

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Instituto Multidisciplinar
Departamento de História e Economia

VINICIUS PEREIRA DOS SANTOS

Pierre – Joseph Proudhon: Para além da razão e da
história.

Nova Iguaçu
Setembro de 2013

RESUMO

Este trabalho tem como proposta central relacionar a filosofia política de Pierre - Joseph Proudhon com a escola de pensamento do direito natural e com a escola de pensamento historicista. Para isso foi feito um estudo sobre as características principais de cada uma das escolas de pensamento em questão, além de um estudo sobre a filosofia política de Pierre - Joseph Proudhon, onde foram utilizadas obras de sua própria autoria e obras de alguns de seus comentadores. As informações obtidas através desses estudos formaram a base para uma reflexão sobre possíveis afastamentos e aproximações entre as ideias defendidas por Proudhon e as duas escolas de pensamento analisadas.

PALAVRAS – CHAVE: Proudhon; Jusnaturalismo; Historicismo; Teoria Política.

VINICIUS PEREIRA DOS SANTOS

Pierre – Joseph Proudhon: Para além da razão e da
história.

Monografia apresentada ao curso de História
como requisito parcial para a obtenção do
Título de Licenciado em História, do Instituto
Multidisciplinar da Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro.

Professor Orientador: Nelson Rojas de Carvalho

Nova Iguaçu
Setembro de 2013

VINICIUS PEREIRA DOS SANTOS

Pierre – Joseph Proudhon: Para além da razão e da
história.

Monografia apresentada ao curso de História
como requisito parcial para a obtenção do
Título de Licenciado em História, do Instituto
Multidisciplinar da Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro.

Banca Examinadora

Prof. Nelson Rojas de Carvalho - UFRRJ

Prof. Leandro Machado - UFRRJ

Prof. Fabricio Teixeira Neves – UFRRJ

ABSTRACT

The main objective of this work is to compare the political philosophy of Pierre – Joseph Proudhon with the natural right school of thinking and with the historicist school of thinking. The first step to achieve this objective was a research about the main characteristics of both the schools of thinking, followed by a research about Proudhon’s political philosophy based on works written by himself and works written by his commentators. The information obtained through these researches was used on a reflection about similarities and divergences between Proudhon’s ideas and the two analyzed schools of thinking.

KEYWORDS: Proudhon; Natural Right; Historicism; Political Theory.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor, orientador e amigo Nelson Rojas de Carvalho, que sempre recebe e discute as ideias, concordando ou discordando, de maneira entusiástica, construtiva e motivadora.

Agradeço ao autor Alex Prichard, que gentilmente enviou, em formato digital, seu último trabalho, recentemente publicado na Inglaterra. De outra forma, teria sido muito difícil adquiri-lo.

Agradeço aos meus pais por tudo, inclusive pelo notebook, ferramenta que foi indispensável na execução deste trabalho.

Agradeço a todos os outros parentes e aos amigos, pessoas que fazem com que a vida nunca deixe de valer a pena.

Ceder a todos os caprichos da curiosidade, levando a paixão pela investigação a avançar até os limites da própria capacidade, eis uma disposição de espírito que não assenta mal à erudição. É a sabedoria, entretanto, que tem o mérito de selecionar, dentre os inúmeros problemas que se apresentam, aqueles cuja solução se reveste de importância para a humanidade.

(Immanuel Kant)

SUMÁRIO

Introdução	9
<i>Capítulo I: Notas sobre a Escola de Pensamento do Direito Natural e sobre a Escola de Pensamento Historicista</i>	13
1.1: A escola de pensamento do direito natural.....	13
1.1.1: O direito natural clássico	14
1.1.2: O direito natural moderno	17
1.2: A escola de pensamento historicista	28
<i>Capítulo II: Breve biografia de Pierre – Joseph Proudhon</i>	33
<i>Capítulo III: Proudhon, Jusnaturalismo e Historicismo</i>	36
3.1: Proudhon e o jusnaturalismo – possibilidades dialógicas	46
3.2: Proudhon e a predição histórica	54
<i>Capítulo IV: Reflexão sobre o artigo <i>Natural Right in the Political Philosophy of Pierre-Joseph Proudhon</i>, de William Reichert</i>	56
Considerações finais	60
Bibliografia	62

INTRODUÇÃO

A observação do mundo dos homens com o olhar de quem observa a natureza! Acreditar que, assim como há leis universais, imutáveis, com as quais podemos entender o movimento dos corpos celestes, também há leis dessa espécie com as quais podemos entender a sociedade! Acreditar, enfim, que através do uso da razão, pode-se chegar à compreensão do que seria a sociedade perfeita, tão de acordo com a natureza quanto são os corpos em queda em função da gravidade!

Para este autor que vos escreve, afirmações assim são fascinantes. O contato com tais ideias ocorreu durante o curso de graduação em história (para o qual esta monografia pretende ser o último ato), durante as aulas de Introdução às Ciências Políticas, precisamente através das discussões sobre direito natural moderno. Estas eram aulas que, mesmo depois de finalizadas fisicamente, continuavam na mente por dias, exercidas através de reflexões decorrentes do fascínio e do interesse pelo tema.

Em uma dessas reflexões ocorreu a este autor que, várias daquelas características atribuídas ao jusnaturalismo lembravam passagens lidas no início da obra *O que é a propriedade?*, de Pierre – Joseph Proudhon, o primeiro autor a se autodeclarar um anarquista. Logo surgiu a pergunta: “Era Proudhon um jusnaturalista?”. Se a resposta fosse afirmativa, estaria aí mais um dado interessante sobre Proudhon, uma vez que ele cresceu e se desenvolveu justamente na época em que, quem dominava, era a escola de pensamento historicista.

Estas ponderações logo se transformaram em conversas com o professor da disciplina, o que fez com que o interesse pelo tema aumentasse ainda mais. Como que um resultado natural de uma sequência lógica, surgiu a ideia de ter essa discussão como tema de monografia.

As primeiras abordagens sobre o tema já mostravam que a tarefa não seria nada fácil. Porém, a descoberta de um determinado artigo, logo no início da pesquisa, encheu este autor de motivação. Tratava-se do texto *Natural right in the political philosophy of Pierre-Joseph Proudhon*, do professor William Reichert¹, publicado em 1980. Este autor inclui Proudhon, efetivamente, na escola de pensamento do direito natural. Isto significava que a pesquisa não

¹ REICHERT, William O. Natural right in the political philosophy of Pierre-Joseph Proudhon. *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV, N°1 (Winter 1980). pp. 77-91.

partiria do vazio. Se existia William Reichert provavelmente existiriam outros, e assim, a percepção inicial sobre o jusnaturalismo de Proudhon teria melhores chances de se confirmar.

Porém (e isso não significa que eles não existam), não foi possível encontrar outros trabalhos que definissem Proudhon enquanto um jusnaturalista. E logo foi percebido que, na obra de Reichert, não havia uma discussão mais aprofundada sobre os motivos pelos quais o autor inclui o anarquista na escola do direito natural.

Mas isto não foi motivo suficiente para a pesquisa ser abortada. Pelo contrário, surgiu uma grande motivação para a aquisição de maior conhecimento sobre a questão, para que assim, talvez, pudesse haver uma concordância com a proposição de Reichert.

O que o leitor verá, neste trabalho, é exatamente a exposição de uma série de etapas que foram percorridas no sentido de, ao final, haver possibilidade de formular uma opinião convergente, ou divergente, daquela de Reichert. Tais etapas se expressam pelos capítulos do trabalho.

O primeiro capítulo consiste em uma explicitação das principais características das escolas de pensamento jusnaturalista e historicista. Embora a motivação para trabalho tenha se dado em função das discussões sobre jusnaturalismo, logo foi percebido que a escola historicista não poderia ser ignorada.

Para o primeiro capítulo foram utilizados, especialmente, os autores Leo Strauss, Norberto Bobbio e Karl Popper. Os dois primeiros oferecem ótimas bases para o entendimento da escola jusnaturalista, além de também versarem sobre o historicismo, nas obras estudadas². Já Karl Popper, ainda que apresentando uma visão bastante crítica, muito ensina sobre a escola historicista³.

O segundo capítulo é uma breve biografia de Pierre – Joseph Proudhon. Acreditamos que é enriquecedor, ao estudar as obras de algum autor, ter algum conhecimento sobre a sua história de vida. Afinal, é difícil não haver ligações fortes entre as obras e a vida de alguém. Ao estudarmos a vida de Proudhon podemos perceber o quanto suas obras foram impactantes em sua época. A defesa de ideias como a de que a propriedade é um roubo e de que a anarquia é a expressão máxima da ordem, e não do caos, fizeram com que Proudhon fosse levado à justiça uma vez e efetivamente condenado outras duas.

² STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press: 1953. & BOBBIO, Norberto. O modelo jusnaturalista. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Pp. 11 – 95.

³ POPPER, Karl. *A Miséria do Historicismo*. São Paulo: EDUSP, 1980.

Através do estudo sobre sua vida também percebemos o quanto a experiência parlamentar de Proudhon foi importante para o desenvolvimento da ideia de que não é nos governos que as soluções devem ser buscadas. Esta é, até hoje, uma das principais e consensuais bandeiras do movimento anarquista.

No terceiro capítulo foi discutido, inicialmente, a filosofia política de Proudhon. A obra básica para esta parte será *Proudhon*, de Georges Gurvitch, um dos maiores especialistas em Proudhon de todos os tempos.⁴

Após essa análise em separado, do pensamento de Proudhon, as primeiras relações entre suas obras e as escolas jusnaturalista e historicista foram feitas. Em seguida foi apresentada uma série de propostas de diálogo entre as ideias defendidas por Proudhon e aquelas que são características da escola do direito natural e de três de seus maiores expoentes: Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. A última parte do capítulo consistiu em pequena consideração sobre possíveis elementos de “predição histórica” no pensamento de Proudhon.

