

BJIR

Brazilian Journal of International Relations

ISSN: 2237-7743 | Edição Quadrimestral | volume 7 | edição nº 2 | 2018

*Pensando a anarquia de forma positiva:
Pierre-Joseph Proudhon*

Eduardo Barros Mariutti

 **Igepri**
Instituto de Gestão Pública e
Relações Internacionais

unesp 
Universidade Estadual Paulista
"Júlio de Mesquita Filho"

A Brazilian Journal Of International Relations (BJIR) está indexada no International Political Science Abstracts (IPSA),
EBSCO Publishing e Latindex

PENSANDO A ANARQUIA DE FORMA POSITIVA: PIERRE-JOSEPH PROUDHON

Eduardo Barros Mariutti¹

Resumo: O objetivo básico deste artigo é destacar alguns elementos básicos do pensamento de Pierre-Joseph Proudhon que podem ajudar no debate teórico nas Relações Internacionais. A aspecto mais saliente de sua visão é a caracterização da anarquia não como um problema ou uma condição a ser superada, mas como o modelo para uma sociedade livre. Este argumento, de interesse imediato para as RI, é uma derivação da sua visão peculiar sobre a imanência: toda sociedade é o produto da força, que engendra um conjunto dinâmico de antinomias que não podem ser superadas. Logo, não há um *telos* na história e nenhum princípio transcendente capaz de orientar a luta social emancipatória. Logo, a luta sistemática contra as tentativas de concentrar o poder consiste tanto no meio como no objetivo de quem quer construir uma sociedade composta por *individuos livres*.

Palavras Chave: Teoria das Relações Internacionais; Anarquismo; Anarquia.

THINKING ABOUT ANARCHY IN A POSITIVE WAY: PIERRE-JOSEPH PROUDHON

Abstract: The basic purpose of this article is to highlight some basic elements of Pierre-Joseph Proudhon's thought that can illuminate the theoretical debate in the International Relations. The most salient aspect of his view is the characterization of anarchy not as a problem or a condition to be overcome, but as the model for a free society. This argument, of immediate interest to IRs, is a derivation from its peculiar view of immanence: every society is the product of force, which engenders a dynamic set of antinomies that cannot be overcome. Therefore, there is no *telos* in history and no transcendent principle capable of guiding the emancipatory social struggle. Therefore, the systematic struggle against attempts to concentrate power is the main objective of those who want to build a society composed of free individuals.

Keywords: International Relations Theory; Anarchism; Anarchy.

¹ Professor Livre-Docente do Instituto de Economia da Unicamp. Sociólogo, Mestre em História Econômica e Doutor em Economia. Docente na pós-graduação em Desenvolvimento Econômico na Unicamp e do programa San Tiago Dantas (Unicamp, Unesp e Puc-sp). Email: eduardomariutti@gmail.com

I. Introdução

Pierre-Joseph Proudhon é um gigante que costuma ser menosprezado. E isto não é diferente no campo da teoria das Relações Internacionais. O ponto mais curioso é que, dentre as diversas áreas do conhecimento das ciências humanas, esta disciplina sempre esteve visceralmente ligada ao problema da anarquia e dos sistemas anárquicos, precisamente a problemática que este eminente francês construiu a sua fama e reputação. Esta posição marginal talvez se explique pela própria radicalidade do seu pensamento que, na prática, difere do modo como as interpretações hegemônicas dentro de praticamente todas as escolas de RI abordam esta temática: a anarquia deve ser *administrada* por uma política de poder centrada na prudência (realismo) ou, alternativamente, precisa *suplantada* por uma nova forma de organização capaz de maximizar o controle da sociedade pelo homem (idealismo e construtivismo). Para Proudhon, são estes esforços que maximizam a violência social e intensificam os conflitos militares, pois é precisamente tentativa de controlar e ordenar a anarquia a partir de um centro que *multiplica* e coloca em um eterno antagonismo as *diversas* organizações hierárquicas construídas pelo homem. Portanto, a anarquia não é vista por ele como “ausência de soberania” ou como um mero subproduto da formação do Sistema Internacional Moderno, mas como a característica genuína e basilar da ordem na natureza e na sociedade. Esta caracterização deriva da forma radical com que ele pensa o conceito de *imanência*: a realidade é composta por um conjunto de antinomias insolúveis, cuja tensão se redefine de forma incessante, tornando o real essencialmente complexo e *contingente*, de modo que não existem princípios transcendentais e nenhum *telos* na história (PRICHARD, 2013:101-3; 138-40). Logo, Proudhon possui uma proposta muito mais radical do que a de seus contemporâneos que, embora fundamentassem as suas perspectivas em uma análise imanente da realidade social, tinham como referência uma *finalidade última*, presumivelmente emancipatória. Para ele, isto não passava de uma recriação – sob um novo invólucro e com uma retórica renovada - dos velhos e alienantes princípios metafísicos e transcendentais que escoravam as formas anteriores de dominação e que, inevitavelmente, ao serem postas em prática, cristalizariam *um novo sistema opressivo*.

Esta crítica era apresentada em conjunto com uma nova perspectiva: a anarquia não deve ser mitigada ou superada. Pelo contrário, ela deve ser concebida como a *referência fundamental* para se criar uma forma radicalmente nova de sociedade que seria potencialmente livre, desde que repousasse no incessante do esvaziamento do poder e da autoridade, tarefa que, na sociedade moderna, envolve enfrentar o conluio entre o Estado e

seu regime de propriedade privada *sem recorrer ao mito de um sujeito ou uma entidade universal* (a república, o povo, o proletariado, a razão, o gênero humano ou qualquer outro). As situações concretas que vivemos são cristalizações de sistemas pretéritos de dominação, mas elas podem ser transformadas pela ação radical,

O mundo encontra-se aí. Não é nem o efeito de uma brincadeira satânica, nem de uma enfermidade de nossa natureza, nem de uma condenação da providência, nem de um capricho da sorte ou de uma paragem do Destino: as coisas são assim, é tudo. Depende de nós tirarmos o melhor partido desta situação singular (PROUDHON, 2001: 80)

As *forças* que nos dominam e restringem a liberdade individual e coletiva querem se expressar como o resultado de elementos transcendentais, mas não são. As diversas manifestações destas forças precisam ser desmascaradas e enfrentadas *sem recorrer a ilusões transcendentais* que, a princípio, podem parecer ser mais poderosas e mobilizadoras, mas, no fim, simplesmente redundam em uma nova prisão. Um argumento ousado como esse exige repensar radicalmente o conjunto de concepções cristalizadas na era moderna sobre a origem da violência social, a natureza do Estado, do poder e as possibilidades radicais abertas à humanidade.

