estatismo nacionalista de Rousseau e sua crítica comum ao egoísmo materialista de Hobbes, ao comunismo jacobino de Louis Blanc e ao individualismo liberal de Ricardo e outros. Ao se manter firme no compromisso com a autonomia individual e grupal, o socialismo republicano, uma ontologia sociológica e moral, o antidogmatismo na teoria social e uma abertura na análise histórica, ele rompeu decisivamente com cada um desses autores – em particular em relação ao seu estatismo – e, assim fazendo, concebeu o anarquismo como um paradigma político alternativo. No processo, Proudhon formulou a primeira ruptura abrangente com o paradigma modernista que viria a dominar a teoria social inteiramente 50 anos após sua morte.

Seu desenvolvimento intelectual culminou na publicação de seu *magnum opus*, *De la Justice dans La Révolution et dans l'Église* (1858)¹¹. Três anos depois, publicou *La Guerre et la Paix* (1861), que constituiu os dois primeiros volumes de mais de 2.000 páginas de materiais publicados e não publicados diretamente comprometidos com as relações internacionais enquanto um campo distinto de investigação¹². Ao contrário dos

⁹ Ver, por exemplo, Colin Creighton and Martin Shaw, *The Sociology of War and Peace* (Basingstoke: Macmillan, 1987); Andrew Linklater, 'Norbert Elias, The Civilizing Process' and the Sociology of International Relations', *International Politics* 41 (2004): 3–35; Michael Mann, *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology* (Oxford: Basil Blackwell, 1988).

¹⁰ Este artigo não irá abordar a biografia de Proudhon de forma alguma. Para isso veja Robert L. Hoffman, *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of P.-J. Proudhon* (London: University of Illinois Press, 1972); K. Steven Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism* (Oxford: Oxford University Press, 1984); George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography* (London: Routledge and Kegan Paul, 1956).

¹¹ P.-J. Proudhon, *Dela Justice dans la Révolution et Dans l'Église: Études de philosophie pratique* (Paris: Fayard, 1988–1990).

¹² Estes são Pierre-Joseph Proudhon, *Du Principe Fédératif et de La Nécessité de reconstituer le parti de larévolution. (includes) Si Les Traités de 1815 ont Cessé d'Exister* (Paris: Ernest Flammarion, 1863); Pierre-Joseph Proudhon, *France et Rhin, Oeuvres Posthumes de P. J. Proudhon* (Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven et Companie, 1868); Pierre-Joseph Proudhon, *La Fédération et l'UnitéenItalie* (Paris: E. Dentu, 1862); Proudhon, *La Guerre et La Paix*, 2 vols; Pierre-Joseph Proudhon, *Nouvelles Observations sur l'Unité Italienne* (Paris: E. Dentu, 1865). 'La Pologne' (1863) se estende por mais de 900 páginas e permanece inédita. De seus extensos escritos sobre política internacional, apenas a primeira metade de Du Principe Fédératif foi traduzida para o inglês.

de seus contemporâneos, esses não eram meros apêndices de seu projeto mais amplo, mas sim um desenvolvimento fundamental de seu pensamento sobre o papel da força e da guerra na constituição histórica da justiça social. A esse respeito, na introdução à edição mais recente de *La Guerre et La Paix* de Proudhon, Hervé Trinquier argumenta que é “sem dúvida uma das obras sociológicas mais importantes já publicadas”¹³(tradução nossa). Foi, é claro, quase completamente ignorada, e como Amoudruz argumentou, o que realmente aconteceu nos 100 anos de política mundial após sua publicação foi o “contrário” do que Proudhon havia defendido¹⁴.

Portanto, não deveria ser surpresa que Proudhon foi ignorado ou rejeitado por todos, exceto por um dos fundadores da disciplina de RI, que corretamente olhou para Rousseau, Hobbes e Kant para identificar os progenitores da época, e sem dúvida descaracterizou seus pensamentos tanto quanto o de Proudhon. Por exemplo, Morgenthau argumentou que Proudhon “foi um dos primeiros a glorificar as bênçãos da ciência no campo internacional”¹⁵ (tradução nossa). Dado seu desprezo pelo behaviorismo, ele ridicularizou Proudhon como um utópico equivocado, e um marco importante na pré-história das RI foi subsequentemente perdido. Em um artigo que apareceu pela primeira vez no *The Times Literary Supplement*, E. H. Carr denunciou o trabalho de Proudhon sobre política internacional como sendo um “panegírico” para a guerra e o discurso desordenado de um “chauvinista” francês, e ao fazê-lo de forma absoluta, e sem dúvida intencionalmente, descaracterizou seu trabalho¹⁶. Quincy Wright sem pensar juntou Proudhon a Nietzsche e Sorel como um simples “glorificador da guerra”¹⁷, enquanto, anos mais tarde, Daniel Pick o retratou como um apologista antagonico e bastante trivial da carnificina¹⁸. Apenas Raymond Aron, o eminente sociólogo político da Sorbonne e teórico realista de RI, usou o trabalho de Proudhon

¹³ Hervé Trinquier ‘Introduction’, in Proudhon, *La Guerre et La Paix*, 11.

¹⁴ Madeleine Amoudruz, *Proudhon et l'Europe: Les Idées de Proudhon en Politique Étrangère* (Paris: Éditions Domat Montchrestien, 1945), 151.

¹⁵ Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: McGraw-Hill, 1993), 49.

¹⁶ E. H. Carr, ‘Proudhon: The Robinson Crusoe of Socialism’, in *Studies in Revolution*, ed. E. H. Carr (London: Macmillan, 1950), 38–55. Este ensaio foi publicado pela primeira vez no *The Times Literary Supplement*. Dada a avaliação de Orwell de Carr como um “apaziguador” de Stalin, a visão negativa de Carr sobre os anarquistas não é surpreendente.

¹⁷ Citado em Aaron Noland, ‘Proudhon’s Sociology of War’, *The American Journal of Economics and Sociology* 29, no. 3 (1970): 291.

¹⁸ Daniel Pick, *War Machine: The Rationalization of Slaughter in the Modern Age* (New Haven: Yale University Press, 1993).

sobre política internacional de maneira simpática e substantiva, e o faz em seus escritos sobre a ética da guerra¹⁹.

Talvez devido à reputação injusta que seu trabalho adquiriu, muito da literatura secundária existente sobre a vida e pensamento de Proudhon ignora amplamente sua política internacional. Por exemplo, e um tanto ironicamente da perspectiva de uma disciplina que rotineiramente faz o oposto, Alan Ritter usa explicitamente a teoria política internacional de Proudhon para elucidar sua teoria política²⁰. Apenas Amoudruz dedicou uma monografia inteira a este aspecto de seu pensamento e, ainda assim, ela também falha em compreender a profundidade do trabalho de Proudhon, vendo-o como um jornalista populista com o bom senso de “petit paysanne”,²¹ mas sem nenhuma das perspicácias intelectuais de seus contemporâneos mais ilustres. O importante ensaio de Noland de alguma forma corrige isso, demonstrando, ainda que involuntariamente, a influência de Comte no pensamento de Proudhon²². Mas, em geral, a literatura secundária sobre este aspecto de seu pensamento está subdesenvolvida. Em RI, apesar de inúmeras reavaliações de outros pensadores pré-século XX, é praticamente inexistente.²³

Assim, usando as mesmas ferramentas metodológicas para explorar a rica corrente da “teoria política das relações internacionais” aberta pelos autores inicialmente discutidos, e como forma de contribuição à teoria crítica contemporânea, este artigo apresenta uma reavaliação da teoria de Proudhon à teoria política internacional e, ao fazê-lo, visa trazer suas ideias à tona.²⁴ Vou contextualizá-las

¹⁹ Raymond Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. Richard Howard and Annette Baker Fox (New York: Doubleday, 1966), 600–10. Uma vez que este também é o assunto deste artigo, não discutirei o uso de Proudhon por Aron aqui. Além disso, a influência de Proudhon em duas gerações da sociologia francesa foi amplamente discutida. Veja, por exemplo, Pierre Ansart, ‘Proudhon à travers Le temps’, *L’Homme et Société* 123–124 (1997): 17–24; Édouard Berth, ‘Proudhon en Sorbonne’, *L’Indépendance*, no. 27 (1912): 122–40; Joshua M. Humphreys, ‘Durkheim Ian Sociology and 20th-Century Politics: The Case of Célestin Bouglé’, *History of the Human Sciences* 12, no. 3 (1999): 117–38.