No quarto capítulo foi elaborada uma análise crítica do artigo de William Reichert, tendo por base as discussões feitas nos capítulos precedentes. Acreditamos que, após todo o conjunto de reflexões adquirido nos três primeiros capítulos tenha sido possível formular uma opinião fundamentada e coesa, ainda que inicial, sobre o artigo de Reichert. Consideramos “inicial”, porque é intenção deste autor que vos escreve de que este seja apenas o primeiro trabalho de muitos.

Após essa análise crítica, entramos nas considerações finais.

Cabe ainda, aqui, uma palavra sobre o fato de este trabalho ter como objeto central, um autor anarquista.

Um dos autores estudados, Alex Prichard⁵, comenta algo que já havia sido constatado, pessoalmente, pelo autor deste trabalho:

Absent on the curricula of most relevant university courses, these new histories are mostly been written from scratch, while the mainstream looks on warily. Given the proximity of that mainstream to the traditional concerns of state and capital, it is perhaps little surprise that there is a more complete

⁴ GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983.

⁵ Alex Prichard é PhD em políticas e relações internacionais pela Loughborough University e, entre várias coisas, pertence ao departamento de relações internacionais da London School of Economics. Através de suas pesquisas, vem se consolidando como um dos maiores especialistas em Proudhon e anarquismo da atualidade.

memory of anarchism on the streets than in the standard textbooks of the academy.⁶

Não é difícil observar que a presença do tema “anarquismo”, nas universidades, é ínfima. No próprio curso de história do qual o autor deste trabalho faz parte, por exemplo, não houve qualquer disciplina em que o anarquismo tenha sido discutido como um tópico de curso. Por outro lado, Karl Marx aparece em muitas delas. Se considerarmos somente as disciplinas ligadas à sociologia, Marx aparece como tópico de discussão em todas. Se incluirmos não apenas Marx, mas também autores marxistas, talvez não seja exagero dizer que estudamos Marx por todo o curso.

Acreditamos que não há qualquer razão para isso. O marxismo e o anarquismo se desenvolveram praticamente juntos. Suas histórias estão totalmente conectadas, o que é visível quando pesquisamos sobre a “Primeira Internacional”⁷, por exemplo, quando franceses simpáticos à Proudhon e alemães alinhados com Marx já debatiam suas ideias. Do mesmo jeito, e com a mesma intensidade do marxismo, o anarquismo fez e faz parte da história.

Na área de História Contemporânea, por exemplo, em que passamos por tópicos como movimentos trabalhistas do século XIX, Revolução Russa (e conseqüentemente as dinâmicas revolucionárias da Ucrânia) e Guerra Civil Espanhola, é simplesmente impossível não dar destaque ao anarquismo. No entanto este tema é ignorado.

E quando pensamos na atualidade, para quem quer que olhe com atenção, o anarquismo está aí. Citando apenas o Rio de Janeiro, vemos o anarquismo se manifestar nas organizações autogestionárias das ocupações urbanas, aparecer entre os apoiadores na luta de resistência pela manutenção da Aldeia Maracanã, assustar a mídia de massas quando ganha visibilidade na estratégia de manifestação dos Black Blocs, etc. Pensando em termos de Brasil, pensando em termos de mundo, os exemplos se multiplicam indefinidamente. Deveria, então, este tema continuar ausente na academia?

⁶ PRICHARD, Alex. Justice, order and anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon. New York: Routledge, 2013. p.2. “Ausente nos currículos dos cursos universitários mais relevantes, essas novas histórias são escritas, quase sempre, ‘partindo do zero’, enquanto a corrente principal olha cautelosamente. Dada a proximidade dessa corrente principal com as preocupações tradicionais sobre estado e capital, não causa grande surpresa que exista uma memória do anarquismo mais completa nas ruas do que nos livros normalmente utilizados na academia.” (Tradução do autor).

⁷ Nome dado à fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores, em 1864.

Capítulo I:

**NOTAS SOBRE A ESCOLA DE PENSAMENTO DO DIREITO NATURAL E SOBRE
A ESCOLA DE PENSAMENTO HISTORICISTA**

Antes de trazermos à discussão o nosso principal objeto de estudo, que é o autor Pierre – Joseph Proudhon, procuraremos analisar, de maneira mais geral, as duas escolas de pensamento com as quais o mesmo será colocado em interlocução.

Primeiramente serão discutidas algumas questões sobre a escola de pensamento do direito natural, como suas características, suas etapas de desenvolvimento e as ideias defendidas por alguns de seus autores mais conhecidos. Logo depois analisaremos alguns aspectos importantes sobre a escola de pensamento historicista, que além de ser a sucessora da escola jusnaturalista, também é aquela que predomina entre os pensadores à época de Proudhon.

1.1: *A escola de pensamento do direito natural:*

O autor Leo Strauss, em sua obra *Natural Right and History*⁸, apresenta uma ótima análise sobre as origens da corrente de pensamento do direito natural. Lendo seu trabalho percebemos que para uma melhor compreensão desta questão é importante refletirmos sobre a que tipo de ideias o jusnaturalismo faz oposição ou, que concepções ele vem a transformar. Leo Strauss também nos mostra que, pensar sobre as origens do direito natural é pensar sobre as origens da filosofia, e esta nasce com a descoberta da natureza. O primeiro filósofo teria sido aquele que, primeiro, começou a descobrir a natureza.

Antes de tal descoberta, o que ficava em primeiro plano era a ancestralidade. O bom era identificado com o ancestral, com a tradição. Esta seria definida pela convenção. A ideia de natureza representou uma quebra em tal linha de pensamento:

The primeval identification of the good with the ancestral is replaced by the fundamental distinction between the good and the ancestral; the quest for the right way or for the first things is the quest for the good as distinguished from the ancestral. It will prove to be the quest for what is good by nature as distinguished from what is good merely by convention.⁹

⁸ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press: 1953.

⁹ *Idem*. p. 86. “A identificação primordial entre o bom e o ancestral é substituída pela distinção fundamental entre o bom e o ancestral; A busca pela maneira correta ou pelas primeiras coisas é a busca pelo bom

Temos nesta passagem a explicação sobre a ruptura no pensamento do homem provocada pela filosofia. Se antes o homem deveria se apegar às tradições e convenções, agora deveria encontrar as respostas na natureza.

A partir desse momento em que o homem busca conhecer a natureza, bem como a natureza das coisas e as verdades permanentes e imutáveis que não dependem de tradição ou convenção, estavam criadas as condições para que se desenvolvesse um tipo de pensamento que visava encontrar as leis naturais pelas quais os homens e as sociedades deveriam se organizar. É nisto que consiste, basicamente, o pensamento jusnaturalista.

Este tipo de pensamento manteve posição de destaque na história ocidental por muitos séculos. Na obra citada acima, Leo Strauss propõe uma classificação temporal que procura dar conta das várias transformações ocorridas no pensamento jusnaturalista ao longo do tempo. Tal classificação compreende um “Direito Natural Clássico” e um “Direito Natural Moderno”.

O direito natural clássico se dividiria entre um período “socrático-platônico”, um período “aristotélico” e um período “tomístico”. Já o direito natural moderno é subdividido por Leo Strauss, entre três de seus maiores expoentes: Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Enfim, é um movimento que começa na Grécia antiga e termina no século XVIII.

A seguir, analisaremos alguns aspectos da escola de pensamento do direito natural seguindo a proposta classificatória de Leo Strauss.

1.1.1 *Direito Natural Clássico:*

Como vimos acima, é próprio da escola de pensamento jusnaturalista a busca do modo correto pelo qual os homens devem se organizar, o que significa conceber uma sociedade que esteja de acordo com a natureza.

Mas por que, afinal, os homens formam sociedades?

Man is by nature a social being. He is so constituted that he cannot live, or live well, except by living with others. (...) His sociality does not proceed, then, from a calculation of the pleasures which he expects from association, but he derives pleasure from association because he is by nature social.¹⁰

diferenciado do ancestral. Isto provará ser a busca pelo o que é bom por natureza, diferente do que é bom por mera convenção”. (Tradução do autor).

¹⁰ *Idem.* p. 129. “O homem é, por natureza, um ser social. Ele é constituído de tal forma que não pode viver, ou não pode viver bem, se não for junto aos outros. (...) Sua sociabilidade não é decorrente, então, da expectativa de

Este é um dos aspectos mais importantes do direito natural clássico: a sociabilidade natural do homem.

Sendo a sociabilidade requerida pela natureza do homem, este, vivendo em sociedade, já está cumprindo um dos requisitos para uma boa vida. Mas ainda falta cumprir os outros. Um homem deve conhecer cada vez mais a sua própria natureza, pois assim pode viver de acordo com ela, portanto, viver bem. Mais do que viver bem, ao cumprir os requisitos da natureza humana, o homem se aperfeiçoa. Aí está mais uma característica importante do jusnaturalismo clássico: a busca pelo aperfeiçoamento.

Para os clássicos, a busca pela perfeição é tanto o sentido da existência do homem quanto o da sociedade. Um homem se aperfeiçoa ao estar de acordo com a sua natureza. A sociedade se aperfeiçoa ao ser dirigida pelos melhores homens. Ao mesmo tempo, quanto melhor é a sociedade, melhor ela contribui para o aperfeiçoamento dos homens.