É importante deixar claro que este artigo não tem nenhuma intenção de tentar decantar o “verdadeiro Proudhon”, mediante uma análise imersiva e exegética sobre a sua obra como, por exemplo, alguns fanáticos costumam fazer com relação a Marx, buscando distinguir a abordagem genuinamente *marxiana* das interpretações marxistas (e, como sabe, cada seita acentua um ponto fundamental como o aspecto genuinamente “marxiano”). Não há, portanto, a pretensão de abordar questões capciosas e estéreis sobre o que Proudhon “efetivamente disse” sobre a anarquia, a guerra ou qualquer outro tema basilar ou, alternativamente, propor uma visão ao estilo “Proudhon por ele mesmo”. O propósito aqui é mais singelo: destacar *traços* e princípios da sua interpretação geral sobre a natureza e a dinâmica da realidade e da vida social que evidenciem a originalidade do seu pensamento e que, principalmente, abra caminho para se repensar a teoria das Relações Internacionais.

II. A peculiaridade da Interpretação de Proudhon do ponto de vista da Teoria das Relações internacionais

Proudhon costuma ser lembrado na Política e nas Relações Internacionais principalmente por ter cunhado a expressão “*militarisme*” (BERGHAIN, 1984:1), à qual ele atribuiu um sentido muito próximo ao atual: a industrialização da guerra forjou um *vínculo*

entre os interesses dos militares, da alta cúpula da administração estatal e de outros setores organizados e poderosos da sociedade que gerou uma espécie de mecanismo de retroalimentação: a crescente integração da indústria às forças armadas nacionais aumenta a capacidade de destruição do Estado, fato que estimula a rivalidade interestatal. Esta pressão forceja e legitima a generalização da lógica da conquista (ou da dissuasão) entre o conjunto dos Estados, fato que, na prática, faz com que quase todas as atividades sociais relevantes passem a ser direta ou indiretamente controladas pelo Estado. Deste modo, o clima de rivalidade, ao atuar interna e externamente, suprime qualquer possibilidade ou vestígio de democracia efetiva (PRICHARD, 2013:30,73,131). Isto por si só já legitimaria a sua inserção entre as grandes referências no debate teórico das RI.

No entanto, como já foi adiantado, o que realmente marca a singularidade do seu pensamento é o modo como ele aborda o problema da anarquia: não simplesmente como um tipo de ordem sem um poder central, que só poderia ser compreendida por oposição a uma ordenação hierárquica, mas como um princípio primário de organização da vida social, isto é, um “fato cosmológico” (PRICHARD, 2013: 112; 159). Esta percepção o afasta imediatamente do realismo clássico que, por encarar o Estado como a unidade principal das relações internacionais, concebe a anarquia do Sistema Internacional como efeito indireto e residual do próprio ordenamento dos Estados, cujo eixo é o reconhecimento recíproco das suas respectivas soberanias. Pelo mesmo motivo, a visão e, principalmente, os prognósticos de Proudhon são clara e radicalmente distintos dos pensadores que centram o problema das Relações Internacionais na oposição *formal* entre o ordenamento hierárquico e anárquico, como é o caso paradigmático da obra de Kenneth Waltz. Ao recusar e denunciar *qualquer forma de universalismo* centrado na Ética como um engodo ou uma prática autoritária, Proudhon se afasta também das interpretações mais canônicas da Teoria Crítica e, fundamentalmente do marxismo ortodoxo. Por fim, dado o radicalismo da sua perspectiva, ele se afasta também da clássica defesa conservadora da *forma* anárquica do sistema internacional como um elemento garantidor das principais tradições e, do ponto de vista do conservadorismo liberal, um freio à tirania da maioria. É precisamente por isto que a recuperação das características mais gerais de sua obra é importante para o debate teórico no âmbito das Relações Internacionais (PRICHARD, 2013 p. 4-5).

III. Anarquia, Mutualismo, Federalismo. Os elementos básicos da teoria geral de Proudhon

Antes de entrar na discussão mais pormenorizada sobre o princípio da anarquia no pensamento de Proudhon e suas implicações teóricas para as Relações Internacionais, é necessário polir algumas arestas. A mais saliente é a polêmica em torno do termo *mutualismo*, uma expressão bastante infeliz, por ele consagrada. O termo *mutualité* foi usado originalmente já no século XVIII por Condorcet para designar as associações mútuas dos trabalhadores para se protegerem das fases de declínio econômico. Charles Fourier chegou a usar o mesmo termo na década de 1820. Muitos dos seus discípulos eram ativos em Lyon, onde uma sociedade secreta de trabalhadores do setor têxtil foi criada na década de 1830, que se autodenominava “os mutualistas”. Proudhon visitou a cidade em 1843, onde teve contato com tais iniciativas e provavelmente com essa expressão. Em 1846, em *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, ele emprega a expressão “mutualismo” para descrever a sua própria concepção de organização revolucionária e, desde então, o termo ficou associado ao seu nome (LAMB, 2016: 325; McKAY, 2012: 68). Porém, é importante destacar que a noção proudhoniana de mutualismo – um *novo tipo de sociedade federalista*,² espontânea e descentralizada de assistência mútua entre indivíduos reunidos primordialmente em pequenas unidades autárquicas de forma horizontal e comutativa - *não tem nada que ver com o conceito de interdependência* tal como ele era usado no pensamento liberal do século XIX. Também não há *nenhuma* relação de identidade entre o mutualismo e a concepção contemporânea de interdependência que escora o moribundo conceito liberal de globalização.