²⁰ Alan Ritter, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon* (Princeton: University Press, 1969), 24.

²¹ Amoudruz, *Proudhon et l’Europe*, 20, 78.

²² Noland, ‘Proudhon’s Sociology of War’: 289–304.

²³ A exceção que confirma a regra é, F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations* (London: Sage, 1977), 146–9.

²⁴ Metodologicamente, este artigo segue a abordagem contextualista de Quentin Skinner. É impossível fazer justiça ao seu trabalho em uma nota de rodapé; no entanto, o principal objetivo de Skinner era insistir que apenas atribuindo papel dominante ao contexto intelectual podemos compreender as idéias e intenções dos teóricos políticos do passado. É por essa razão que evito amplamente usar a teoria contemporânea para dar sentido ao passado. Veja, por exemplo, Quentin Skinner, ‘Meaning and Understanding in the History of Ideas (1969)’, in *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, ed. James Tully (Cambridge: Polity, 1988), 29–67.

intelectual e historicamente e, na conclusão, sugerirei seu valor histórico e intelectual para o estudo contemporâneo da política mundial. Dessa forma, espero apresentar um Proudhon mais coerente e sugestivo do que aquele apresentado como mito na vasta maioria da literatura secundária,²⁵ e incutir um pouco de confiança nos teóricos de RI contemporâneos de que uma volta às ideias de Proudhon pode nos ajudar a compreender tanto as origens do século vinte e um como as formas de se pensar para além dele.

O artigo está dividido em três seções. A primeira descreve a teoria da justiça de Proudhon como equilíbrio imanente. Compreender este contexto temático é crucial se quisermos compreender o que é original e, de fato, o que era típico na compreensão de guerra e paz de Proudhon. A segunda seção se volta para a conceituação de Proudhon sobre guerra e ordem. Desenvolvendo sua ontologia moral e sociológica da justiça, discuto como Proudhon a desenvolve em uma completa teoria humanista de guerra e paz que entende o direito e a ordem internacionais como emergentes do conflito social. A terceira seção revisita o conceito de anarquia / anarquismo para fornecer uma concepção, à época original, mas agora estranhamente contemporânea, da trindade justiça / ordem / anarquia na teoria de RI.

JUSTIÇA COMO EQUILÍBRIO IMANENTE

A teoria social francesa na primeira metade do século XIX era histórica, sociológica e científica. Mas, acima de tudo, era notavelmente moral ou normativa. Era uma posição comum de que a humanidade (invariavelmente, o homem) seria capaz de desenvolvimento moral e ação racional, sendo a sociedade conseqüentemente aberta à reconstrução radical, e que a história fornecia evidências disso. Com o surgimento do positivismo, tornou-se comum defender uma compreensão científica do papel da moralidade e da justiça na constituição da ordem social, e um papel mais proeminente para a ciência (em oposição à religião ou metafísica) no avanço dessa compreensão.

Seguindo Charles Fourier, Proudhon argumentou que “a justiça é inata à nossa consciência”,²⁶ uma “pressão em nossa alma” (tradução nossa), basicamente um instinto, uma paixão e a fonte de nossa individualidade. Fourier argumentou que

²⁵ É impossível se envolver com todas as críticas à vida, ideias e legado de Proudhon aqui. Para um bom desmascaramento dos mitos clássicos que cercam a teoria política de Proudhon, consulte Ritter, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, 3–23.

²⁶ Proudhon, *Dela Justice*, 177.

reprimir nossas paixões levava a patologias individuais e sociais;²⁷ para Proudhon, alienar nossas paixões levava ao despotismo. Enquanto Kant acreditava que as paixões eram “patológicas” no que se referia ao dever,²⁸ Proudhon argumentava que a história poderia ser vista como um processo de redescobrir e recuperar nossa alienada e apaixonada autonomia moral das amarras, primeiramente, da religião e as restrições do dogma, e então da metafísica clássica e a virada para a razão imparcial. A terceira etapa desta tese manifestamente comtiana dos “três estágios” é o positivismo científico. Proudhon argumentou, assim como a maioria de seus contemporâneos, que, com o colapso das certezas religiosas e o nascimento do racionalismo científico, a moralidade humana estaria agora aberta à análise científica baseada na observação.

Proudhon argumentou que provavelmente seria melhor compreender os humanos como “anjos e brutos”, mas que todo indivíduo teria uma consciência, e essa consciência ou instinto de justiça seria a fonte primária de todas as normas morais e ação social. Isso nada diz sobre sua bondade ou maldade final, apenas que a moralidade e, portanto, um certo grau de autonomia passional, seriam um fato fisiológico. Para Rousseau, Kant e Comte, esse fato da autonomia humana e das paixões morais que o animam era um problema que prometia apenas consequências anárquicas.²⁹ Para todos os quatro, o propósito de sua teoria política deveria encontrar uma forma de associação que circunscreva o egoísmo racional e nossas paixões dentro de uma comunidade política estável e benigna.

Rousseau acreditava que o estado construído de acordo com a Vontade Geral fornecia essa solução, por meio da qual a autonomia individual seria finalmente alienada ao Soberano. O problema passou então a ser as ações do soberano nas relações internacionais. Kant, “endireitando Rousseau”, acreditava que, por um processo teleológico de desenvolvimento histórico, o homem inevitavelmente encontraria ordem por meio da plena realização de sua razão – não de seu instinto – em uma “constituição civil perfeitamente justa”, cujo fundamento poderia ser compreendido e considerado

²⁷ Charles Fourier, *Theory of the Four Movements* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

²⁸ Robert Solomon, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life* (Indianapolis: Hackett, 1993), 133, cf. Immanuel Kant, ‘Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose’, in *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 45.

²⁹ Auguste Comte, ‘Plano do Trabalho Científico Necessário para a Reorganização da Sociedade’, em *Comte: Early Political Writings*, ed. H. S. Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 47–144; Kant, ‘Idea for a Universal History’, 41–53; Jean-Jaques Rousseau, ‘Of the Social Contractor Principles of Political’, in *Rousseau: The Social Contract and other Later Political Writings*, ed. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 39–152.

imperativo devido ao desdobramento racional da razão humana na história. Comte concordou amplamente com a filosofia da história de Kant, efetivamente decidindo fazer a sua própria "mais determinista" como resultado, mas argumentou que o único caminho para a "harmonia" social seria revogar o direito do indivíduo comum ao pensamento "crítico" por completo e exigir alienação de nossa autonomia moral aos "Sacerdotes Cientistas" positivistas, que dirigiriam a sociedade para nós.³⁰ Proudhon discordou explicitamente de todos os três e nisso reside sua originalidade. Ele argumentou assim:

A justiça não é um mandamento ordenado por uma autoridade superior a um ser inferior, como ensina a maioria dos autores que escrevem sobre os direitos do homem; A justiça é imanente à alma humana ... [e] constitui seu maior poder e suprema dignidade³¹ (tradução nossa).