Portanto, temos aí que, de acordo com os clássicos, problemas políticos também são problemas de aperfeiçoamento humano. Os homens de natureza mais elevada deveriam ser os líderes. Isto nos leva à ideia de melhor regime concebida pelo direito natural clássico:

(...) The best regime is that in which the best men habitually rule, or aristocracy. Goodness is, if not identical with wisdom, at any rate dependent on wisdom: the best regime would seem to be the rule of the wise. In fact, wisdom appeared to the classics as that title to rule which is highest according to nature.¹¹

Porém, este governo dos mais sábios trazia em si um problema. As leis eram proferidas pelos melhores, o que não poderia ser diferente, uma vez que, se fossem proferidas pelos inferiores, colocaria a sociedade contra a natureza. Mas acontece que, os inferiores, por sua própria condição, poderiam não entender ou não aceitar totalmente as regras ditadas. E os clássicos percebiam que um controle absoluto dos mais sábios sobre os menos sábios era inviável, seja pela força, seja pela persuasão. Tal dificuldade trouxe a necessidade do consenso.

prazeres advindos da associação, mas sente prazer na associação por ser, pela natureza, um ser social.” (Tradução do autor).

¹¹ *Idem.* p. 140. “(...) O melhor regime é aquele em que os melhores homens habitualmente governam, ou a aristocracia. A bondade, se não é idêntica à sabedoria, é, ao menos, dependente dela em algum grau: o melhor regime seria o governo dos sábios. De fato, a sabedoria aparecia para os clássicos como o título para governar que estava mais de acordo com a natureza.” (Tradução do autor)

Para que o consenso entre os mais e menos sábios fosse alcançado, criou-se uma classe intermediária, os administradores. Estes eram hábeis para aplicar as leis dos mais sábios ao mesmo tempo em que atendiam às demandas das camadas inferiores. Por conta disso, os clássicos vieram a concluir que havia uma diferença entre o regime perfeito, aquele em total acordo com a natureza, e o melhor regime praticável. O regime perfeito só poderia ser conseguido em condições perfeitas. Talvez, jamais fosse alcançado.

- *Direito natural clássico socrático-platônico:*

Esta primeira subdivisão do direito natural clássico não se afasta daquilo que foi explicado acima. Os pensadores que seguiam esta corrente acreditavam que somente os mais sábios eram indicados para governar. Somente eles saberiam discernir o que era melhor para cada um, pela natureza.

Neste tipo de sociedade, o ideal seria alocar cada homem naquilo que ele poderia fazer melhor, naquilo que estivesse mais de acordo consigo mesmo. Os sábios também seriam os mais indicados para decidir sobre o que cada um deveria possuir e usar. Só assim a justiça seria alcançada.

Porém, dificilmente o regime perfeito seria exercitado em toda a sua plenitude. O mundo dos homens, diferente do mundo dos deuses, é constituído de urgências, necessidades, intempéries, de forma que as leis naturais mais elevadas deveriam, muitas vezes, ser substituídas pela administração mais simples e imediata, de forma a garantir que a sociedade seguisse o seu curso. Havia aí um compromisso entre o direito discernido pelo entendimento e razão e o direito baseado apenas na opinião.¹²

O ponto central aqui é que o direito natural é diluído na sociedade.

- *Direito natural clássico aristotélico:*

O direito natural aristotélico apresenta uma mudança de perspectiva. Os defensores dessa corrente não acreditavam que o direito natural fosse diluído na sociedade. O que acontecia era que o direito natural, em certo grau, sofria mutação.

A lei natural dos homens, segundo Aristóteles e seus seguidores, não poderia ser transcendente ao homem, mas nasceria da relação entre eles porque, afinal, o homem é um “animal político”.

¹² *Idem.* p. 152.

Isto não significava, entretanto, que não existisse um direito natural perfeito, nobre, ocupando o topo numa hierarquia de valores. Porém, tais direitos deveriam ser transformados na medida em que as situações exigissem, como situações de guerra, espionagem e dissidências internas. Acima de tudo, a sociedade deveria ser preservada.

Nesta perspectiva, o governante ideal, ou o governante mais sábio, é um pouco diferente daquele que guarda o direito natural socrático-platônico: “The true statesmen in the Aristotelian sense, (...), takes his bearings by the normal situation and by what is normally right, and he reluctantly deviates from what is normally right only in order to save the cause of justice and humanity itself.”¹³

Portanto, para os aristotélicos, o direito natural não cessa de existir, ou se corrompe, devido às urgências da sociedade. Simplesmente, é próprio do direito natural se transformar conforme a exigência da situação, assim como é uma qualidade do homem sábio observar quando e como deve transformar o direito.

- Direito natural clássico tomístico:

Este tipo de direito, professado por Tomás de Aquino, pretende conciliar o direito natural com a teologia cristã. Aqui, o mais importante é que o direito natural deve possibilitar a que o homem alcance a sua finalidade, qual seja o aperfeiçoamento moral e intelectual.

Porém, é possível que um homem se aperfeiçoe intelectualmente, sem que observe sua dimensão moral. O direito natural deve corrigir essa imperfeição. É a lei divina que garante ao homem o aperfeiçoamento moral.

Enfim, a lei natural é inseparável da lei cristã revelada.¹⁴

1.1.2: Direito natural moderno:

A escola moderna do direito natural, segundo Norberto Bobbio¹⁵, tem seu início no contexto de emergência da ciência natural moderna, não teológica, no início do século XVII.

¹³ *Idem.* p. 162. “O verdadeiro homem de estado, no sentido Aristoteliano, (...), observa a sua conduta de acordo com a situação normal e com o que é normalmente certo e, com relutância, se desvia do que é normalmente somente para salvar as causas da justiça e da humanidade”. (Tradução do autor).

¹⁴ *Idem.* p. 164.

¹⁵ BOBBIO, Norberto. O modelo jusnaturalista. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. Sociedade e estado na filosofia política moderna. São Paulo: Brasiliense, 1987. Pp. 11 – 95.

Segundo o mesmo autor, esta corrente de pensamento se prolongará até finais do século XVIII. Ao longo desses dois séculos, vários foram os pensadores que se dedicaram à questão do direito natural, cada um com suas singularidades, formando um quadro tão diverso que faz com que não seja tão simples agrupá-los sob uma mesma escola de pensamento.

Para Norberto Bobbio, apesar de todas as diferenças, alguns elementos essenciais os unem, como por exemplo, o método racional. Pela primeira vez na história o direito, a moral e a política eram trabalhados sob a ótica de uma ciência demonstrativa.¹⁶

Parte da inspiração desses autores era proveniente do novo caráter que as ciências naturais vinham adquirindo, cada vez mais dotadas de certezas matemáticas. Os pensadores do direito natural moderno buscavam, afinal, o mesmo grau de certezas das ciências naturais no universo do homem em sociedade:

Se há um fio vermelho que mantém unidos os jusnaturalistas e permite captar certa unidade de inspiração em autores diferentes sob muitos aspectos, é precisamente a ideia de que é possível uma “verdadeira” ciência da moral, entendendo-se por ciências verdadeiras as que haviam começado a aplicar com sucesso o método matemático.¹⁷

Cada jusnaturalista moderno, partindo de sua própria concepção sobre o que seria esta verdadeira ciência da moral, buscava, assim como os clássicos, conceber qual e como seria a organização social perfeita, aquela que estaria de acordo com as leis naturais e que levaria o homem ao seu máximo desenvolvimento.

Grande parte do pensamento dos jusnaturalistas modernos pode ser explicado através de três tópicos que eram amplamente discutidos por eles: estado de natureza, sociedade civil e contrato social.

O estado de natureza seria, basicamente, aquele estágio da humanidade em que ainda não havia sociedade civil. A observação do homem no estado de natureza permitiria que o jusnaturalista captasse a verdadeira natureza do homem e que também apreendesse as leis naturais pelas quais este deveria se guiar.

Cada autor jusnaturalista desenvolveu sua própria concepção sobre os elementos positivos e negativos do estado de natureza. Seja como for, todos eles encontraram razões

¹⁶ *Idem.* p. 15.

¹⁷ *Idem.* p. 18.

pelas quais o homem deveria deixar este estado para entrar na sociedade civil, ou política. Segundo Norberto Bobbio:

“(…) Entre os dois estados há uma relação de contraposição: o estado natural é o estado não político, e o estado político é o estado não natural. Em outras palavras, o estado político surge como antítese do estado natural, o qual tem a função de eliminar os defeitos, e o estado natural ressurgue como antítese do estado político, quando esse deixa de cumprir a finalidade para a qual foi instituído.”¹⁸

Para os jusnaturalistas modernos, não bastava definir o estado de natureza, definir o estado civil e marcar a contraposição entre eles. Também era necessário explicar a forma pela qual o homem deixava o primeiro para entrar no segundo. É nesse ponto que entra o elemento conhecido como contrato social. Norberto Bobbio diz que o “(…) objeto do contrato ou dos contratos é a transferência de todos ou de alguns direitos que o homem tem no estado de natureza para o Estado, de forma que o homem natural se torna homem civil, ou cidadão.”¹⁹

Aqui temos uma diferença bem marcada entre o direito natural moderno e o direito natural clássico. Como vimos anteriormente, no direito natural clássico, os homens se associavam porque isso já estava implícito em sua natureza. A sociedade, a cidade ou a *politeia*, era apenas consequência direta da associação natural a qual, sendo gerida pelos sábios, auxiliaria os homens em sua busca pelo aperfeiçoamento.

Já no direito natural moderno, a associação natural não é uma unanimidade. Além disso, sendo ou não sendo natural, é na associação racional que o homem poderá se desenvolver. Portanto, diferentemente dos clássicos, aqui há, quase sempre, uma espécie de cálculo ou expectativa que motiva o homem a deixar seu estado natural, ainda que perca alguns direitos, para entrar na sociedade política.

Vale ressaltar que, embora os jusnaturalistas modernos pensem em uma linha temporal que começa pelo estado de natureza, passa pelo contrato social e termina na sociedade civil, a preocupação com a validade histórica não se constitui como um elemento realmente importante. Isso quer dizer que o estado de natureza, por exemplo, mais do que uma verdade histórica, é um constructo da razão. O mesmo se dá com o contrato social que, independente de ser um fato histórico “(…) é concebido como uma verdade da razão, na medida em que é

¹⁸ *Idem.* p. 38.