À primeira vista, há uma ligeira semelhança, mas ela não resiste a uma análise mais atenta. Por dois motivos. O debate atual sobre a globalização tende a confundir propositalmente *dois* conceitos de interdependência, e nenhum deles é compatível com o mutualismo. Para o leitor mais ligeiro, o mutualismo pode ser associado à noção de interdependência *simétrica*, tal como ela foi definida por Nye e Keohane em um livro que se tornou a principal referência no assunto: isto é, um *sistema* em que as unidades dependem umas das outras na mesma proporção e não podem sobreviver de forma independente (NYE & KEOHANE: 1989). Logo, a interdependência simétrica é assumidamente *estática* e fundada na negação da política, dado que sistemas efetivamente integrados funcionalmente só

² “FEDERAÇÃO, do latim *foedus*, genitivo *foederis*, quer dizer pacto, contrato, tratado, convenção, aliança etc., é uma convenção pela qual um ou mais chefes de família, uma ou mais comunas, um ou mais grupos de comunas ou Estados, obrigam-se recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetivos particulares, cuja carga incumbe especial e exclusivamente aos delegados da federação.(...) O que faz a essência e o caráter do contrato federativo (...) é que neste sistema os contratantes (...) não somente se obrigam sinalagmática e comutativamente uns em relação aos outros, como se reservam individualmente, formando o pacto, *mais direitos, liberdade, autoridade, propriedade, do que o que abandonam*” (PROUDHON, 2001: 90).

operam mediante a harmonia automática entre as suas partes constituintes. Proudhon caracteriza o mutualismo como um *princípio* essencialmente dinâmico, sujeito a múltiplas transformações, *mas que assegura a autonomia das suas partes constituintes*. Elas não estão, portanto, *integradas*.

Além disso, mesmo o mais pitoresco *globaloney* usa a imagem da interdependência simétrica apenas de forma retórica pois, concretamente, todo o edifício conceitual da “teoria” da globalização repousa em outra variante, a interdependência *assimétrica*, na qual a barganha e os jogos de poder ocorrem a todo momento.³ Neste caso, definitivamente, não há *nenhuma* relação de identidade entre mutualismo e interdependência. Pois, a despeito das tergiversações dos seus adeptos, o conceito de interdependência assimétrica pressupõe a perenidade do sistema interestatal apoiado no monopólio estatal do uso “legítimo” da força, recorrendo deste modo apenas ao aspecto *formal* de anarquia. Proudhon acreditava que o princípio do mutualismo se consubstanciaria apenas com a *institucionalização* generalizada da anarquia, isto é, a materialização *sempre tensa* de um ordenamento social dinâmico, radicalmente plural, centrado em unidades autogeridas e em continua transformação, articuladas por um federalismo frouxo, orientado a tentar esvaziar continuamente o poder das *autoridades*.

Antes de desenvolver a crucial questão do esvaziamento do poder, é importante destacar o modo peculiar como Proudhon – e a maior parte dos anarquistas – concebe o federalismo. Trata-se de um *tipo de relação social* que não coincide com as propostas federalistas – e muito menos confederalistas - de cunho liberal, que apenas *mitigam* o poder central, para preservá-lo. Colin WARD deixa isto muito claro:

Precisely because we are not concerned with recommending geographical isolation, anarchist thinkers have devoted a great deal of thought to the principle of federalism. Proudhon regarded it as the alpha and omega of his political and economic ideas. He was not thinking of a confederation of states or of a world federal government, but of a basic principle of human organization. (WARD, 1996: 28)

Um princípio que deveria operar primordialmente a partir das relações sociais mais imediatas, de cunho local, onde os indivíduos se associam em comunas e pequenas fraternidades que operariam como pequenas células que, por sua vez, quando possível e *desejável*,⁴ poderiam estabelecer laços complexos e dinâmicos em grande escala. Trata-se, portanto, de uma concepção de associação e de luta que possui uma forma e uma dinâmica

³ Neste caso, os “atores” *não* dependem uns dos outros com a mesma intensidade. Os que possuem um potencial maior de autarquia entram com vantagem nas negociações, por isso a barganha assume diversas

⁴ Proudhon afirma explicitamente que todas associações não devem ser obrigatórias: o “direito” à secessão deve ser garantido a todas as unidades.

muito diferentes das estruturas piramidais – e necessariamente coercitivas - que dominam os sistemas administrativos conhecidos. Apenas olhando desta perspectiva – bem diversa da visão liberal e das posturas *redistributivas* de certos coletivismos - é possível tratar como sinônimos mutualismo e federalismo (MAY, 1994:57-8).

Essa qualificação é importante pois, na realidade, o que Proudhon queria combater era a *concentração de poder*. Ou, mais precisamente, o *mito* de que é possível estabelecer e cristalizar o poder por meio de um centro. Para Proudhon é exatamente esta crença ilusória que fomenta os conflitos intermináveis: longe de tentar *abolir o Estado* e o conjunto de instituições repressivas que ele agrega pela transformação radical das práticas sociais no cotidiano (ou, pelo menos, *resistir* à autoridade pela via da desobediência pacífica), os movimentos ditos revolucionários tendem a criar mecanismos burocráticos centralizados próprios, para substituir ou se apossar do aparato institucional que está a serviço do *status quo*. Nisto reside o âmago do problema. As insurreições, quando derrotadas, reforçam o autoritarismo das forças da ordem que, após a vitória, dificilmente irão abrir mão dos mecanismos de repressão *reforçados* durante a luta. Quando vitoriosos, os revolucionários rapidamente emulam os expedientes antigos, reconstruindo uma nova estrutura coercitiva, mas que reflete melhor a nova coalizão de forças. É exatamente *contra* esta forma de pensar e de agir que Proudhon opõe a *possibilidade* – não muito provável, ele mesmo tendia a admitir – de *recriar* uma ordem alternativa centrada em um ordenamento anárquico, em que a disputa por uma posição de comando centralizada é evitada - ou sabotada – pela maioria.