Este princípio de "Imanência" é uma rejeição direta e explícita da noção kantiana de "transcendência", e da teoria eclesiástica de "Revelação" e era central para o pensamento de Proudhon. Ele ainda chega a afirmar que falar em termos de imanência torna a pessoa um "verdadeiro anarquista".³² Para Proudhon, a justiça emerge do conflito social, conflito que é impulsionado por nossos ideais, nossas paixões e nossas necessidades, nada menos que pelo conflito interno entre nossas faculdades emocionais e racionais. Explicar essa teoria é fundamental para entender a originalidade de Proudhon aqui.

Para Proudhon, a moralidade opera por meio de três processos principais. O indivíduo é fonte primária de justiça; as comunidades e grupos que os indivíduos constroem ou aos quais associam tornam-se a segunda camada da justiça, são irreduzíveis aos indivíduos que os compõem e gozam de uma autonomia moral que Proudhon deriva da realidade de sua "consciência coletiva"; e, por fim, as normas desses coletivos ou grupos retroalimentam as racionalizações individuais da justiça e ajudam e dificultam o subsequente desenvolvimento da capacidade moral nos humanos

³⁰Sobre a influência de Kant em Proudhon e uma crítica ao mito do hegelianismo de Proudhon, veja, por exemplo, Henri De Lubac, *Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*, trans. R. E. Scantlebury (London: Sheed and Ward, 1948). On Comte's 'lavish' praise for Kant's 'Idea of a Universal History' see Mary Pickering, *August Comte: Na Intellectual Biography*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 296–301, 289–96. On Rousseau's influence on Kant see, for example, Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe* (New York: Harper Torchbooks, 1963).

³¹ Proudhon, *La Guerre et la Paix*, 136.

³² Proudhon, *Dela Justice*, 637.

e na sociedade.³³ Veremos que esse processo ideacional possui um corolário material, mas ambos são processos naturais, históricos e, sem surpresa, Proudhon também tem uma visão do estado de natureza para ilustrar isso.

De acordo com (...) [minha] teoria, o homem, embora originalmente estivesse em um estado completamente selvagem, cria constantemente a sociedade por meio do desenvolvimento espontâneo de sua natureza. É apenas em abstrato que ele pode ser considerado como em um estado de isolamento, regido por nenhuma lei que não seja o interesse próprio (...) O homem é parte integrante da existência coletiva e, como tal, ele está ciente de sua própria dignidade e da dos outros. Assim, ele carrega consigo os princípios de um código moral que vai além do indivíduo (...) São o molde característico da alma humana, diariamente refinado e aperfeiçoado nas relações sociais³⁴ (tradução nossa).

Nossas paixões, respeito e dignidade são as forças-chave aqui, mas só podem ter significado dentro de um contexto social. É o conflito resultante e, em grande parte, inevitável gerado por nossas naturezas sociais que nos leva a encontrar o equilíbrio entre posições concorrentes, e porque já somos sociais, o ponto ou a natureza do equilíbrio irá variar de acordo com a natureza intelectual e material das sociedades nas quais os humanos se desenvolvem emocional e racionalmente. A moralidade tem, portanto, uma ontologia fundamentalmente histórica e social, porque os humanos (a fonte da moralidade) são fundamentalmente e inescapavelmente animais sociais constituídos pela história. Em semelhança à teoria crítica contemporânea, e por muitas das mesmas razões, o objetivo principal de *Dela Justice dans La Révolution et dans l'Église* é minar os dogmas a-históricos de “necessidade” ou “transcendência” defendidos pela Igreja, a metafísica estatista *a priori* de Hobbes, Kant e Rousseau, e o cientificismo positivista de Comte e os positivistas. É este processo de desenvolvimento intelectual que muda nossas crenças morais sobre o mundo e, por sua vez, cria o conflito que impulsiona a mudança social.³⁵ É claro que essa micro-formulação tem seu corolário natural na política internacional.

GUERRA E ORDEM INTERNACIONAL

³³ Esta é a base de uma recusa anarquista da punição estatal que vê a sanção moral social como preferível. Ver Alan Ritter, ‘Goodwin, Proudhon and the Anarchist Justification of Punishment’, *Political Theory* 3, no. 1 (1975): 69–87.

³⁴ Stewart Edwards (ed.), *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon* (London: Macmillan, 1969), 249. For an excellent analysis of Proudhon’s understanding of norms see, *Sophie Chambost, Proudhon et la Norm: Pensé juridique d’un anarchiste* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2004).

³⁵ Aaron Noland, ‘History and Humanity: The Proudhon ian Vision’, in *The Uses of History: Essays in Intellectual and Social History*, ed. Hayden White (Detroit: Wayne State University Press, 1968), 59–105.

Proudhon argumentou que, se nos concentrarmos na envergadura das mais novas armas ou nos movimentos dos exércitos nos mapas, perdemos o aspecto mais importante da guerra: sua “fenomenologia” moral. Seguindo Kant e Comte, Proudhon via a guerra como uma força histórica com consequências morais e sociais progressivas frequentes, embora não suficientes para justificar sua continuação. Mas para evitar suas conclusões estatistas e a beligerância de seus contemporâneos de esquerda, ele teve que refazer suas formulações com base em seu entendimento da fonte da justiça. Isso lhe permitiu compreender a ordem internacional e doméstica por referência a uma forma básica de psicologia social, bem como os imperativos materiais de nossa condição social humana. Aqui, demonstrarei como Proudhon vincula o indivíduo à política internacional; como ele vê a psicologia como central para a política mundial e como sua teoria da guerra e da ordem é fundamentalmente sociológica.

ANTAGONISMO INDIVIDUAL E COLETIVO

Em uma carta a seu amigo de longa data Tissot, o principal tradutor francês de Kant à época, Proudhon afirmou que, “ao ler as antinomias de Kant, não vi nelas uma prova da fraqueza de nossa razão, nem um exemplo de sutileza dialética, mas uma verdadeira lei da natureza e do pensamento”³⁶ (tradução nossa). Kant argumentou que as antinomias da razão pura estavam em conflito perpétuo e insolúvel e eram um bloqueio para as fantasias do solipsismo puro, uma vez que dirigiam nossa mente para o reino empírico. Proudhon estendeu essa formulação e em momento algum isso é mais evidente do que em sua compreensão da política internacional.

Aqui, ele argumenta que o antagonismo que Kant identificava apenas na razão também opera através e entre as camadas fluidas e irreduzíveis da vida social. A primeira camada de antagonismo é, como acontece com os fundamentos de sua filosofia moral, a relação dentre e entre os indivíduos. Seu humanismo é pontual aqui:

A verdadeira virtude humana não é apenas negativa. Não consiste apenas em abster-se de todas as coisas condenadas pela lei e pela moral, mas consiste também - ainda mais - em agir com energia, talento e com vontade e caráter contra os excessos daquelas personalidades que, pelo único fato de sua existência tende a nos apagar³⁷ (tradução nossa).

A abstenção, a virtude e a restrição são tão importantes quanto a expressão e a ação, e tanto a restrição como a ação resultam inevitavelmente em conflitos internos e

³⁶ Citado em De Lubac, *Un-Marxian Socialist*, 144.

³⁷ Proudhon, *La Guerre et La Paix*, 64.

sociais. Como ele coloca: “ação é, portanto, uma luta: agir é combater”³⁸ (tradução nossa). Nas sociedades primitivas (ou no estado de natureza de Proudhon), esse conflito é agudamente exacerbado pelo conflito entre a humanidade e a natureza. O resultado é a necessidade de se associar em “grupos naturais” para proteção mútua, para fins criativos ou produtivos, e para fins destrutivos, defensivos e de dominação contra outras associações e a natureza em si.