¹⁹ *Idem.* p. 71. Ao dizer “Estado”, Norberto Bobbio está se referindo ao estado civil, ou estado político. (Nota do autor)

um elo necessário da cadeia de raciocínios que começa com a hipótese de indivíduos livres e iguais.”²⁰

A seguir, analisaremos um pouco das teorias do direito natural moderno de três de seus principais autores: Thomas Hobbes, John Locke e Jean Jacques Rousseau.

- *Thomas Hobbes:*

Thomas Hobbes era um entusiasta das possibilidades das ciências matemáticas. Eram estas que poderiam gerar as maiores certezas, as mais imunes a qualquer ceticismo, de forma que tais ciências deveriam se constituir na base da nova filosofia social.

Porém, Hobbes era cético quanto à possibilidade do homem vir a ter um total e verdadeiro conhecimento da natureza. Para este autor, a natureza era algo anterior a nós, suas causas eram desconhecidas, de forma que, sobre ela, só poderíamos ter conhecimentos hipotéticos. Para que o homem pudesse contrabalancear esta ininteligibilidade da natureza precisaria alcançar a sabedoria através da construção livre da mente.

Através das construções livres da mente, o homem poderia não alcançar um total conhecimento da natureza, aliás, tarefa impossível, mas poderia vir a ter total controle da natureza. Nisto consistiria a sabedoria.

The construction must be conscious construction. It is impossible to know a scientific truth without knowing at the same time that we have made it. (...) The world of our construct is wholly unenigmatic because we are its sole cause and hence we have perfect knowledge of its cause.²¹

Conhecendo este aspecto do pensamento de Hobbes, a ideia de um estado de natureza construído na mente, pela razão, se torna mais compreensível. De fato, é com Hobbes que o estado de natureza passa a ser um ponto crucial nos debates sobre filosofia política. Como seria, então, o estado de natureza, para Hobbes?

Em primeiro lugar, no estado de natureza, não haveria qualquer sociedade. Isso se daria, principalmente, devido à natureza do homem. Para Hobbes, o homem é um ser absolutamente antissocial, que não tira qualquer prazer da companhia dos outros. No estado

²⁰ *Idem.* p. 64.

²¹ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press: 1953. p. 173. “A construção deve ser uma construção consciente. É impossível conhecermos a verdade científica sem sabermos, ao mesmo tempo, que nós a fizemos. (...) O mundo da nossa construção é totalmente não enigmático porque somos sua única causa, de forma que temos um conhecimento perfeito sobre sua causa.” (Tradução do autor)

de natureza, o homem não age sob qualquer sentido de racionalidade, mas age puramente pela paixão (que é seu elemento constitutivo de maior força).

Para Hobbes, a paixão mais forte no homem é o medo da morte. Especialmente, o medo da morte violenta. É em função desse medo que os homens vivem em constante vigilância entre si. É uma situação de constante hostilidade. A paixão mais forte no homem também o leva ao seu principal direito, que é o direito à vida. E o homem conserva a vida através da autopreservação. O homem adquire o que quer que seja para que possa se autopreservar, bem como toma qualquer atitude que julgue necessária. Não há regras, não há controle. O medo de ser atacado pode fazer com que um homem decida atacar antes. O estado de natureza é um estado de guerra:

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e por sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, (...), não há sociedade; e o que é pior de tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.²²

Desta forma, o estado de natureza, em Hobbes, é um estado totalmente negativo. Não há possibilidade de o homem viver nele. Especialmente, não há possibilidade de nele existir sociedade. Entretanto, é nesse estado que se encontram as bases para a formulação do contrato que levará o homem ao estado civil.

Em Hobbes, ao deixar o estado de natureza, o homem conserva o seu direito à vida. Este é o direito perfeito, o direito natural, e todos os outros direitos, bem como os deveres, são derivados dele.

O melhor governo possível, portanto, é aquele que garante ao homem o direito à vida, ao mesmo tempo em que exerce a força de coerção necessária para que os homens vivam em sociedade sem se destruírem, e que pune aqueles que não observam as regras.

²² HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2009. p. 76.

Para Hobbes, o estado absolutista é aquele que oferece as melhores condições de oferecer segurança aos homens. Todos os homens devem se submeter ao estado soberano, e este não pode ter limites para exercer sua função.

Porém, o próprio autor reconhece que o seu sistema também traz consigo algumas dificuldades. Em uma situação de guerra, por exemplo, o desejo de autopreservação de um homem pode vir a se chocar com a ordem de recrutamento. O homem que se recusa a ir à guerra, deve ser condenado?

Outra dificuldade se dá na questão sobre o autoconhecimento do homem. Hobbes percebe que, a percepção de muitos homens sobre o mundo não coincide com aquela que deve dar coesão à sociedade. Para muitos religiosos, por exemplo, o medo da punição eterna no inferno, após a morte, pode vir a ser mais forte do que o medo natural de morte violenta. Com isso, a sociedade perfeita, de Hobbes, só poderia ser plenamente alcançada a partir do momento em que todos os homens passassem a entender sua própria natureza, e se livrassem de todos os medos causados por ilusões.

- *John Locke*:

Assim como Hobbes, Locke também era um apaixonado pelas ciências racionais. Segundo o autor Paul Strathern, Locke começa a se desenvolver enquanto pensador social aos 34 anos, após entrar em contato com a filosofia racional de Descartes.²³

Porém, para Locke, não chegamos ao conhecimento somente através da razão, mas principalmente através da experiência:

Começamos pela *tabula rasa* (folha em branco). O conhecimento humano deriva da experiência externa e da reflexão (...) que nos permite descobrir o que acontece em nossas mentes. Utilizamos a razão para tirar conclusões a partir dessas experiências. Dessa forma, chegamos às generalizações, às leis e às verdades da matemática.²⁴

Em Locke, ao lado do conhecimento adquirido pela experiência e ordenado pela razão, ainda há espaço para o conhecimento religioso. Para Leo Strauss, esta característica de Locke faz com que sua lei natural possa ser considerada, muitas vezes, uma lei natural parcial:

²³ STRATHERN, Paul. Locke (1632 – 1704) em 90 minutos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 23.

²⁴ *Idem*. p. 40.

In order to be a law in the proper sense of the term, the law of nature must be known to have been given by God. But the “partial law of nature” does not require belief in God. The “partial law of nature” circumscribes the conditions which a nation must fulfill in order to be civil or civilized.²⁵

Muito provavelmente esta característica do pensamento de Locke se deve tanto à uma conduta cautelosa quanto ao contexto social no qual vivia. Devemos lembrar que, em sua época, a Inglaterra se debatia em conflitos religiosos. A lei natural parcial de Locke seria apenas uma parte da lei divina, à qual o homem poderia chegar através da experiência e da razão: um campo de pensamento isenta das limitações impostas pelo rigor teológico. Isto não quer dizer, obviamente, que esta concepção tenha sido premeditada por Locke no sentido de afastar seu pensamento daquele da igreja, ou que ele não fosse um homem sinceramente religioso. As respostas para tais questões não estão ao alcance deste trabalho.

Assim como Hobbes, Locke também se interessou pela questão do homem natural e do homem em seu estado de natureza. Para este autor, a princípio, o estado de natureza seria um estado positivo. Suas características deviam ser a abundância de alimentos e recursos, a assistência mútua, a boa vontade e liberdade, além da igualdade, pois aí não haveria nenhum homem com autoridade sobre outro.

Porém, existe aí uma espécie de paradoxo. O estado de natureza deveria ter se constituído como explicado acima, se os homens já trouxessem consigo todo o entendimento sobre o direito natural. Mas tal compreensão não é inata. Ela só chega até nós através do estudo e da demonstração. Se o homem não tem conhecimento sobre o direito natural, o estado de natureza se torna totalmente desprovido de regras e princípios morais. Logo ele se desenvolve para um estado de medo e guerra. Além disso, a falta de conhecimento e cooperação faz com que o que seria uma situação de abundância se torne uma situação de penúria. Afinal, o estado de natureza, em Locke, também é extremamente negativo.

Em função disso, John Locke também considera necessário que o homem deixe o estado de natureza e entre na sociedade civil. O motivo pelo qual faz isso, entretanto, contém diferenças em relação àquele apresentado por Hobbes. Para Locke, a maior paixão motivadora do homem é o desejo de felicidade, a aversão à miséria.

²⁵ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press: 1953. p. 219. “De maneira a ser uma lei no sentido próprio do termo, a lei da natureza precisa ter sido dada por Deus. Mas a ‘lei parcial da natureza’ não depende da crença em Deus. A ‘lei parcial da natureza’ circunscreve as condições que uma nação deve obedecer para que se torne civil, ou civilizada.” (Tradução do autor).

Portanto, o melhor governo seria aquele que garantisse ao homem a liberdade e as condições necessárias para que ele pudesse perseguir e alcançar sua felicidade. Deixar o estado de natureza e entrar na sociedade civil significaria deixar para trás uma liberdade teórica e adquirir uma liberdade real.²⁶ Para Locke, a formação da sociedade civil é equivalente à constituição de um juiz na Terra²⁷, capaz de resolver todos os conflitos entre os homens e reparar todos os danos a eles causados. O contrato entre os homens que cria esse “juiz na Terra”, ou que funda a sociedade civil e seu governo, é o único que pode tirar o homem de sua condição natural:

(...) não é qualquer pacto que faz cessar o estado de natureza entre os homens, mas apenas o de concordar, mutuamente e em conjunto, em formar uma comunidade, fundando um corpo político; outras promessas e pactos podem os homens fazer entre si, conservando, entretanto, o estado de natureza.²⁸

Para Locke, a melhor forma a ser assumida por esse corpo político seria a de uma assembleia legislativa, submetida a uma constituição. Para esse autor, o poder do governo deve ser limitado, pois que a liberdade do indivíduo deve ser mantida. Uma parte importante do pensamento se dá em relação à concepção de que o corpo governamental representativo possui um poder que é designado pelo povo, e que deve exercê-lo de acordo com o que, também, é designado pelo povo. A partir do momento em que o governo age de maneira contrária ao que foi acordado, é natural e legítimo que o povo deponha esse governo e construa outro.