Por conta deste tipo de situação, Proudhon – assim como Bakunin e Kropotkin - era um crítico ferrenho de todas as formas de representação, na exata medida em que este princípio implica *transferir* o poder de um indivíduo ou grupo para outro, fato que cria hierarquias de comando que frequentemente se voltam contra os “representados” (MAY, 1994: 47-9). A crítica proudhoniana ao Estado é feita precisamente nestas bases: o aparelho estatal representa a forma mais desenvolvida do mecanismo de representação que, na realidade, opera pela diluição do poder da maioria em favor de minorias estrategicamente localizadas nas diversas interseções das redes formais e informais de poder que se multiplicam pela sociedade, configurando diversos aparelhos de dominação. O princípio básico do anarquismo envolve a distribuição *igualitária* do poder entre os indivíduos⁵ (e suas

⁵ Esse é o ponto que *parte* dos anarcocapitalistas e milicianos gostam de destacar: que maneira melhor de evitar a concentração de poder do que possibilitar o acesso a armamentos para todos? Proudhon era de índole pacifista, mas esta derivação do seu raciocínio não é imprópria. Porém, de um modo geral, os anarcocapitalistas *não* são contrários ao princípio da representação, desde que ele não viole a clara demarcação da *esfera de*

associações voluntárias), mas que depende essencialmente da ação dos próprios indivíduos, que devem *impedir* a constituição de instituições baseadas na verticalização do poder. Colin Ward expressa essa ideia – comum a Proudhon e Kropotkin (a sua principal influência) – de forma muito clara:

All authoritarian institutions are organized as pyramids: the state, the private or public corporation, the army, the police, the church, the university, the hospital: they are all pyramidal structures with a small group of decision-makers at the top and a broad base of people whose decisions are made for them at the bottom. Anarchism does not demand the changing of the labels on the layers, it doesn't want different people on top, it wants us to clamber out from underneath. It advocates an extended network of individuals and groups, making their own decisions, controlling their own destiny (1996: 26)

Erodir de forma sistemática o poder: essa era a fórmula de Proudhon para a construção de uma nova ordem social fundada na *liberdade*.

Estas ideias estão sintetizadas em uma passagem, cuja última frase é bastante famosa:

In the Republic, all citizens, by doing what they want and nothing more, directly participate in the legislation and the government as they participate in the production and circulation of wealth. Therefore, all citizens are kings because they all have complete power; they reign and govern. The Republic is a positive anarchy. It is neither liberty subject to order, as in the constitutional monarchy, nor liberty imprisoned *in* order, as the provisional government understands it, but liberty delivered from all its obstacles, superstition, prejudice, sophistry, speculation and authority; it is a reciprocal, not limited, liberty; it is the liberty that is the MOTHER, note the daughter, of the order. (PROUDHON, 2011: 280)

A verdadeira República a ser constituída deve ser composta por cidadãos que *possuem o poder completo* – e, portanto, não podem ser representados – e, desse modo, eles são os portadores e os agentes de uma ordem radicalmente nova, cuja base seria a institucionalização de uma anarquia positiva, na qual a liberdade é construída por um processo *recíproco* de associação entre indivíduos e grupos baseados na autogestão, em que se luta de forma incessante para se evitar a concentração de poder, *não pela abolição da força*, mas pela criação de um mecanismo de equilíbrio dinâmico, capaz de abrigar em seu seio visões contrastantes sobre a sociedade e seu devir (PRICHARD, 2013: 161-3). Não há, portanto, nem um *telos* e muito menos a possibilidade de construção de uma sociedade *homogênea*. Resta agora contrastar esta visão com a defesa conservadora da anarquia.

IV. A defesa conservadora e libertária da Anarquia: tradição e relações de propriedade

responsabilidade que, em última análise, recai sobre o indivíduo (e é por essa mesma via que, ao contrário de Proudhon, eles defendem os direitos de propriedade).

Curiosamente, a ideia de valorizar um ordenamento anárquico tem uma forte raiz conservadora, que se distancia radicalmente do modo como Proudhon pensa a institucionalização da anarquia. Embora sem empregar o termo, a aristocracia usou sistematicamente a defesa desta forma de organização *contra* o centralismo dos Príncipes do Renascimento e, muitas vezes, contra o Papa, percebendo ambos como ameaças às formas de vida cristalizadas com o passar dos anos nas várias localidades. Após a consolidação dos Estados Territoriais na Europa, este mesmo princípio passou a ser defendido pelos conservadores no que diz respeito ao ordenamento do sistema interestatal. Neste caso, Edmund Burke é, sem dúvida, o mais famoso e um dos mais influentes pensadores a fazê-lo.⁶ Na visão de Burke, a tentativa de construir um império - além de derramar muito sangue e ter pouquíssima chance de sucesso - colocaria em xeque a liberdade e a diversidade das diversas comunidades, formadas gradualmente por um longo processo de sedimentação urdido pela tradição.⁷ Mesmo que sujeito a guerras e tensões diplomáticas, o ordenamento internacional realizado por uma “sociedade” ou comunidade de potências seria melhor do que um Império para salvaguardar a estabilidade da vida social.