Em seu trabalho sobre federalismo, Proudhon afirma que esses “grupos naturais” emergentes são quaisquer grupos que “queira ou não, imponham a si algumas condições de solidariedade (...) que logo se constituam em uma cidade ou em um organismo político, se afirmando em sua unidade, sua independência, sua vida ou seu próprio movimento (autocinesia) e sua autonomia”³⁹ (tradução nossa). Essas associações produzem suas próprias forças distintas, que emergem de formas de interação, cooperação e conflitos humanos, mas são, não obstante, irreduzíveis ao indivíduo. Essas “associações” também são espontâneas, na medida em que são respostas a condições sociais pré-existentes e variam em tamanho e propósito, dependendo das tarefas para as quais foram projetadas. “Em suma, assim como o individualismo é o fator primordial da humanidade, a associação é o seu termo complementar. Ambos estão presentes constantemente”⁴⁰ (tradução nossa). Proudhon disse que foi “levado a considerar a sociedade como algo tão real quanto os indivíduos que a compõem, e então a ver a coletividade ou grupo como a condição para toda a existência [humana]”⁴¹ (tradução nossa). Noland resume assim

Na visão de Proudhon, (...) a partir do choque de interesses e vontades egoístas singulares - pois o conflito era inerente ao grupo como na sociedade, no homem e na natureza - produz-se uma entidade que é uma expressão coletiva, algo totalmente diferente do indivíduo os próprios elementos. A confluência de forças individuais produz uma entidade de qualidade diferente das forças que a compõem e superior à sua soma⁴² (tradução nossa).

Em contraposição, Manuel argumentou que a “versão embrionária... de Comte da ideia de consciência coletiva de Jung tinha muitas raízes do século XVIII”, mas estava nítido que, para Comte, “o indivíduo encontrou sua verdadeira realização apenas subordinando sua subjetividade. É inescapável a impressão de que na religião positivista

³⁸ *Ibid.*, 63.

³⁹ Citado em Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon*, 218.

⁴⁰ Edwards (ed.), *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, 232.

⁴¹ *Ibid.*, 232–3.

⁴² Noland, ‘History and Humanity’, 69.

há uma perda total da personalidade na medida em que o homem é forjado na perfeita unidade transcendente da Humanidade”⁴³ (tradução nossa). E, até certo ponto, isso era verdade para Rousseau e inúmeros outros pensadores europeus continentais dos séculos XIX e XX.

Mas, para Proudhon, assim como para Fourier e Kant, o qual ele segue aqui, o indivíduo é sacrossanto, um fim em si mesmo, embora não em virtude dos ditames da religião ou da razão, mas porque, se o indivíduo não fosse livre e protegido, se nossas paixões e os resultantes conflitos e antagonismos não tivessem reinado livremente, a história ficaria efetivamente paralisada (algo que, sem dúvida, Comte buscava). Mas, ao manter o indivíduo separado, valorizando a autonomia moral do homem acima de tudo,⁴⁴ e tentando pensar sobre sua relação com a sociedade, a qual, por sua vez, não tinha menos necessidade de ser defendida dos individualistas racionalistas, parece que Hall errou ao discordar de Bouglé, e Proudhon foi de fato “um dos primeiros pensadores sociais a tentar a síntese primitiva desses níveis de realidade social”⁴⁵ (tradução nossa).

A racionalização da ordem social feita por Proudhon se baseou em novos entendimentos positivos da origem e da natureza da moralidade, e em ideias revolucionárias sobre a ação social e material do homem, e a psicologia comteana e fourierista foram fundamentais para isso⁴⁶. Proudhon argumentou que as ordens sociais materiais são racionalizadas psicologicamente, e era amplamente aceito que a primeira dessas racionalizações fosse a religião. Devido à prevalência do conflito, e considerando que a personificação era considerada o principal modo de racionalização nas sociedades primitivas, seria inevitável, argumentou Proudhon, que a cosmologia religiosa se tornasse fundamentalmente infundida com a metáfora militarista. Isso explica por que quase todos os povos consideravam uma proporção relevante de seus deuses como

⁴³ Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris: Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fourier, Comte* (New York: Harper and Row, 1965), 281.

⁴⁴ O antifeminismo de Proudhon está bem documentado, e as críticas feministas ao pensamento de Proudhon apontam uma contradição de primeira ordem em suas ideias. Infelizmente, isso não pode receber a atenção que merece aqui. Veja, por exemplo, Sharif Gemie ‘Anarchism and Feminism: A Historical Survey’, *Women’s History Review* 5, no. 3 (1996): 417–44.

⁴⁵ Constance Margaret Hall, *The Sociology of Pierre-Joseph Proudhon 1809–1865* (New York: Philosophical Library, 1971), 32. cf. Celestin Bouglé, *La Sociologie de Proudhon* (Paris: Armand Colin, 1911). A influência de Proudhon na sociologia francesa é discutida na nota 18 acima.

⁴⁶ A dívida de Proudhon para com Comte é discutida em detalhes em Pierre Hauptmann, *La Philosophie Sociale de P.-J. Proudhon* (Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1980).

guerreiros. “Quem não consegue ver que a guerra serviu como um molde primitivo de teologia (...)?” Pergunta Proudhon⁴⁷ (tradução nossa).

É um truísmo, e provavelmente vale a pena repetir que a “mesma consciência humana que produz a religião e a justiça também produz a guerra; o mesmo fervor, a mesma espontaneidade de entusiasmo que anima os lucros e os juristas arrebatam os heróis: é isso que constitui o caráter divino da guerra”⁴⁸ (tradução nossa). Ecoando a obra de Feuerbach, para Proudhon a sociologia da religião era um ponto de entrada fundamental na história da psicologia humana, demonstrando os ideais épicos pelos quais as pessoas organizam as suas vidas em resposta a mudanças materiais e para animar e racionalizar suas batalhas e demandas por justiça. Em suma, as pessoas precisam de algo pelo que lutar e, raramente, ou nunca, lutam por nada, mas isso não diz nada sobre se estão certos ou errados em fazê-lo.

LEI E ORDEM CONSTITUCIONAL

Proudhon argumentou que “a conquista, ao mesmo tempo que estabelece as bases e circunscreve o estado, cria o soberano”⁴⁹ (tradução nossa). Sua intenção era mostrar que a guerra e a força, e não um contrato social metafísico, criam estados, soberanos e cidadãos legais, investindo-os com qualidades míticas derivadas da natureza fortemente idealizada da guerra e da sociedade. Mas se o conflito é onipresente e parece, pela formulação de Proudhon, ser central para quase tudo, o que prevê a ordem social? Para Proudhon, é o “direito à força”, que “existe por convenção tácita ...; não é uma concessão nem uma ficção ... é realmente um direito em todos os sentidos da palavra”⁵⁰ (tradução nossa). Também é fundamentalmente moral, uma vez que é fundamentalmente humano.

Embora o conceito de força de Proudhon e sua relação com o direito sejam por demais complexos para serem suficientemente explicados aqui,⁵¹ está claro que, para ele, a força material e ideacional é fundamental para todas as espécies de direito, porque sem a luta individual e grupal para impor ou destruir sistemas de justiça, a sociedade

⁴⁷ Proudhon, *La Guerre et la Paix*, 44; cf. Auguste Comte, *System of Positive Polity*, trans. Edward Spencer Beesly et al. (New York: Burt Franklin, 1968), vol. III, 44–58.

⁴⁸ Proudhon, *La Guerre et La Paix*, 40. O uso da palavra “divino” por Proudhon aqui levou alguns a lerem esta obra como uma desculpa teocrática para a guerra. Na verdade, Proudhon argumenta que, como a origem das espécies, a guerra permanece um fato divino até que seja penetrada pela ciência. *Ibid.*, 38.

⁴⁹ *Ibid.*, 48 (ênfase adicionada).

⁵⁰ *Ibid.*, 139.

⁵¹ *Ibid.*, 135–43.

atrofiaria ou resultaria no mais total despotismo. A submissão à força não deixa de ser uma base de ordem política, e somente admitiríamos caso a respeitássemos como um direito – ao menos tacitamente. Se rejeitarmos esse direito ou força, lutamos contra ele, e o vencedor, o mais poderoso, é a nova força dominante na sociedade. Mesmo assim,

O direito à força é o mais simples e o mais elementar [de todos os direitos]: é a homenagem prestada ao homem pela sua força. Como todos os outros direitos, ele existe apenas sob a condição de reciprocidade [e assumindo] o direito que pertence ao primeiro não destrói o do outro⁵² (tradução nossa).