Para além do direito natural da busca pela felicidade, Locke também concede atenção ao direito defendido por Hobbes, de autopreservação. Para Locke, este direito, num contexto de estado de natureza, leva os homens a buscarem a posse de tudo aquilo que possa satisfazê-lo. É na necessidade da utilização de coisas que possam servir ao propósito da autopreservação ou da busca pela felicidade que se origina o direito de propriedade.

A propriedade natural, encontrada no estado de natureza, torna-se ainda mais fundamental quando se transforma em propriedade civil, no estado político. Além disso, para

²⁶ STRATHERN, Paul. Locke (1632 – 1704) em 90 minutos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 45.

²⁷ LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 74.

²⁸ *Idem.* p. 45.

Locke, o fato de os homens possuírem de maneira desigual, é perfeitamente compatível com a busca da felicidade e do bem comum na sociedade civil:

Equality, he thought, is incompatible with civil society. The equality of all men in regard to the right of self-preservation does not obliterate completely the special right of the more reasonable men. On the contrary, the exercise of that special right is conducive to the self-preservation and happiness of all. Above all, since self-preservation and happiness require property, so much so that the end of civil society can be said to be the preservation of property, the protection of the propertied members of society against the demands of the indigent – or the protection of the industrious and rational against the lazy and quarrelsome – is essential to public happiness or the common good.

29

Portanto, o direito à propriedade não é apenas natural, como também é um mecanismo necessário para o bem-estar da sociedade, uma vez que o acréscimo de riquezas por parte de um membro, significa um acréscimo de riquezas para todos.

O governo civil enquanto provedor da proteção e da garantia da propriedade particular é um ponto crucial da teoria do direito natural de John Locke.

- *Jean-Jacques Rousseau:*

Rousseau se esforça para encontrar o homem natural sem incorrer no suposto erro de Hobbes, que teria encontrado a natureza do homem observando aqueles existentes em sua própria época, já corrompidos e alterados pela sociedade civil.

Para Rousseau, o homem é naturalmente bom. Desde o estado de natureza o homem já traz consigo a compaixão, aliás, sentimento este que garantiu a sua sobrevivência.

Porém, faltam aos homens, no estado de natureza, alguns elementos indispensáveis à socialização. Falta-lhes, por exemplo, a linguagem. Sem linguagem não pode haver razão ou

²⁹ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press: 1953. p. 234. “Igualdade, ele pensava, é incompatível com a sociedade civil. A igualdade de todos os homens em respeito ao direito de autopreservação não apaga completamente o direito especial dos homens mais razoáveis. Pelo contrário, o exercício deste direito especial está de acordo com a autopreservação e a felicidade de todos. Acima de tudo, desde que a autopreservação e a felicidade requerem a propriedade, a finalidade da sociedade civil pode ser vista como a preservação da propriedade, a proteção dos membros proprietários da sociedade contra as demandas dos indigentes – ou a proteção dos industriais e racionais contra os preguiçosos e briguentos – é essencial para a felicidade pública ou o bem comum.” (Tradução do autor).

moral. O estado natural, portanto, não é um estado que seja realmente negativo, mas é um estado em que o homem não é completamente humano.

Todavia, tal característica não é suficiente para que o homem queira entrar numa sociedade civil, por qualquer contrato. Aliás, na visão de Rousseau, é no estado de natureza que o homem é feliz, por ser totalmente livre, independente. A dependência causada pela sociedade civil é que lhe traz infelicidade.

Sendo assim, o que leva o homem a deixar o estado de natureza e entrar na sociedade civil? Segundo a ótica de Rousseau, um homem não deixa o estado de natureza premeditadamente, em busca de uma ou outra vantagem, mas simplesmente em função de causas mecânicas, ou por uma série de acidentes causados pela natureza.³⁰ Aí se encontra um ponto muito peculiar do pensamento de Rousseau, pois a entrada na sociedade civil por acidente implica uma reformulação de toda a ideia de contrato social.

Entretanto, é no processo que leva o homem à sociedade civil que se encontram as suas características mais humanas. O que é propriamente humano não deve ser entendido como um presente da natureza, mas como um produto do processo histórico no qual o homem teve que superar todas as dificuldades impostas pela natureza.³¹ Além disso, ao entrar na sociedade civil, o homem se faz homem:

Embora se prive nesse estado de muitas vantagens, que a natureza lhe dera, outras obtém ainda maiores; suas faculdades se exercem e se desenvolvem; suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, sua alma toda inteira, a tal ponto se eleva que, se os abusos desta nova condição não o degradassem muitas vezes a uma condição inferior à primeira, deveria abençoar continuamente o instante feliz que para sempre o arrancou do estado de natureza, e fez de um animal estúpido e limitado um ser inteligente, um homem.³²

Podemos perceber, pela passagem acima citada, que a sociedade civil não garante totalmente o bem-estar do homem. Ela não apenas o priva de uma série de vantagens, mas também é capaz de degradá-lo. É a partir dessa ideia que Rousseau desenvolve o pensamento sobre o desenvolvimento do homem em três estágios, ao invés de apenas dois. Não se trata agora de sair do estado de natureza para a sociedade civil, mas também desta para uma

³⁰ *Idem.* p. 272.

³¹ *Idem.* p. 274.

³² ROSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 29

sociedade aperfeiçoada. Em tal sociedade, o homem se aproximaria o máximo possível do estado de natureza, o tanto quanto fosse possível, conservando sua humanidade.³³

A chave para o entendimento dessa nova sociedade é o significado que Rousseau confere à liberdade. Para ele, a liberdade consistiria na possibilidade do homem obedecer às leis feitas por ele próprio. A liberdade passa a ser o elemento de distinção do ser humano.

Porém, as leis feitas pelo homem não seriam quaisquer leis. Elas seriam leis votadas por todos os cidadãos, os quais seriam virtuosos, capazes de pensarem no bem comum antes de pensarem em vantagens pessoais. Dessa forma, cada lei aprovada representaria a vontade da maioria, ou a vontade geral.

Para que tal sociedade obtivesse sucesso, seria necessário que todos os cidadãos fossem completamente devotados à pátria. Por isso, todos os elementos que pudessem causar ruptura deveriam ser evitados. Este é o motivo pelo qual Rousseau vê perigo nas ciências e filosofias. Estas possuem um caráter universalista, o que poderia enfraquecer a posição dos cidadãos. Para Rousseau, as ciências e a filosofia caberiam apenas a alguns homens, e não a todo o povo.

Rousseau também não vê com bons olhos as possíveis associações paralelas entre cidadãos de uma mesma pátria. Isto porque, para cada associação, haveria uma vontade geral, diferente daquela proferida por todos os cidadãos em conjunto. Quanto mais associações se fizessem, em menor quantidade e qualidade seriam os votos.

Interessante também é o posicionamento de Rousseau quanto à ideia de assembleias representativas. Para ele “(...) no momento em que um povo elege representantes, cessa de ser livre, cessa de existir.”³⁴ O que ele defendia é que todos os cidadãos fossem plenamente ativos no exercício da vida civil. Todos deveriam entregar suas vidas à pátria, agindo em prol do bem comum, sem jamais delegar a outros suas próprias atividades por questões de comodismo.

Quanto à forma de organização, Rousseau demonstra preferência pelo o que seria uma república de cidadãos. Essa forma expressaria ao máximo a ideia de um governo que representasse a vontade da maioria. Porém, mais importante que a forma assumida pelo governo, seria a sua instituição:

(...) o ato que institui o governo não é contrato, mas lei; que os depositários do poder executivo não são os senhores do povo, mas seus oficiais, que ele

³³ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press: 1953. p. 282.

³⁴ ROSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 87.

pode pôr ou tirar quando quiser; que lhes não importa contratar, senão obedecer, e que, incumbindo-se das funções que lhes impõe o Estado, cumprem com o dever de cidadãos, sem nenhum direito de discutir as condições.³⁵

Dessa forma, agir junto ao governo seria, também, exercer a cidadania. Aqui nós vemos o estado não como um dirigente do povo, mas como um executor da vontade geral.

A república de Rousseau não deixa, também, de apresentar dificuldades. Conforme visto, o funcionamento de tal sociedade é totalmente dependente da virtuosidade dos cidadãos que a compõem. Mas como os membros de uma sociedade se elevariam até esse ponto?

Rousseau levanta a hipótese de um “pai fundador”, alguém que fosse capaz de convencer todos os demais a se iluminarem no sentido de se tornarem cidadãos virtuosos. Tal membro fundador poderia ser, inclusive, sacralizado, o que vem ao encontro à ideia de “religião civil”, defendida pelo autor. Segundo Rousseau há “(...) uma profissão de fé civil, cujos artigos cabem ao soberano fixar, não precisamente como dogma de religião, mas como sentimento social, sem o que é impossível ser bom cidadão, ou vassalo fiel.”³⁶

Por fins do século XVIII e início do século XIX, a escola de pensamento do direito natural se esvai. Segundo Norberto Bobbio, uma das causas teria sido a ascensão e difusão do direito positivo, com a confecção de grandes códigos, tais como o de Napoleão Bonaparte. Além disso, o fim do jusnaturalismo coincide com o aparecimento da escola histórica de pensamento e a data simbólica de sua morte seria o ano de 1802, quando Hegel lança a sua obra *Sobre os diversos modos de tratar cientificamente o direito natural*.³⁷

1.2: A escola de pensamento historicista:

³⁵ *Idem.* p. 89.

³⁶ *Idem.* p. 116.