Mas, na prática, o que está em foco na abordagem conservadora não é a anarquia como princípio de organização *geral*, mas apenas a defesa da tradição, do equilíbrio de poder e da soberania estatal como o seu corolário ou suporte. E estes dois últimos elementos eram compatíveis com o pensamento liberal: o *free trade* era pensado nos enquadramentos de um sistema interestatal povoado por Estados formalmente soberanos, onde os liberais deveriam educar as elites e as massas sobre as virtudes do mercado como o melhor ordenador de recursos úteis e escassos e, deste modo, *libertar* as forças do progresso generalizado. A crítica radical ao Estado – e ao capitalismo – não fazia parte do *script* dos conservadores e dos liberais que, na prática, defendiam apenas o *aspecto formal* da anarquia *do sistema*

⁶ Como destaca Alex Prichard “Those that have defended the virtues of anarchy can trace their intellectual heritage to nineteenth-century conservative political thought. For example, Fredrick Von Gentz and Edmund Burke, the arch critics of the French Revolution, both saw the international society formed by the Great Powers to be deeply structured around common religious and class practices, norms of etiquette and custom that were justly hierarchical and which served to embed the virtues of the old aristocratic order while ensuring that the respective zones of imperial influence were maintained. Both believed that the defence of the autonomy of the Prussian state or British Empire (respectively) demanded the defence of the European equilibrium and therefore of anarchy. Reacting against the revolutionary followers of Rousseau,”(...) “Burke and Von Gentz argued that the balance of power ensured the liberty of states against the tyranny of the emerging Napoleonic Empire and the threat of dissolution posed by the prospect of Europe breaking up into innumerable republics” (PRICHARD, 2103: 22)

⁷ A rigor, o raciocínio não é diferente da crítica da aristocracia contra os abusos do Príncipe (ou da autoridade eclesiástica). O que diferencia Burke é que ele percebe a constituição da monarquia territorial como um processo já consolidado, isto é, *que já sobreviveu à prova do tempo*. Para ele a nova ameaça não é o Rei, mas sim o Império e as doutrinas *abstratas* que supostamente emanam da França revolucionária.

interestatal, acoplada a uma defesa das virtudes de uma *sociedade comercial em harmonia* com o Estado.

É verdade que, desde o final do século XIX até o entreguerras, os “*New Liberals*” defendiam a difusão do federalismo e a criação de instituições interestatais e transnacionais destinadas a *mitigar* a anarquia do sistema internacional. Mas nenhum pensador de destaque chegou a defender a unificação do sistema político internacional por uma única autoridade e, alternativamente, a *dissolução* dos Estados territoriais. Logo depois da Guerra Fria a defesa da anarquia entre os “realistas” (sic.) e conservadores fica explícita. De um ponto de vista formal, Kenneth Waltz é a principal referência. A sua primeira grande obra, o elegante e erudito livro *Man, The State and The War* (1959) consolidou um novo vocabulário no terreno da política mundial, mas que foi consolidado apenas com a publicação de *Theory of International Politics* (1979). Partindo de Durkheim, Waltz identifica apenas dois princípios ordenadores *possíveis*: o anárquico e o hierárquico. Nos sistemas hierárquicos o aspecto central é a *distribuição das funções*. Por oposição, os sistemas anárquicos são baseados em unidades *funcionalmente idênticas* que só variam nas *capacidades relativas*. Nesta tipologia, o sistema internacional é, evidentemente, *anárquico*. Logo, as suas unidades constituintes são *funcionalmente análogas* (o Estado “serve” essencialmente para sobreviver, isto é, preservar o monopólio do uso da força) e sujeitas ao equilíbrio de poder, um *mecanismo automático*, empiricamente constatável e totalmente *independente da vontade e da consciência das suas unidades*, exatamente como a lei da oferta e da procura narrada pelos manuais de microeconomia. Este modo de formular o problema é totalmente distinto da via tomada por Proudhon.

Por fim, resta discutir a defesa da anarquia posta em marcha pelos “neoliberais” e anarco-capitalistas. À primeira vista, o leitor de Hayek e boa parte dos libertários poderiam se sentir em casa frente aos fundamentos do pensamento proudhoniano. No plano formal, acredito que Proudhon não se oporia ao modo extremamente claro e elegante como Hayek opõe *Kosmos* e *Taxis* e, dentro desta oposição, o modo como ele privilegia o primeiro, enquanto *uma ordem espontânea* (HAYEK, 2013: cap. 2). Um segundo ponto de congruência parcial – que é mais incisivo no caso de Rothbard - diz respeito ao modo como Proudhon entende o estabelecimento dos “contratos” entre os indivíduos em uma sociedade genuinamente livre: acordos estabelecidos espontaneamente entre as partes contratantes que, a rigor, *não precisam da sanção do poder público*. É exatamente esta dimensão do pensamento de Proudhon que sofistas e sicofantas como Murray Rothbard e Robert Paul Wolff apreciam e, cada um a seu modo, defendem.

Mas não há acordo possível, mesmo neste caso. Nenhum leitor de Proudhon teria dificuldade de notar que ele critica *O Contrato Social* de Rousseau em termos muito próximos – mas não idênticos - à Benjamin Constant, autor lido e celebrado pelos anarco-capitalistas: no final das contas, ao insistir nas instituições políticas capazes de materializar a vontade geral, o tipo de liberdade proposto por Rousseau acabaria por aprisionar os indivíduos ao corpo coletivo, suprimindo a sua liberdade na esfera privada. Mas, por outro lado, Proudhon não concorda absolutamente com a concepção negativa de liberdade defendida por Constant e que, *mutatis mutandis*, a esmagadora maioria dos anarco-capitalistas tende a defender. Um homem livre no sentido de Constant – que tem suas liberdades civis garantidas por um sistema legal universal - está sujeito a diversas outras formas de compulsão, tais como a privação de recursos e a espoliação econômica e, inclusive, compulsões *internas*, isto é, a incapacidade de realmente pensar de forma realmente independente. Para Proudhon, um homem livre deve estar “liberado de toda forma interna e externa de coerção” (RITTER: 1967, 468-9). A proposta de parte significativa dos libertários estadunidenses envolve basicamente confinar todo o conjunto da vida social à esfera privada, regulada pela concorrência como *princípio geral* de ordenamento das interações humanas, mas *sem desconstruir* o conjunto de instituições, práticas e hábitos construídos pela associação entre o capital e o Estado. Nisto não há correspondência nenhuma com o pensamento de Proudhon.