A simetria entre esta concepção do direito de força e a compreensão quase nietzschiana do conflito interpessoal delineada acima é impressionante. No entanto, embora Proudhon argumente que a força é histórica, sociológica e analiticamente o primeiro de todos os direitos, ela é, no entanto, “a última na hierarquia”⁵³. Visto que os humanos evoluíram moral e intelectualmente, nossa capacidade de mudar nossas formas de racionalizar e circunscrever esse direito da força resultou em formas historicamente evoluídas de equilíbrio social, encapsuladas na lei e na tradição, mas apoiadas pela força. A lei, portanto, representa o *status quo* constitucional entre as forças antagônicas dentro e entre as sociedades. Proudhon argumentou que são as forças sociais e coletivas que julgam e estabelecem as leis na sociedade “doméstica”, e “internacionalmente” falando, essas mesmas forças fazem exatamente o mesmo; o que muda são as instituições mediadoras e os tipos de força utilizados. A força-chave é claramente o estado militar e policial, e a guerra e os conflitos sociais são o motor da mudança. A direção da história, portanto, reside naqueles que controlam a preponderância da força material e ideacional⁵⁴.

Olhando para este processo historicamente, a guerra pode ser vista como um julgamento de força, e seu julgamento é, e sempre foi, verídico – os vitoriosos não apenas (re)escrevem a história, como também (re)escrevem as leis. Se os vencidos discordam do resultado de um conflito, eles lutam contra ele e, ao fazê-lo, apelam para os mitos, normas e ideais específicos de suas sociedades para justificar a declaração de guerra e a maneira particular que escolheram para combatê-la. Simplificando, para Proudhon “[o] ponto de partida histórico para todas as espécies de direito está na guerra”⁵⁵ (tradução nossa). Além disso, “sua genealogia, que está de acordo com o

⁵² Ibid., 189 (ênfase adicionada).

⁵³ Ibid., 143.

⁵⁴ Ibid., 113–16.

⁵⁵ Ibid., 135.

registro histórico, é o inverso do geralmente assumido”⁵⁶ (tradução nossa). Isso pode ser um exagero de seu caso, mas o argumento, quando expandido, parece convincente.

O direito à força, o direito à guerra e os direitos das nações, definidos e circunscritos como argumentamos, apoiando, implicando e engendrando uns aos outros, governam a história. Eles são a providência secreta que dirige as nações, faz e desfaz estados e, por meio da harmonização da força e da lei, conduz a civilização pelo caminho mais seguro e mais amplo. Por meio deles é compreendida uma massa de coisas que são impossíveis de entender pelo direito comum, ou por qualquer sistema histórico, ou pelas caprichosas maquinações do acaso⁵⁷ (tradução nossa).

Os ecos da “Ideia de uma História Universal” de Kant são marcantes aqui. No entanto, o realismo filosófico de Proudhon o levou a ver esse movimento como uma realidade em oposição a uma “ideia”. Ele, em seguida, argumenta, ao lado dos “miseráveis consoladores” de Kant, que se, como eles afirmam, a guerra é extra-judicial, então:

todas as nossas instituições, nossas tradições e nossas leis estão infectadas com a violência e radicalmente viciadas; segue-se algo terrível de se acreditar: que todo poder é tirania, toda usurpação de propriedade e que a sociedade deve ser reconstruída de alto a baixo. Nem mesmo consentimento tácito, proscrição ou convenções ulteriores poderiam redimir tal anomalia (...) não se constrói direito em sua própria negação⁵⁸ (tradução nossa).

É somente dando à guerra essa ontologia moral que Proudhon pode demonstrar os sistemas de justiça surgidas do antagonismo entre força e lei ou razão e emoção, as paixões e os princípios. Se a guerra é uma simples materialidade bruta, nem ela nem seus resultados podem ser considerados justos. A próxima pergunta é: como devemos sair deste período de guerra global?

GUERRA E APRENDIZADO SOCIAL

Em termos simples, para Proudhon, a materialidade bruta da guerra desgastou consistentemente a fé humana nos ideais que a justificam. Central para isso é o argumento de que há uma “contradição permanente (...) entre a teoria do direito à força e sua aplicação”. O ponto mais baixo da aplicação coletiva do direito à força é a guerra. Mas, como a força, “sublime e santa em sua ideia, a guerra é horrível em sua execução; enquanto sua teoria eleva o homem, sua prática o desonra”⁵⁹ (tradução nossa).

⁵⁶ Ibid., 144.

⁵⁷ Ibid., 168.

⁵⁸ Ibid., 102. Para o envolvimento de Proudhon com os “desculpes consoladores” de Kant, veja Proudhon, *La Guerre et La Paix*, 86–202.

⁵⁹ Proudhon, *La Guerre et La Paix*, 202.

Ele argumenta que, na guerra, as realidades da situação exigem que soldados, civis ou sociedades desconsiderem seus ideais em nome de uma suposta necessidade, ou sejam forçados a reavaliar seus ideais anteriores à guerra, os fins disputados do conflito, tendo em vista a carnificina causada. O surgimento de uma forma particular de ciência foi o que mais preocupou Proudhon. Ele não deu grande valor ao utilitarismo racional, então sintetizado pela nova ciência da estratégia de Jomini,⁶⁰ e lamentou a probabilidade de que, quando o dogma racionalista e amoral dos interesses e os princípios da virtude ou do *élan* entrarem em conflito, os interesses “pisotearão toda a moralidade e todos os ideais sob os pés” (tradução nossa). Vendo esse processo como em grande parte inevitável, Proudhon orou para que pudéssemos ser protegidos “da introdução do utilitarismo na guerra tanto quanto na moralidade”⁶¹ (tradução nossa). Deus não estava ouvindo, e a industrialização da guerra apenas exacerbou essa situação. Escrevendo no rescaldo da carnificina sem precedentes causada pela artilharia durante a Guerra da Crimeia e as campanhas da Lombardia, e o imediatismo do conflito na imprensa diária, observou,

Quando as armas se tornam tais números e disciplina, ou mesmo coragem significa quase nada na guerra, adeus ao governo da maioria, adeus ao sufrágio universal, adeus ao império, adeus à república, na verdade adeus a todas as formas de governo. O poder ficará com os mais vilões⁶² (tradução nossa).

Deve-se reconhecer que a artilharia moderna, o rifle, o revólver e outros instrumentos de guerra de ponta na época de Proudhon começaram a reduzir a guerra ao que ele chamou de “matadouros recíprocos”⁶³ e ele argumentou que “a perfectibilidade de armas torna a reconciliação dos povos impossível”⁶⁴ (tradução nossa). Defendia que aqueles que dispõem das “maiores máquinas e [d]o maior capital” invariavelmente vencerão e o *élan* revolucionário da guerra acabará por desaparecer (e desapareceu)⁶⁵ (tradução nossa).

Proudhon sugeriu que o duelo fornece uma boa analogia para este desenvolvimento paralelo da guerra e da justiça. O ponto básico é que o duelo é baseado

⁶⁰ Ibid., 237-40. cf. Michael Howard, ‘Jomini and the Classical Tradition in Military Thought’, in *The Theory and Practice of War: Essays Presented to Captain B. H. Liddell Hart*, ed. Michael Howard (London: Cassell, 1965).

⁶¹ Proudhon, *La Guerre et la Paix*, 289.

⁶² Ibid., 257.

⁶³ Ibid., 282.

⁶⁴ Ibid., 283.