³⁷ BOBBIO, Norberto. O modelo jusnaturalista. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. Sociedade e estado na filosofia política moderna. São Paulo: Brasiliense, 1987. Pp. 11 – 95.

Segundo Friedrich Meinecke, “Toda a tarefa do historicismo consistiu em enfraquecer e tornar móvel o rígido pensamento jusnaturalista, com sua fé na invariabilidade dos supremos ideais humanos e na igualdade absoluta e eterna da natureza humana.”³⁸

Partindo desta linha de análise, percebemos que a ascensão do movimento historicista não se deu por acaso, mas por uma vontade de superar a antiga escola do direito natural. Para o autor Leo Strauss, o descontentamento com o jusnaturalismo se deu, especialmente, por causa da Revolução Francesa. Para ele, as ideias veiculadas pelo direito natural teriam preparado terreno para todo aquele “cataclismo”.³⁹

Em substituição aos princípios universais, a escola historicista trouxe os princípios históricos. Os defensores dessa corrente acreditavam que, através da compreensão de seus passados, heranças e situações históricas, poderiam alcançar princípios objetivos e realmente úteis, ao contrário dos princípios universais e atemporais, que só tendiam a prejudicar as sociedades.⁴⁰

Outra quebra de paradigma, em relação ao direito natural moderno, se deu em função do afastamento da escola historicista das ciências naturais. Como os historicistas não mais buscavam conhecimentos universais análogos aos dos estudos da natureza, a ligação com as ciências exatas deu lugar à aproximação com as ciências históricas:

Precisely in the interests of empirical knowledge it became necessary to insist that the methods of natural science be not considered authoritative for historical studies. In addition, what “scientific” psychology and sociology had to say about men proved to be trivial and poor if compared with what could be learned from the great historians. Thus history was thought to supply the only empirical, and hence the only solid, knowledge of what is truly human, of man as man: of his greatness and misery.⁴¹

³⁸ MEINECKE, Friedrich. *Le origini dello storicismo*. Trad. It. Florença: Sansoni, 1954. Pag. 4. Apud BOBBIO, Norberto. *O modelo jusnaturalista*. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 31-32.

³⁹ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press: 1953. p. 13.

⁴⁰ *Idem*. p. 16.

⁴¹ *Idem*. p. 17. “Precisamente no interesse do conhecimento empírico, tornou-se necessário insistir que o método das ciências naturais não fosse considerado como autoridade em relação aos estudos históricos. Além disso, o que a psicologia e a sociologia ‘científicas’ tinham a dizer sobre os homens provou-se ser trivial e pobre se comparado com o que poderia ser aprendido com os grandes historiadores. Assim, a história passou a suprir o único empírico, portanto o único sólido, conhecimento do que é verdadeiramente humano, do homem enquanto homem: da sua grandiosidade e miséria.”

Porém, a utilização que os historicistas fazem da história não é a mesma daquela dos historiadores. Estes estariam quase sempre no plano da crônica de fatos históricos. Já os historicistas buscavam encontrar leis de desenvolvimento social. Somente estas leis seriam universalmente válidas em relação ao estudo da sociedade. Tais leis se dariam em função da dinâmica de forças sociais, forças estas que operariam em termos semelhantes aos da física. Esta analogia foi notada por Karl Popper:

Impõe-se a análise das forças que provocam a transformação social e criam a história humana. A dinâmica ensina como as forças, interagindo, passam a constituir forças novas: e, de maneira inversa, reduzindo as forças a suas componentes, capacitamo-nos a captar as causas fundamentais dos eventos em pauta. De modo análogo, o historicismo exige o reconhecimento da importância básica das forças históricas, sejam espirituais ou materiais, como, por exemplo, ideias religiosas, convicções éticas ou interesses econômicos. Analisar, afastar esse emaranhado de forças e tendências conflitantes e conseguir penetração em suas raízes, atingindo as forças de impulsão universal e as leis de transformação social – essa a tarefa das Ciências Sociais, tal como a vê o historicismo.⁴²

Através deste estudo das dinâmicas de forças sociais, os historicistas passam a praticar algo que será, talvez, a principal marca de todo o movimento: a predição histórica.

Para os historicistas, a predição histórica é perfeitamente possível a partir do momento em que se descobrem ritmos, padrões, leis e tendências subjacentes à história.⁴³

Este novo caráter das ciências sociais apresentado pelo historicismo trouxe consigo outra maneira de se pensar sobre a atuação do homem na sociedade. Se antes os jusnaturalistas recomendavam uma transformação social que colocasse a sociedade em acordo com as leis naturais, agora os historicistas pregavam que só faria sentido as ações que estivessem de acordo com o movimento e o *dever* da história. Para muitos historicistas (até para Karl Marx⁴⁴, em grande medida) as ações executadas pelos homens deveriam vir no sentido de facilitar a transição de um período histórico para o seguinte.

⁴² POPPER, Karl. A Miséria do Historicismo. São Paulo: EDUSP, 1980. p. 28.

⁴³ *Idem.* p. 8.

⁴⁴ Não se quer dizer, aqui, que Marx pertença à escola historicista. Entretanto, para fins deste trabalho, citaremos Marx ocasionalmente, levando em consideração apenas alguns aspectos pertencentes ao senso comum sobre seu pensamento, especialmente o que se refere à questão das forças sociais (ex: forças produtivas), e ao caráter

Para Karl Popper, muitas são as críticas que podem ser feitas à escola historicista. Uma delas é a de que os historicistas costumavam elevar as tendências ao status de leis. Este autor acredita, sim, ser possível a observação de tendências sociais, uma vez que as tendências são condicionais, diferentemente das leis. Para Popper, dadas certas condições sociais iniciais, é possível que se faça uma previsão científica e que se espere, com mais ou menos segurança, que algumas situações se desenvolvam, de uma ou outra maneira. Quaisquer alterações em tais condições fazem com que as situações progridam de maneira diferente. Para Karl Popper, quando os historicistas dão a essas tendências a rigidez que é própria das leis, perdem a capacidade de observar suas nuances:

A miséria do historicismo, seria cabível dizer, é uma pobreza de imaginação. O historicista critica repetidamente os que se mostram incapazes de conceber uma transformação nos pequenos mundos em que vivem; todavia, parece que o próprio historicista padece de uma deficiência de imaginação, pois se mostra incapaz de conceber uma transformação nas condições de transformação.⁴⁵

Outra crítica de Karl Popper é direcionada à diferenciação que os historicistas fazem entre as ciências da natureza e as ciências sociais. Para este autor, o que existe é, na verdade, uma incompreensão das ciências naturais por parte dos historicistas. Estes, por exemplo, alegam que é impossível encontrarmos leis universais para o homem, uma vez que este passa por situações históricas completamente diferentes, ao longo dos séculos, de forma que é impossível avaliar a eficácia de uma lei em todas as épocas e lugares. Para Popper, os historicistas deixam de perceber que o mundo físico também sofre enormes alterações no decorrer do tempo e no espaço. Mais do que isso, para Popper, as diferenças sociais históricas são, muitas vezes, mais superficiais do que as diferenças no mundo físico. O trecho a seguir ilustra bem o pensamento de Popper sobre esta discussão, quando ele diz que os historicistas afirmam que:

progressista e ascendente da história, como no caso da transmutação do “capitalismo primitivo” em “comunismo”, ao longo de várias etapas. Consideraremos que esta previsão sobre um futuro comunista é um exemplo de “predição histórica”. Infelizmente, neste trabalho, não será possível explorar devidamente as características do que veio a ser considerado o “materialismo histórico dialético” de Marx, bem como as nuances de seu pensamento e as contribuições e transformações executadas pelos seus aliados contemporâneos e sucessores.

⁴⁵ *Idem.* p. 69.

(...) as diferenças de ordem social são mais profundas que as diferenças de ordem física, pois quando a sociedade se altera, o homem também se altera, e isso representa uma alteração de todas as regularidades, já que todas as regularidades sociais dependem da natureza do homem, encarado como átomo da sociedade. Minha resposta é esta: os átomos físicos também mudam com o ambiente (por exemplo, sob a ação de campos eletromagnéticos, e assim por diante), não em oposição às leis da Física, mas em consonância com elas. Acresce que as significações das alegadas alterações da natureza humana são dúbias e de difícil avaliação.⁴⁶

Partindo das análises de Popper, podemos pensar que as próprias pretensões científicas dos historicistas, ou pelo menos de grande parte de suas teorias, podem ser colocadas em cheque. Inclusive, segundo o autor, é possível que essa escola de pensamento seja apenas uma vertente de um movimento mais antigo, de base não necessariamente científica:

O historicismo é movimento bem antigo. Suas mais antigas formas, como sejam as doutrinas dos ciclos de vida de cidades e de raças, precedem a primitiva concepção teleológica segundo a qual há propósitos ocultos por detrás dos aparentemente cegos decretos dos destinos. Muito embora esse pressentimento de propósitos ocultos se distancie largamente da maneira científica de pensar, há dele traços indisfarçáveis até mesmo nas mais modernas teorias historicistas. Todas as versões do historicismo comunicam a sensação de estarmos sendo arrastados para o futuro por forças irresistíveis.⁴⁷

Karl Popper não chega a explicitar quais seriam essas antigas doutrinas, mas parece ser uma interpretação possível a de que ele esteja se referindo a antigos cultos de natureza mística e religiosa que operam com concepções teleológicas sobre a trajetória de sociedades e indivíduos. Sendo assim, pode ser que Popper tenha exagerado em sua proposição, mas é certo que, de todas as características do historicismo, esta ideia de “forças irresistíveis” que nos arrastam para um futuro identificável, é uma das mais marcantes, senão a mais notável.

⁴⁶ *Idem.* p. 57.

⁴⁷ *Idem.* p. 84.