Por fim, resta ainda a questão da propriedade. Proudhon é aparentemente ambíguo: “a propriedade é um roubo” é a sua frase de efeito mais famosa. Mas em *Confessions d’un révolutionnaire* (1851) ele também diz que a “propriedade é liberdade”,⁸ abrindo, deste modo, o flanco para os libertários de gabinete. Vamos começar com quem realmente vale a pena. Hayek é propositalmente ambíguo sobre o que ele entende por propriedade. Por vezes, seguindo Hume, ele tende a usar esta palavra como sinônimo de “estabilidade das posses”. Mas aí reside a artimanha. Estabilidade das posses é mais geral do que propriedade. Pois a propriedade, além de garantir o uso do proprietário, *implica necessariamente que ninguém mais possa usá-la sem o expresse consentimento do seu titular*. A posse pode ser estável sem que ela seja convertida em propriedade. E, também, o mesmo pode ocorrer sem a necessidade da consolidação de um centro com a função de gerenciar o acesso aos bens (a via mais rápida e direta para tirania).

⁸ “In *The System of Economic Contradictions*, having recalled and confirmed the initial formula, I added another quite contrary one rooted in considerations of quite another order - a formula that could neither destroy the first proposition nor be demolished by it: Property is freedom. Property is theft; Property is freedom: those two propositions are equally demonstrable and co-exist, one alongside the other, within the System of Economic Contradictions.” (PROUDHON, 2005: 55)

Rothbard *et caterva* simplesmente querem consolidar *o direito de propriedade* e, simultaneamente, abolir todo o sistema público de proteção social e de regulação *sem mexer na atual distribuição dos recursos*, fato que seguramente agravaria a situação dos muito pobres que, por qualquer motivo, não caíssem nas redes de filantropia dos ricos. A postura básica deste “anarquismo libertário” é muito simples: não mexa com a minha propriedade ou eu atiro. O ponto de partida é a retórica do pacifismo temperado pela violência condicional:

The libertarian creed rests upon one central axiom: that no man or group of men may aggress against the person or property of anyone else. This may be called the ‘nonaggression axiom.’ ‘Aggression’ is defined as the initiation of the use or threat of physical violence against the person or property of anyone else. Aggression is therefore synonymous with invasion. (ROTHBARD, 2006: 27)

O primeiro elemento do sofisma aparece: há uma homologia entre a pessoa e a sua propriedade. Agressão significa invadir esse espaço de “liberdade” essencialmente individual. A guerra é *ilegítima* por ser conduzida pelo Estado: “And since war, especially modern war, entails the mass slaughter of civilians, the libertarian regards such conflicts as mass murder and therefore totally illegitimate.” Isto nos leva para o desfecho do sofisma, em que o incauto corre o risco de cair na arapuca:

On the other hand, since the libertarian also opposes invasion of the rights of private property, this also means that he just as emphatically opposes government interference with property rights or with the free-market economy through controls, regulations, subsidies, or prohibitions. For if every individual has the right to his own property without having to suffer aggressive depredation, then he also has the right to give away his property (bequest and inheritance) and to exchange it for the property of others (free contract and the free market economy) without interference. The libertarian favors the right to unrestricted private property and free exchange; hence, a system of ‘laissez-faire capitalism. (ROTHBARD, 2006: 27-8)

É difícil identificar o mutualismo com um sistema de “propriedade privada sem restrições” pensado nestes termos que, na realidade, são muito gerais e dizem muito pouco.

De qualquer modo, o alicerce fundamental do pensamento de Proudhon é a tese de que a anarquia é o elemento *constituente* das formas de vida social e, portanto, dada esta situação primordial, não há nenhum *telos*, nenhuma finalidade intrínseca à vida social.⁹ O interessante

⁹ Prichard sintetiza muito bem este aspecto: “Proudhon’s social theory seeks to defend the basic proposition that there is no grand telos to history. Rather, social order is immanent to history, it is therefore contingent and complex, exhibiting no grand telos or transcendent principle. Justice is therefore a sociological rather than rational or transcendent category. But, as I will also show, while it is immanent to society, justice is also, for Proudhon (but contra Comte), immanent to individuality. The conflictual dialectic between the free individual and the structures of society, their relationality, reality and historical character, is thus central to an account of justice. But for Proudhon, there is no transcendence.” (PRICHARD, 2012: p. 92).

é que, a princípio, este postulado não é muito diferente do de Rousseau, Hobbes, dos libertários e também da perspectiva evolucionária, tomada em seu grau máximo de generalidade. Mas Proudhon tira implicações distintas. A mais importante: o formato anárquico do sistema internacional *não* deve tentar ser superado, mas deve ser encarado como uma forma de organização que deve ser expandida – com as devidas transformações - para *todos os demais domínios da vida social*. Para quem crê, seguindo Waltz, que o que distingue a esfera internacional da nacional é o princípio ordenador, Proudhon propõe apagar esta diferença *em favor da anarquia*, demolindo o Estado, a propriedade e todos os demais privilégios que os sistemas hierárquicos cristalizam e exacerbam.

Mas exatamente neste ponto surge uma polêmica gigantesca, que divide radicalmente os anarquistas e os estudiosos da obra de Proudhon. Em *La Guerre et la Paix*, encontramos o argumento de que a *guerra* forja as sociedades: foi esse *fenômeno* que tendeu a constituir as primeiras hierarquias, cuja matéria prima é a violência e a sistemática *destruição* das formas autônomas de vida social (PROUDHON 1869: cap 6). Porém, qualquer análise minimamente cuidadosa do livro irá mostrar que Proudhon confere um sentido muito amplo ao *fenômeno* da Guerra, bem diferente da posição de Rousseau, por exemplo. Alex Prichard destaca isto com clareza:

Like those who had preceded him, Proudhon argued that understanding war was of supreme importance in understanding the moral character of a society. *But war was only a surface manifestation of a far deeper social conflict, one that stretched all the way down to the very fabric of our cosmological existence.* It was for this reason that the formal definition of war as that waged between states was unhelpful. It presupposed and closed down our analysis of force. In order to understand war we need to see it less as *sui generis* and more as a macro manifestation of the exercise of force in general, and to see war as a sociological category. (PRICHARD, 2013: 118 – grifo meu).