⁶⁵ Ibid., 284.

na igualdade de riscos e é uma demonstração de força e virtude observada ao longo dos tempos, em que o vencedor é considerado certo e justo. A guerra, por outro lado, mudou progressivamente do combate corpo a corpo, em que a valentia era um prêmio, para a matança à distância, e o elemento da valentia individual foi-se perdendo progressivamente. A guerra não fornece mais um meio para realizar a justiça, porque a utilidade e o interesse racional apagaram seu conteúdo moral apaixonado – seu *élan*⁶⁶.

Como tal, as ideias de Proudhon são historicamente bastante significativas. John Muller argumenta que “no século XIX a ideia de que a guerra [e o duelo] era um exercício verdadeiramente repulsivo começou a ganhar aceitação generalizada pela primeira vez na história da civilização ocidental”⁶⁷ (tradução nossa). Proudhon estava, portanto, situado em um momento decisivo na história moderna, em que o *élan* revolucionário francês era uma força moral motriz para grande parte da sociedade e, ainda assim, a artilharia e os rifles modernos o tornavam inútil. Como os franceses viriam a descobrir, a fortaleza moral ou as promessas de revolução política já não venciam guerras da mesma forma que haviam vencido menos de uma geração antes. Quando, em 1870, se viram confrontados pela mais recente artilharia prussiana, os franceses, então (convencionalmente considerados) superiores, foram derrotados – assinalando a primeira grande mudança no equilíbrio de poderes europeu em quase um século.

O EQUILÍBRIO DE PODER

Esta transformação no equilíbrio de poder europeu começou indiscutivelmente no final da década de 1850, quando Napoleão III declarou, com certa hipérbole, que os tratados de paz emergentes do Congresso de Viena de 1815 e que marcaram o fim das Guerras Revolucionárias tinham “deixado de existir”. Ele deu a entender que os dias de ambição imperial francesa tinham recomeçado e que as restrições que lhe tinham sido impostas pelas potências aliadas em 1815 eram inaceitáveis. As palavras de Luís Napoleão, compreensivelmente, geraram pânico e indignação em toda a Europa, acompanhando, como era o caso, as suas expedições no México e na Itália.

⁶⁶ Ibid., 254.

⁶⁷ John Muller, *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* (London: Basic Books, 1990), 220.

No entanto, naquela época, a esquerda belicosa e militarista viu 1815 quase unanimemente como o fortalecimento de uma ordem reacionária e contrarrevolucionária do pós-guerra, e assim, quando Proudhon saiu em apoio aos tratados, foi denunciado como um contrarrevolucionário, apesar de ter denunciado Luís Napoleão como um tolo. Seus pensamentos merecem ser revistos por causa do que nos contam sobre como Proudhon entendia a ordem e a justiça internacionais. O que descobrimos é que argumentar a favor da manutenção dos tratados de 1815 estava totalmente de acordo com seu pensamento sobre a política mundial.

Em consonância com sua metafísica sociológica, Proudhon argumenta que, “para haver uma verdadeira lei das nações, deve haver, no ser moral que chamamos de nação, uma ordem de relações que não se pode encontrar no simples cidadão”⁶⁸ (tradução nossa). Ele defendia que os povos viam seus estados como a encarnação moral de sua vontade coletiva, e que a lei e o sufrágio (pelo que valiam) consagravam os estados como tal. O ano de 1815 foi importante, pois representou o início do fim do regime monárquico quase universal na Europa e o nascimento da “era das constituições” sustentada por considerável apoio popular. O povo, lutando por mais do que apenas pão, morrera por seu direito de ser consultado sobre o futuro da Europa e, como Bobbitt argumenta, a opinião pública de fato influenciou os resultados do Congresso de Viena.⁶⁹

O que Proudhon argumentou foi que, na sequência das Guerras revolucionárias, a maior parte da Europa havia adotado o governo constitucional como a nova forma legítima de governo político pela primeira vez na história. Isso refletiu e codificou as novas constelações de forças coletivas dentro da sociedade e, com o avanço da ciência, emancipação e sufrágio, desenvolveram novos modos inovadores de organização social. As pessoas (reconhecidamente principalmente homens ricos) eram agora os novos participantes do poder e se consideravam cidadãos e compatriotas pela primeira vez na história. A Revolução Francesa desencadeou forças que transformaram radicalmente o equilíbrio de poder doméstico e internacional entre e dentro dos estados europeus. Os tratados de 1815, portanto, representaram um equilíbrio de ambições entre as forças de mudança e as de reação – ambas as quais acreditavam que suas causas e seus meios eram justos, mas nenhuma das quais era preponderante, como os 20 anos seguintes de

⁶⁸Proudhon, *La Guerre et La Paix*, 164.

⁶⁹ Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles: War, Peace, and the Course of History* (New York: Alfred A. Knopf, 2002), 547.

revoluções francesas viriam a demonstrar. O processo não era novo, mas os resultados eram.

Mas se, como Napoleão afirmou, os tratados de 1815 não mais “Existiam”, como se fosse possível vaporizar tratados unilateralmente, Proudhon argumentou que “já não existe direito público europeu”, nem “garantias” de ordem pública, e a Europa está novamente em estado de guerra. Não haveria mais “fronteiras legais”, a integridade das nacionalidades voltaria a ser questionada e nada além da força reinaria⁷⁰. Na verdade, ele argumenta, seria contrarrevolucionário aliar-se a Napoleão III e erradicar os tratados, porque a maioria dos governantes europeus estava cooptando movimentos nacionalistas e socialistas para seus próprios fins.⁷¹ O que Proudhon nos pede que aceitemos é que a nova ordem mundial, consagrada pelos tratados de paz de 1815, era tacitamente aceitável para as grandes potências e o povo, e estabeleceu a política internacional europeia por 40 anos (antes da Guerra da Crimeia) e também revolucionou a composição interna dos estados. Existe, portanto, como ele argumentou,

solidariedade entre o princípio do equilíbrio internacional e o princípio das constituições, e que os fatos consumados nos últimos cinquenta anos, por causa dessa solidariedade, são aqueles que hoje não podemos tocar sem fazer regredir a sociedade para além do tratado de Westfália, até aquele terrível direito à força, de que a guerra dos Trinta Anos foi uma de suas aplicações mais chocantes⁷² (tradução nossa).

Percebemos que Proudhon enxergava claramente a política internacional como política e historicamente anterior à política interna, sua casca estrutural, porque entendia o papel da força na constituição da ordem social. Mas a contradição que mais preocupou Proudhon surgiu quando as palavras de Rousseau foram tomadas ao pé da letra, e os estados, agora estados-nação pela primeira vez, começaram a se conceber, ou buscaram criar-se como “um e indivisível”, e começaram a considerar o nacionalismo jacobino de inspiração rousseauiana literalmente como um evangelho. Esses novos e falaciosos estados-nação perseguiram ativamente políticas destinadas a se tornarem exatamente as coisas que protestavam ser, quando na realidade não eram mais “um e indivisíveis” do que a própria Europa. Começando de fato com a Revolução Francesa, tratava-se, evidentemente, da reformulação dos modos de dominação na sociedade que vinha acontecendo há milênios. Mas com o controle social e as tecnologias da morte

⁷⁰ Proudhon, *Du Principe Fédératif*, 243–4.

⁷¹ Proudhon, *La Fédération et l'Unité en Italie*.

⁷² Proudhon, *Du Principe Fédératif*, 260.

radicalmente modernizadas, a tarefa de esmagar as divisões internas tornou-se muito mais fácil, e a ideologia usada para justificá-la mais fácil de propagar e disseminar.

Em oposição direta a este estatismo, Proudhon reconheceu que foi somente afirmando a diferença e a unidade vis-à-vis outros estados (na verdade, dentro das relações sociais como tais) que se tornou possível o equilíbrio, e que esse princípio era progressivo, uma vez que o equilíbrio imanente é a manifestação temporária da justiça. Como socialista, Proudhon argumentou que a próxima etapa da revolução seria corrigir a situação em que 1815 havia deixado a Europa: a saber, combater a beligerância interna e externa dos estados, corrigindo os desequilíbrios econômicos que eles criam na sociedade.