Capítulo II:

BREVE BIOGRAFIA DE PIERRE – JOSEPH PROUDHON

Pierre – Joseph Proudhon nasceu em Besançon, França, no ano de 1809. Sua infância e juventude foram marcadas pela pobreza e períodos de fome. Tal condição se refletiu em sua educação escolar, onde precisava estudar em livros de amigos, por não ter dinheiro para adquiri-los.

Para que pudesse trabalhar e ajudar seus empobrecidos pais, Proudhon abandona os estudos aos dezessete anos. O emprego no qual se estabelece é o de tipógrafo. Em função da falência do primeiro estabelecimento no qual trabalha, Proudhon passa por várias cidades francesas, de tipografia em tipografia, até adquirir estabilidade naquela construída por dois amigos de escola, os irmãos Gauthier.

Proudhon aproveitou o serviço de tipógrafo para se desenvolver intelectualmente. Em certa época passou a ser revisor de textos teológicos e eclesiásticos, o que lhe permitiu aprender grego, hebraico e latim. Filologia era uma de suas áreas de maior interesse, mas suas leituras eram amplas e variadas.

Em 1836, Proudhon publica a obra *Recherches sur les catégories gramaticales*, visando concorrer a um prêmio concedido por um instituto francês, o Instituto de Ciências Morais e Políticas. Do instituto consegue uma menção honrosa, e a academia de Besançon considera indicá-lo para uma bolsa de estudos, a bolsa Suard. Proudhon, então, completa os estudos que teve de abandonar na juventude, e adquire a bolsa em 1838.

Porém, em 1841, sua bolsa é retirada. O motivo foi a publicação, em 1840, da obra *O que é a propriedade?*. Esta é a primeira das chamadas “três memórias sobre a propriedade”, e é extremamente emblemática por contar com uma passagem em que Proudhon classifica a si mesmo como um anarquista. As conclusões polêmicas desta obra, como a de que “a propriedade é um roubo”, fazem com que Proudhon não apenas perca sua bolsa de estudos, mas também que seja levado a julgamento.

Proudhon é absolvido, mas volta a passar por dificuldades financeiras. Tal situação só é aliviada quando Proudhon vem a trabalhar em uma nova empresa dos irmãos Gauthier, centrada em transportes fluviais. Aí Proudhon acumula diversas funções, como contador e procurador, e tem a chance de conviver com muitos tipos diferentes, desde empresários, juristas e homens públicos até marinheiros, estivadores e pequenos comerciantes. É aí que Proudhon entra em contato com os operários da indústria da seda, os *canuts*. Estes possuíam

uma tal ideologia e modo de organização, que vieram a contribuir para o pensamento anarquista de Proudhon.

Durante essa época, Proudhon publica importantes obras, como *A criação da ordem na humanidade*, em 1843, e a tão comentada *Sistema das contradições econômicas ou A filosofia da miséria*, composta de dois volumes, em 1846. É esta a obra que o lança, definitivamente, como grande pensador nas áreas de sociologia, filosofia e economia.

Suas ideias atraem a atenção de vários outros pensadores de sua época, com os quais entra diretamente em contato, tais como Alexander Herzen, Karl Grün, Mikhail Bakunin (que viria a ser outro expoente do anarquismo clássico) e Karl Marx. A relação com o último foi marcada por um início amistoso e um final de inimizade. Proudhon recusou-se a contribuir com Marx e Engels, em seus movimentos, e sua *Filosofia da miséria* foi alvo de críticas por parte de Marx em sua obra de 1847, *A miséria da filosofia*.

Por volta de 1847, Proudhon entra no ramo do jornalismo, lançando periódicos como o *Le Peuple*. Neste ponto já é conhecido e admirado o suficiente para ser eleito como deputado na Assembleia Nacional, em junho de 1848. Sua vida, enquanto deputado, não é nada fácil. Proudhon não deixa, em nenhum momento de apoiar a esquerda mais extrema da revolução de 1848, o que o leva a muitas hostilidades e desavenças. Até mesmo um duelo, que porventura não terminou em morte, foi travado com Felix Pyat, em função de um insulto proferido por este nos corredores da assembleia, seguido de um golpe na face por parte de Proudhon.

Sua experiência na assembleia o inspira a escrever o livro *Confessions d'un révolutionnaire*, publicado em 1849, e também o convence de que o caminho parlamentar não era o mais adequado para si.

Em Março de 1849, Proudhon é condenado a três anos de prisão, devido à sua forte e acalorada oposição a Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão Bonaparte, eleito como presidente da república em 10 de Dezembro de 1848. Proudhon se refugia na Bélgica, mas, após alguns meses, tenta voltar à França, e fica encarcerado entre 1849 e 1852.

Durante a prisão, e depois, Proudhon publica importantes obras, como *Ideia geral da revolução no século XX*, de 1851, *A filosofia do progresso*, de 1853 e *Manual de um especulador da bolsa*, de 1854. Esta última guarda um ponto interessante, que é a não assinatura de Proudhon nas edições de 1854 e 1855. Esta foi uma obra de encomenda, que Proudhon aceitou fazer em função das dificuldades materiais pela qual sua família passava (Proudhon casou-se e teve filhos enquanto ainda estava preso, devido ao privilégio de ter algumas horas de liberdade por semana). Em 1857, uma terceira edição desta obra é lançada,

e desta vez o autor assina a obra, acrescentando um novo prefácio e uma conclusão, onde expõe várias de suas ideias revolucionárias.

Após a libertação, em 1852, Proudhon só volta a ser incomodado pela justiça em 1858, por ocasião da publicação da obra *Da justiça na revolução e na igreja*, em quatro volumes. O livro é confiscado e proibido, e o autor é condenado a vários anos de prisão, o que o faz fugir, novamente, para a Bélgica.

Quanto ao tempo que passou na Bélgica, há uma discordância. Georges Gurvitch acredita que tenha sido por quatro anos, entre 1858 e 1862⁴⁸. Este autor conta que, em 1862 Proudhon volta à França, beneficiando-se, com um ano de atraso, de uma anistia. Já Antônio Geraldo e Ciro Mioranza, tradutores de uma das edições em português do segundo volume de *A filosofia da miséria*⁴⁹, de maneira um tanto vaga, dão a entender que a volta ao país de origem se deu em 1860, em função de uma anistia concedida neste mesmo ano.

Tomaremos como correta a informação de Georges Gurvitch. Tanto este autor, como Alex Prichard⁵⁰, colocam a publicação de *A guerra e a paz*, de 1861, como um dos motivos que levaram Proudhon a voltar à França, devido a toda oposição que ele provocou entre os belgas. Tal oposição foi derivada da interpretação de que esta obra ensina que a guerra é algo benéfico. Tendo sido a obra lançada em 1861, Proudhon não poderia ter voltado à França, então, em 1860.

A partir daí Proudhon ainda lança algumas obras, como *Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*, em 1863, e *Da capacidade política das classes operárias*, publicada no ano de sua morte, 1865.

Após a sua morte, outras obras, notas e correspondências foram publicadas, como, por exemplo, o livro *Teoria da propriedade*, lançado no próprio ano de 1865.

Proudhon morreu em Paris, em 19 de Janeiro de 1865. Seu túmulo se encontra no cemitério de Montparnasse, na mesma cidade⁵¹.

⁴⁸ GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 13.

⁴⁹ PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria. Tomo II. São Paulo: Escala, s/d. p. 9.

⁵⁰ PRICHARD, Alex. Justice, order and anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon. New York: Routledge, 2013.

⁵¹ Esta breve biografia foi construídas sobre informações obtidas nos três livros citados acima. Exceto quanto à discordância sobre a volta do exílio da Bélgica, discutida no texto, os dados biográficos dos três autores são convergentes.

Capítulo III:

PROUDHON, JUSNATURALISMO E HISTORICISMO

Começaremos este capítulo analisando alguns aspectos do pensamento social, político e filosófico de Proudhon, para que então possamos colocá-lo em interlocução com as escolas de pensamento jusnaturalista e historicista, já discutidas neste trabalho.

Um ponto importante a ser observado é que a obra deixada por Proudhon é muito vasta. Seus escritos cobrem um período de, praticamente, vinte e cinco anos, ao longo dos quais discute temas que vão desde teoria do conhecimento até propostas concretas para organização política e social. Tudo isto de maneira tão intrincada e complexa que torna difícil, para qualquer pesquisador, adquirir uma compreensão clara e total de seu pensamento. Dificuldade ampliada devido às transformações e reformulações que ocorrem em suas ideias, e que podem ser percebidas no decorrer de sua produção literária.

Entretanto, existe uma característica em Proudhon que, geralmente, serve como uma espécie de chave para o esforço de compreensão de seu pensamento. Esta característica é ressaltada, por exemplo, por Georges Gurvitch⁵², um dos mais consagrados comentadores de Proudhon. Trata-se de um elemento que começa a ser desenvolvido desde as suas primeiras obras, elemento este que vem a constituir, em grande parte, não apenas o seu método de trabalho, mas também a sua maneira de interpretar o mundo: é a sua dialética.

Um dos aspectos que torna a dialética de Proudhon singular é a sua recusa das sínteses. Para Proudhon, os termos em oposição, ou antinomias, não se resolvem em uma síntese, mas se equilibram, mesmo que para isso seja necessário um desmembramento em novas antinomias. A dialética de Proudhon parece ser, a princípio, tão (ou mais) complexa que a de Hegel ou a de Marx, porque, para além das polarizações, busca complementaridades, implicações mútuas, reciprocidades de perspectivas, enfim, busca a diversidade em cada detalhe⁵³.

Como já dissemos, a dialética de Proudhon já começa a ser desenvolvida desde seus primeiros escritos, porém, é na obra *Sistema das contradições econômicas ou A filosofia da miséria*, de 1846, que Proudhon procura, de maneira mais clara e direta, explicar e aplicar o seu método. O próprio título da obra já apresenta a ideia que será trabalhada em todo o texto. Nele, Proudhon apresenta uma antinomia que servirá como guia para o desenvolvimento de

⁵² GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983.