À primeira vista, seria possível estender à Proudhon o mesmo tipo de crítica feita à Hobbes. Mas a situação é diferente. Hobbes chama de “guerra” tanto a violência entre indivíduos quanto o conflito entre Estados para, na sequência, afirmar que sob a presença de um poder central a violência é mitigada. Proudhon vai por outro caminho. O estudo da guerra é importante, pois ela *explica* a cristalização dos sistemas morais e as noções de justiça. Mas a guerra tem *causas* muito mais profundas e, ao contrário do que pensa Hobbes, a constituição do Estado *agrava* a violência. Exatamente neste ponto a sua visão coincide com a de Rousseau, que também afirmava categoricamente que a formação do Estado e a rivalidade militar *agrava* a violência social. Mas, ao contrário de Proudhon, Rousseau não estava diretamente preocupado com a questão da Guerra moderna (que, em sua época, ainda não

tinha uma base industrial) e, a despeito de sua clara inclinação autonomista e federalista, a noção de liberdade e de ordem social roussoaniana não coincide com a proposta por Proudhon.¹⁰

V. O direito à força e o problema da violência na sociedade

Mas, exatamente para poder fundamentar o raciocínio acima exposto e criticar sem concessões o Estado, Proudhon percorreu uma trilha polêmica. Ele afirma categoricamente que a *força* é um elemento *fundamental* da natureza e da sociedade, operando como uma espécie de *matriz primordial* da ação social, incidindo simultaneamente sobre os indivíduos e sobre os agrupamentos sociais. Esse mesmo argumento aparece de outro modo: são as relações de força – o conflito – que garantem o dinamismo tanto da vida na natureza quanto na vida dita “social”. Exatamente por conta disto que a guerra pode e deve ser compreendida como a manifestação de *forças* muito mais profundas, que brotam da própria matriz da sociedade: a *força* é entendida como a base de todo sistema moral e de justiça. Mas nenhum destes sistemas é estático. Os sistemas de justiça mudam, pois eles refletem uma correlação de forças específica que só consegue ficar estável por um certo período de tempo. Novas reconfigurações detonam conflitos sociais intensos que produzem novas constelações de poder. Portanto, embora uma determinada configuração dê origem à outra, ao contrário de certas visões marxistas impregnadas de hegelianismo, a transição para o “novo” *não* está inscrita integralmente no “sistema” anterior. Portanto, *sempre haverá poder e conflito*. Portanto, a análise sobre a natureza da guerra e a possibilidade da paz não deve ficar *apenas* na superfície dos eventos, isto é, atendo-se principalmente na discriminação dos Estados diretamente envolvidos no conflito, os meios de combate, a estratégia, etc. Esta é apenas a fase preliminar da análise, pois a fonte e a dinâmica mais fundamental das tensões não se

¹⁰ Infelizmente não é possível aprofundar a intrigante e complexa relação entre Rousseau e Proudhon. Há uma intensa polêmica sobre este assunto. Argumenta-se, com frequência, que Proudhon foi um grande herdeiro de Rousseau no século XIX. Tal como Rousseau, Proudhon foi um dos poucos pensadores de destaque a propor uma reestruturação realmente radical da percepção e da organização da sociedade, capaz até de *romper* com os fundamentos da modernidade, pois ele foi capaz de romper com a metafísica e a religião *sem cair no enaltecimento da razão* como o fator central na transformação qualitativa da sociedade. Porém, é também comum argumentar o contrário: Proudhon foi um detrator de Rousseau tão veemente e incisivo quanto, por exemplo, Benjamin Constant. O problema persiste quando levamos em conta a imagem contraditória que Proudhon tinha de Rousseau. Os ataques depreciativos são pesados: é um defensor de uma nova forma de despotismo, um charlatão, vagabundo, hipócrita, ingrato, impuro, “possuidor de um espírito afeminado”. Mas, também, em outros momentos, Rousseau é retratado por Proudhon como um “dialético admirável”, um grande “apóstolo da liberdade e da igualdade”, um grande inovador, etc. (NOLAND, 1967: 35-6).

encontram neste plano, mas nos próprios fundamentos últimos da realidade, isto é, na eterna contraposição de forças.

Exatamente neste ponto começa a polêmica. Para algumas correntes anarquistas (claramente minoritárias), por conta disto, todo e qualquer método violento pode ser utilizado para derrubar o Estado e as demais instituições hierárquicas, nas quais o assassinato de lideranças é o exemplo mais eloquente. Mas há outra forma de encarar esta posição. Força não é necessariamente guerra e violência. A *resistência passiva* contra uma ordem opressora é, também, uma relação de força, nos termos de Proudhon: lutar para reduzir ao máximo a autoridade é o objetivo e a via do anarquismo (PRICHARD, 2013: 96). E tentar se opor a um Estado assentado na guerra de base industrial usando outra força organizada, do mesmo modo, é uma forma de derrota: ao vencer, os “justos” simplesmente irão impor a sua noção de justiça e de ordem sobre os derrotados, voltando ao ponto de partida (PROUDHON, 1960: 14). Parte da confusão deriva do modo extremamente elástico como Proudhon define *força*. É perfeitamente legítimo dizer que, a rigor, para ele, *tudo é força*: as “partes” só fazem sentido em suas tensas relações, que são relações de *forças em antagonismo*. Não existe o “ser” enquanto uma essência ou uma realidade transcendental, mas apenas tensas relações em um processo contínuo de choque, deterioração e reconstituição, que se expressam em um conjunto múltiplo de antinomias. Por isso, a anarquia é entendida como um princípio primordial que, para o bem e para o mal, *sempre* deixa aberto o horizonte de possibilidades. A sociedade é *ingovernável*, e toda tentativa de estabilização definitiva é uma *utopia* de raiz religiosa que, no século XIX, produziu diversas seitas de adoradores de religiões seculares rivais. O que Proudhon propõe é *um eterno combate* contra o sectarismo e as hierarquias e os diversos regimes de dominação.