ANARQUIA, ANARQUISMO E A ORDEM MUNDIAL DO FUTURO

Para Proudhon, a sociedade doméstica e internacional não possui fundamento transcendental. Mas, embora saibamos que as respostas à questão da anarquia interna e externa para a maioria dos estados modernos e seus ideólogos foram “as visões messiânicas e muitas tentativas de formar monarquias ou repúblicas universais”⁷³ (tradução nossa), para Proudhon foi o anarquismo. Este anarquismo, ou “federalismo agroindustrial”, como veio a chamar, foi a conclusão inevitável de sua teoria da justiça social.

Estando dentre os primeiros e mais influentes socialistas de seu tempo, Proudhon reconheceu que a economia não poderia ser confiada ao capital, que impõe à sociedade suas próprias forças disciplinadoras derivadas do controle do trabalho e do poder derivado da apropriação do excedente produtivo⁷⁴. Além disso, Proudhon argumentou que o estado, uma instituição amplamente destrutiva sem capacidade produtiva própria, não era menos parasita da sociedade do que os capitalistas. Ele argumentou que, juntos, o capital e o estado produzem “rupturas no equilíbrio econômico”⁷⁵ (tradução nossa) que rotineiramente causam fome, conflitos sociais e, em última instância, guerras de recursos para resolvê-los. Isso exige que o estado desenvolva a sua capacidade militar para proteger seu monopólio interno de recursos contra rivais internos e externos.

⁷³Pierre-Joseph Proudhon, *The Principle of Federation and the Need to Reconstitute the Party of the Revolution*, trans. Richard Vernon (Toronto: University of Toronto Press, 1979), 51.

⁷⁴Veja Proudhon, *What is Property? On the Proudhon origins of Marx's theory of sur plus value* see Thierry Menuelle, *Marx, lecteur de Proudhon* (Paris: Presses E.H.E.S.S., 1993).

⁷⁵Proudhon, *La Guerre et la Paix*, vol. II., 16. cf. Kant, ‘Idea for a Universal History’, 44; Rousseau, ‘The Social Contract’, 46.

Levando essa teoria a sério o suficiente para introduzir seu livro com ela, Berghahn defendeu que Proudhon foi o primeiro a desenvolver uma teoria coerente do militarismo como controle estatal da economia para fins militares⁷⁶. Como tal, *La Guerre et La Paix* deve certamente permanecer como uma das primeiras histórias econômicas de guerra e de desenvolvimento do estado na história.

Não é, portanto, de admirar que Proudhon tenha visto na economia política socialista, particularmente sua teoria do mutualismo, como a melhor e duradoura solução para a ruptura do equilíbrio econômico e, assim, para o fim definitivo da guerra. Ele definiu o mutualismo da seguinte forma:

a liberdade individual deve ser respeitada; um equilíbrio de valores e serviços deve ser garantido; os benefícios do capital devem ser recíprocos; a cessação da alienação das forças coletivas [deve ser assegurada]; o governo deve ser estabelecido na democratização dos grupos industriais, a fonte da força coletiva, ou seja, os estados devem ser reformados de acordo com a lei de seu equilíbrio interno; o clero deve ser removido do ensino primário; a educação profissional (prática) deve ser organizada; a supervisão pública deve ser assegurada⁷⁷ (tradução nossa).

A chave era a socialização do título⁷⁸ entre os indivíduos que constituem “grupos naturais”, a fim de devolver a força política e econômica ao povo.⁷⁹ Proudhon argumentava que essa reconquista transformaria nossos impulsos destrutivos naturais e regularia nossos impulsos marciais através das restrições do domínio industrial. Ele via a emancipação econômica como central para a realização de nosso próprio potencial apaixonado e criativo da maneira mais plena e benigna.

Esse plano econômico tem um corolário político. Cidades, indústrias, oficinas e regiões – todos grupos naturais – devem reivindicar sua autonomia e, então, federar. Proudhon defendeu um contrato mutualista político-econômico. Ele reconheceu que o federalismo é “liberal por excelência”, mas o ponto é que o contrato deve ser real em oposição a “uma ficção legal, imaginada como uma alternativa ao direito divino, autoridade paterna ou necessidade social, ao explicar as origens do estado e relações

⁷⁶Volker R. Berghahn, *Militarism: The History of an Intellectual Debate 1861–1971* (Leamington Spa: Berg Publishers, 1981).

⁷⁷Proudhon, *Dela Justice*, 1096; cf. Proudhon, *The Principle of Federation*, 49.

⁷⁸ Nota dos tradutores: no original, consta “[...] the socialisation of title among the individuals [...]”. Compreendemos que “título”, nesse sentido, se refere a “título de propriedade”. Ou seja, a socialização do título de propriedade entre os indivíduos que compõem os “grupos naturais”.

⁷⁹ cf. Michael Albert and Robin Hahnel, *The Political Economy of Participatory Economics* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

entre governo e indivíduo”⁸⁰ (tradução nossa). Proudhon foi rápido em apontar a confusão na teoria política moderna entre a ficção metafísica da teoria do Contrato Social e a realidade do militarismo e da força.

O contrato mutualista de Proudhon pressupõe capacidades e poderes assimétricos entre sociedades, grupos e indivíduos e, em contraste com as tradicionais concepções distributivas ou legais de justiça, constitui a base de uma concepção sinalagmática ou comutativa de justiça. Esta última é concebida para reger as trocas na anarquia, estruturada segundo um título socializado e uma forma de governança federada, de baixo para cima⁸¹.

Para Proudhon, todos os “grupos naturais”, consagrados moral, política e economicamente pelo ato de associação, e emergentes dos processos naturais da história, deveriam, quando necessário, empenhar-se uns aos outros por contrato de acordo com as necessidades e funções específicas do grupo e seu lugar e papel na sociedade⁸². Desenvolvendo as normas emergentes de social-democracia e soberania individual, Proudhon argumentou que cada grupo natural deve ser democraticamente constituído de modo a realmente se aproximar do ideal de Rousseau de chegar a um acordo “sob uma árvore de carvalho”⁸³ (tradução nossa)⁸⁴. O princípio de governo deve ser de baixo para cima, e não de cima para baixo, sendo as decisões importantes tomadas ao nível suscetível de ser mais afetado por elas, ou, em linguagem moderna, através do princípio da subsidiariedade⁸⁵. Em vez de eleger indivíduos que decidem por nós como devemos ser representados, os grupos naturais devem enviar delegados revogáveis que representem seus interesses em fóruns relevantes. A sociedade, portanto, se tornaria o contexto para a realização de objetivos individuais e sociais, em vez de ser o objeto do controle minoritário.

⁸⁰ Proudhon, *The Principle of Federation*, 72–3. cf. Charles Tilly, ‘War Making and State Making as Organised Crime’, in *Bringing the State Back In*, ed. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 169-91.

⁸¹ Yves Simon, ‘A Note on Proudhon’s Federalism’, in *Federalism as Grand Design: Political Philosopher and the Federal Principle*, ed. Daniel J. Elazar (Lanham: University Press of America, 1987), 228.

⁸² cf. David Mitrany, *The Functional Theory of Politics* (London: Martin Robertson, 1975).

⁸³ Aaron Noland, ‘Proudhon and Rousseau’, *Journal of the History of Ideas* 28, no. 1 (1967): 33–54.

⁸⁴ Nota dos tradutores: no original, consta a expressão “under an Oak tree” que, em inglês, em tradução literal seria “sob uma árvore de carvalho”, aproximando-se de um sentido de justiça, estabilidade e segurança.