VI. Conclusão: As Implicações para a teoria das relações internacionais

A implicação mais imediata é a crítica a uma tendência tão arraigada nas RI que raramente é problematizada: a anarquia entendida como um resíduo ou uma condição a ser superada. Deste ponto de vista, a vasta experiência teórica do campo das RI tem muito a oferecer, desde que a perspectiva usual de análise seja invertida: o formato anárquico do Sistema Internacional não deve ser visto como uma anomalia ou uma condição a ser transcendida, mas, precisamente, como uma importante referência para se generalizar e institucionalizar a anarquia nas demais dimensões da realidade social. Para tanto, é necessário um ajuste de contas com a tradição realista que não apenas reconhece o papel estrutural do

ordenamento anárquico do Sistema Internacional, como o valoriza. Mas a “defesa” da anarquia é feita de uma perspectiva centrada na perenidade da lógica do poder e da dominação pela via do Estado. O império seria uma péssima alternativa ao Sistema Internacional, tendem a argumentar os realistas, pois ele eliminaria a pluralidade das formas políticas e produziria uma ordem que, por conviver sempre na iminência de violentas guerras civis, seria ainda mais conflituosa e autoritária. Este argumento é plausível. Mas o problema está em opor a anarquia do sistema interestatal a um império, como se a única forma de estabilizar e controlar o poder fosse por intermédio de estruturas hierárquicas similares ao Estado. A *institucionalização da anarquia* é vista por Proudhon como uma alternativa tanto ao sistema internacional de Estados quanto a um improvável império.

A relação entre uma perspectiva centrada nos elementos do pensamento de Proudhon, aqui destacados, e a Teoria Crítica também é marcada pela proximidade e distanciamento. A lógica da imanência e a crítica reflexiva e incessante sobre os *diversos* mecanismos de dominação é o ponto de contato mais evidente. Porém, do ponto de vista aqui proposto, é possível mitigar as pretensões universalistas que, invariavelmente, acomete muitos dos seus adeptos, mesmo quando criticam alguns aspectos da modernidade. O problema reside fundamentalmente na crença na possibilidade de *um progresso histórico potencial* que poderia emancipar a *humanidade*. Este falso universalismo demonstra que a teoria crítica nunca perdeu a sua raiz europeia. A impossibilidade de romper com a noção de “progresso” deriva essencialmente deste traço (ALLEN, 2016 cap. 1). É importante destacar que Proudhon *ainda estava preso* à armadilha da modernidade: a sua concepção de indivíduo *ainda é essencialmente moderna*, embora a sua cosmovisão possa redirecionar a nossa visão para uma outra forma de pensar e, sobretudo, de agir: a *força* é a matriz de toda ordem e de toda concepção normativa que, precisamente por conta disto, impede a cristalização de qualquer Ética genuinamente universal. Para poder governar, os Estados *tentam* impor uma homogeneidade artificial sobre os seus subordinados que, na prática, corrói as individualidades e os grupos que poderiam ser formados espontaneamente e articulados em bases comutativas e *maleáveis*, que refletiriam as circunstâncias e as peculiaridades de cada situação (PRICHARD, 2013: 145). O que Proudhon não aceita é a possibilidade de erodir o poder do Estado por princípios universais que dissolvessem os particularismos em prol de uma forma de identidade geral. A vida social *sempre* será marcada pelo pluralismo e pela tendência à dissolução, na medida precisa em que ela sempre refletirá as disposições uma inesgotável gama de forças em tensão contingente. Isto altera os termos em que o problema da luta pela liberdade e contra a opressão tende a ser formulado. O que nos cerca é um conjunto

de instituições coercitivas e disciplinadoras, *descontínuas*, mas que são capazes de se combinar de formas variadas, tanto no plano interno às soberanias formais quanto no externo.

VII. Referências Bibliográficas

- ALLEN, Amy *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory* Nova York: Columbia U. Press, 2015
- BERGHAHN, Volker R. *Militarism: The History of an International Debate 1861-1979*, Nova York: Cambridge University Press, 1984
- HAYEK, Ludwig *Von Law, Legislation and Liberty* Londres & Nova York: Routledge, 2013
- LAMB, Peter *Historical Dictionary of Socialism* Lanhan: Rowman & Littlefield, 2016
- MAY, Todd *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* Pennsylvania: Pennsylvania U. Press, 1994
- McKAY, Ian “Laying the Foundations: Proudhon’s contribution to anarchist economics” in: Deric SHANNON, Deric; NOCELLA, Anthony J. & ASIMAKOPOULOS, John (orgs.) *The Accumulation of Freedom: writings on Anarchist Economics* Oakland: AK Press, 2012
- NOLAND, Aaron Proudhon and Rousseau *Journal of the History of Ideas* Vol. 28 No. 1, 1967
- NYE, Joseph & KEOHANE, Robert *Power and interdependence* Nova York: Harper Collins, 1989
- PRICHARD, Alex *Justice, Order and Anarchy: the international political theory of Pierre-Joseph Proudhon* Londres & Nova York: Routledge, 2013
- PROUDHON, Pierre-Joseph Solution of the Social Problem in: McKAY, Iain (org.) *Property is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Anthology* Oakland & Edinburg: Ak Press, 2011
- _____, *Confessions d’un révolutionnaire* In Daniel GUERÍN (org) *No God, No Masters: an anthology of anarchism* Oakland: Ak Press, 2005
- _____, *Do Princípio Federativo* São Paulo: Imaginário, 2001
- _____, *What is Property? An Inquiry to the principle of Right and of Government* Nova York: Dover Publications, 1970
- _____, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century* Nova York: Haskell House, 1960
- _____, *La Guerre et la Paix: recherches sur le principe et la constitution du droit des gens* Vol. I Paris: Librairie Internationale, 1869

RITTER, Allan Proudhon and the Problem of Community **The Review of Politics** Vol 29 No. 4, 1967

ROTHBARD, Murray N. *For a New Liberty: the libertarian manifest* 2^o ed. Auburn: Von Mises Institute, 2006

WALTZ, Kenneth N. *Theory of International Politics* Long Grove, Waveland Press, 1979.

_____,. *Man, the State and War: a theoretical analysis* Nova York: Columbia U. Press, 1959

WARD, Colin *Anarchy in Action* Londres: Freedom Press, 1996

Recebido em: maio/2018

Aprovado em: julho/2018