⁸⁵ cf. Andreas Føllesdal, ‘Survey Article: Subsidiarity’, *The Journal of Political Philosophy* 6, no. 2 (1998): 190–218.

Proudhon referiu-se à Confederação Suíça como um modelo para o resto do mundo. Ele argumentou que comunidades políticas federadas semelhantes emergindo de uma economia mutualista removeriam o impulso de travar uma guerra agressiva para fins materiais minoritários, enquanto retinham o potencial de guerras defensivas devido ao interesse mútuo em manter um sistema que proporcionasse benefícios mútuos. A sociedade contratual e as unidades políticas federadas também são flexíveis o suficiente para permitir mudanças pacíficas, devem garantir o direito à secessão e devem ser fortes o suficiente para garantir a estabilidade porque representam os poderes assimétricos da sociedade. Também está claro que, nesse sistema, os laços morais e jurídicos seriam tão plurais quanto as associações em que os indivíduos se envolvessem diretamente – uma nova forma de medievalismo, por exemplo⁸⁶. Daí a ruptura do equilíbrio econômico, e os problemas do estatismo teriam uma única solução – autogoverno (autogestão), cooperação e conflito produtivo e um “princípio de federação” vago.

Proudhon acreditava que, se seu sistema federal fosse instituído, “cada nacionalidade recuperaria sua liberdade e um equilíbrio de poder europeu seria alcançado – uma ideia prevista por todos os teóricos políticos e estadistas, mas impossível de realizar entre grandes potências com constituições unitárias”⁸⁷ (tradução nossa). Embora seja verdade que, desde sua morte, a direção da política europeia tenha sido o “inverso” do que Proudhon recomendou, o estatismo capitalista e comunista europeu parece ter entrado em colapso sob seu próprio fardo. Estados anteriormente rigidamente unitários estão a se descentralizar e a União Europeia instituiu sua política das regiões (com sucesso limitado, há que se reconhecer) para proteger grupos minoritários.⁸⁸ A guerra, e a ameaça de aniquilação total ao que parece, nos ensinou muito do passado nos últimos cinquenta anos. Resta saber se a ideia de Proudhon de um

⁸⁶ cf. Jörg Friedrichs, ‘The Meaning of New Medievalism’, *European Journal of International Relations* 7, no. 4 (2001): 475–502. cf. Jörg Friedrichs, ‘The Meaning of New Medievalism’, *European Journal of International Relations* 7, no. 4 (2001): 475–502.

⁸⁷ Proudhon, *The Principle of Federation*, 53.

⁸⁸ Sobre o potencial de Proudhon de contribuir para os debates sobre regionalismo e nacionalismo na Europa, consulte Ioan Bowen Rees, ‘Ffederaliaeth Proudhon ac Ewrop Heddiw’, in Ioan Bowen Rees, *Cymuned a Chenedl: ysgrifau ar ymreolaeth* (Llandysul: Gomer, 1993): 145–83; Raimondo Cagiano de Azevedo and Luca Blasi ‘Fédéralisme et Europe des Régions’, in *Quelau-delà Pour la Nation: Mondialisme, Internationalism, Fédéralisme? Actes du Colloque de la Société P-J Proudhon*, ed. Pierre Ansart et al. (Paris, Publications E.H.E.S.S, 1999), 51–9.

sistema pós-soberano de justiça global mutualista se tornará mais comum na esteira do estatismo fracassado dos últimos 150 anos⁸⁹.

CONCLUSÃO

Este artigo procurou fornecer uma sinopse contextualizada da Teoria Política Internacional de Proudhon. Concentrei-me nos três elementos centrais de seu pensamento: justiça, guerra e sua relação com a ordem e anarquia. É, no mínimo, uma “grande teoria”, mas o fato é que, por ser tão ambiciosa e instigante, por tentar ligar tantos temas, ideias e teorias atualmente díspares num todo coerente, e por ser um marco histórico tão importante na disciplina das RI, é certamente uma mina perdida de conhecimentos teóricos e históricos para os estudiosos contemporâneos. Podemos ver que Proudhon une a lei com a força, a razão com nossas paixões, o estado com o capital e a história com a filosofia. Ele atravessa temas e motivos realistas e idealistas óbvios do século XX e se envolve com debates que só são possíveis hoje devido à mudança na composição e no propósito de RI como uma disciplina acadêmica. A teoria política internacional de Proudhon é acima de tudo histórica e sociológica em método, normativa e crítica em sua filosofia política, socialista em sua economia e contribuiria com uma abordagem pré-disciplinar significativa para o pensamento pós-disciplinar contemporâneo. Também espero que o artigo levante questões suficientemente importantes sobre o trabalho de Proudhon para envolver os teóricos de RI contemporâneos em um debate sobre a ausência de anarquismo em RI e a contribuição potencial de Proudhon para isso.

Isso pode ser feito com sucesso a partir da teoria crítica contemporânea e uma breve discussão sobre isso deve ilustrar como as ideias de Proudhon podem ser capazes de contribuir para a teoria contemporânea de RI. Argumentei que existem três componentes principais para a teoria política internacional de Proudhon. A primeira é uma teoria da justiça como equilíbrio imanente. Este foco no normativo, após o domínio do Realismo Estrutural na teoria de RI, contribui com uma nova abordagem sociológica do discurso moral em RI e que pode contribuir para nossos entendimentos atuais de mudança normativa no reino internacional. Em segundo lugar, a teoria de Proudhon do direito à força pode, com qualificação, atuar como um freio natural para quaisquer

⁸⁹ Uma declaração contemporânea semelhante e influente desta formulação é David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity, 1995).

concepções despolitizadas do internacional e do jurídico na política mundial. Também pode ajudar na historicização da política mundial, mostrando o verdadeiro esforço humano - ou seja, o militarismo - que foi direcionado para moldar o *status quo*. Os escritos de Proudhon também podem contribuir para a nossa compreensão da relação entre o indivíduo e a sociedade internacional, entre as forças materiais e ideacionais e entre a força, a psicologia e a lei. Sua tentativa de compreender a relação entre moralidade e força também pode contribuir para o desenvolvimento de uma explicação mais sofisticada da resistência relativa dos sistemas normativos nas relações internacionais.

Ecoado mais tarde no desmascaramento da teoria crítica da arrogância do positivismo do século XX, Proudhon argumentou que o princípio do pluralismo garantiria o desenvolvimento aberto de nossas capacidades racionais e a abertura da sociedade como tal, ambas centrais para o conflito produtivo, engendradora pela diferença, que é a base da mudança social e do surgimento e desenvolvimento de novas normas de justiça e ordens sociais equitativas. É precisamente por causa de seu dogmatismo que Proudhon rejeitou as ofertas de colaboração de Marx e Comte, ambos os quais buscaram a popularidade e o status de Proudhon no movimento trabalhista francês para promover seus próprios projetos.⁹⁰ Na verdade, revelando a evolução da teoria social europeia, cinco anos após a morte de Proudhon, Marx escreveu a Engels sobre a guerra prussiana iminente com a França e disse

Os franceses precisam de uma surra. Se os prussianos vencerem, a centralização do poder do Estado ajudará na centralização da classe trabalhadora alemã. A preponderância alemã, além disso, mudará o centro de gravidade do movimento da classe trabalhadora da Europa Ocidental da França para a Alemanha ... [o que significaria] a preponderância de nossa teoria sobre as de Proudhon, etc⁹¹ (tradução nossa).

O resto, como dizem, é história!

⁹⁰ Sobre a rejeição de Proudhon às ofertas de colaboração de Marx, veja, por exemplo, Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography*, 87–93. The only discussion of a rejection of the same from Comte is in Hauptmann, *La Philosophie Sociale de P.-J. Proudhon*, 183–96.

⁹¹ Citado em John Hampden Jackson, *Marx, Proudhon and European Socialism* (London: English Universities Press, 1957), 140.