⁵³ *Idem.* p. 24.

todas as ideias subsequentes. Trata-se da contradição entre economia política e socialismo. A economia política representaria o estudo, predominante até então, da economia como ela é, ou de como ela se apresenta. Para os economistas políticos, as observações feitas sobre o comportamento da economia seriam suficientes para determiná-la. Isso levava a conceitos tais como o da lei da oferta e da procura, pelo qual afirmavam a indeterminação e a oscilação dos valores como uma verdade absoluta; os socialistas, por sua vez, atacavam as consequências perniciosas da economia, que conduziam os homens a uma situação de profunda desigualdade. Essa era a motivação pela qual procuravam formular propostas de sociedades igualitárias que Proudhon denunciava como completamente utópicas, pois que afastadas de uma verdadeira base de conhecimento na área de economia.

A partir daí, todos os pormenores discutidos na obra também são colocados sob termos antinômicos. O valor, por exemplo, desmembra-se em valor útil e valor de troca que, uma vez sintetizados, gerariam o valor absoluto, aquele que seria capaz de garantir a justiça nas trocas comerciais. Note-se, aqui, que falamos sobre dois termos que são “sintetizados”. Voltaremos ao assunto mais a frente.

A obra, ao longo de seus dois volumes, versa sobre conceitos tais como divisão do trabalho, máquinas, concorrência, monopólio, imposto, balança comercial, crédito, propriedade, entre outros, cada qual desmembrado em antinomias que precisam ser resolvidas.

Nesta obra, Proudhon faz uma interessante análise de um ponto em que a sua dialética, aplicada na economia social, encontra divergência com a lógica matemática. Nesta ciência exata, se uma proposição é considerada verdadeira, a sua oposta é necessariamente falsa, e assim reciprocamente. Já na economia social, isso não acontece. Proudhon oferece, como exemplo, a antinomia entre a propriedade e a comunidade (conceitos já trabalhados em sua obra de 1840, *O que é a propriedade?*): se a propriedade é falsa, impossível, a comunidade deveria ser factível, verdadeira, mas não é o que acontece. A comunidade também é negável.

Ainda relacionando estas duas obras, é interessante notar como Proudhon trabalha os mesmos termos assumindo uma mudança de perspectiva. Na obra *O que é a propriedade?*, Proudhon derruba vários argumentos em favor da legitimação da propriedade, demonstrando os pontos em que eles são falhos. Por exemplo, se é dito que a propriedade é legitimada como direito do primeiro ocupante, Proudhon oferece uma série de evidências para dizer que tal proposição não se sustenta; se a propriedade é entendida como uma instituição da justiça, Proudhon demonstra que, na verdade, a justiça, enquanto tal, só tenderia a tornar a propriedade impossível. Já na obra *A filosofia da miséria*, ao analisar a propriedade, Proudhon

não se afasta do que defendeu anteriormente, mas coloca a questão sob a ótica das contradições: “A propriedade é o direito de ocupação; e ao mesmo tempo é o direito de exclusão”, “A propriedade é o prêmio do trabalho; e a negação do trabalho”, “A propriedade é uma instituição da justiça; e a propriedade é um roubo”.⁵⁴

Voltamos agora à questão das sínteses. O que ocorre é que na obra *A filosofia da miséria*, o método dialético de Proudhon ainda não está completo. Conforme vimos, o que diferencia a dialética de Proudhon é exatamente a recusa das sínteses. Porém, na obra citada, esta singularidade ainda não se apresenta de maneira clara. Nela, Proudhon levanta a possibilidade de resoluções das antinomias, mas elas se demonstram vacilantes. Para Alex Prichard, aí reside um dos elementos que dão margem para que Marx critique Proudhon na obra *A miséria da filosofia*, de 1847⁵⁵.

De fato, ao analisarmos a seguinte passagem contida na parte final do segundo tomo de *A filosofia da miséria*, percebemos que Proudhon nos apresenta muito mais o problema do que a solução, quando este conclui que:

(...) a verdade social não pode ser encontrada nem na utopia, nem na rotina; que a economia política não é a ciência da sociedade, mas contém o material dessa ciência, da mesma maneira que o caos antes da criação continha os elementos do universo; que, para chegar à organização definitiva que parece ser o destino de nossa espécie na terra, nada mais resta que estabelecer a equação geral de todas essas contradições.⁵⁶

Na obra de 1840, *O que é a propriedade?*, Proudhon não apresenta várias, mas apenas uma contradição que deve ser resolvida, que é aquela entre a propriedade e a comunidade. Proudhon resolve tal equação partindo dos princípios de sociabilidade contidos nessa obra, que são três: de maneira bem resumida podemos dizer que, o primeiro princípio, consiste numa sociabilidade natural do homem. O segundo princípio consiste na justiça, que seria a sociabilidade acompanhada de reflexão e conhecimento. O terceiro princípio seria a equidade que, através dos sentimentos e atos de generosidade, reconhecimento e amizade, fazem com

⁵⁴ PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria. Tomo II. São Paulo: Escala, s/d. p. 193.

⁵⁵ PRICHARD, Alex. Justice, order and anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon. New York: Routledge, 2013. p. 101.

⁵⁶ *Idem.* p. 426.

que as diferenças entre os homens, sejam de faculdades ou funções, não os isolem, mas os aproximem.

A propriedade fere, por exemplo, a sociabilidade e a justiça. Já a comunidade, ao forçar a equalização, torna-se proprietária das pessoas e das vontades, impondo uma obediência passiva a vontades que refletem. A propriedade resultaria na exploração do fraco pelo forte; a comunidade resultaria na exploração do forte pelo fraco.⁵⁷

Dessa forma, a síntese entre a propriedade e a comunidade equivaleria ao conjunto dos seguintes termos: igualdade de condições (e aí não haveria espaço para a existência da propriedade); lei (revelada pela ciência, e não imposta pela vontade, seja de um soberano ou de uma maioria); independência (relativa à autonomia da razão privada e às diferenças de talentos e capacidades); proporcionalidade (admitida na esfera da inteligência e dos sentimentos).

A esta síntese, Proudhon denomina *liberdade*.

Podemos perceber, então, que da obra *O que é a propriedade?* para a obra de *Filosofia da miséria*, já há uma grande diferença na forma como Proudhon opera a dialética. Em *O que é a propriedade?*, Proudhon ainda está mais próximo daquela dialética em que se buscam sínteses que superam os termos contrários. Na obra *Filosofia da miséria*, o autor já começa a complexificar as identificações e as resoluções das antinomias, porém, ainda admitindo a possibilidade de sínteses.

Há uma interessante passagem no segundo volume do trabalho *De la justice dans la révolution et dans l'église*, de 1858, em que Proudhon não apenas explicita o tipo de dialética a que veio desenvolver como procura diferenciá-la do método que utilizou na obra *A filosofia da miséria*:

THE ANTINOMY CANNOT BE RESOLVED; this is the fundamental flaw of the entire Hegelian philosophy. The two terms composing the antinomy BALANCE either against it other, or against other antinomic terms: which leads to the desired result. A balance is not a synthesis in the way Hegel understood it and as I had supposed like him. Apart from this reservation that I make for the sake of pure logic, I stand behind everything I said in *Contradictions*.⁵⁸

⁵⁷ PROUDHON, Pierre - Joseph. *O que é a propriedade?* Lisboa: Estampa, 1975. p. 226.

⁵⁸ PROUDHON, Pierre – Joseph. *De la justice dans la révolution et dans l'église*. (IV Vol.) Paris: Fayard, 1988-1990. Vol. II. p. 567. Apud. PRICHARD, Alex. *Justice, order and anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon*. New York: Routledge, 2013. p. 101. “A ANTINOMIA NÃO PODE SER

Assim, percebemos que explicar a obra e o pensamento de Proudhon através da análise de sua dialética também traz muitas dificuldades. A dialética de Proudhon é algo que vai se constituindo e se transformando ao longo de toda a sua vida, de tal modo que a forma final que ela assume dificilmente explicaria claramente suas obras iniciais, por exemplo.

A citação a seguir, também retirada de *A filosofia da miséria*, introduzirá mais um assunto que ocupou as mente dos comentadores de Proudhon:

Para constituir harmonicamente tal princípio de dupla face e resolver esta antinomia, a sociedade faz surgir uma segunda antinomia, que logo será seguida por uma terceira, e tal será a marcha do gênio social até que este, tendo esgotado todas as suas contradições – e isto eu suponho, mas não está provado que a contradição na humanidade tenha um fim – ele retorne de um único salto sobre todas as suas posições anteriores e, em uma única fórmula, resolva todos os seus problemas.⁵⁹

A antinomia a que Proudhon se refere é aquela que se dá entre produção e distribuição de riquezas. Mas o ponto a ser destacado aqui, é a suposição de Proudhon de que haveria uma espécie de “gênio social” que conduziria a humanidade a um “fim”, que seria alcançado após a resolução de todas as contradições, o que significaria a solução de todos os problemas. Ao mesmo tempo, Proudhon afirma que o fim das contradições ainda não estaria provado.

Como sabemos, tanto a dialética de Hegel quanto a de Marx, possuem uma espécie de direcionalidade evolutiva. Para os comentadores de Proudhon, este é mais um ponto de diferenciação. O físico e filósofo José Carlos Morel é o tradutor da edição de *A filosofia da miséria* de onde o trecho acima foi retirado. Além de traduzir, Morel também analisa a obra em notas de rodapé. Ao comentar o trecho supracitado, Morel diz: “Esta é uma observação importante, na verdade, como o demonstrarão seus escritos ulteriores, sua correspondência e

RESOLVIDA; esta é a falha fundamental de toda a Filosofia hegeliana. Os dois termos que compõem a antinomia EQUILIBRAM-SE um contra o outro, ou contra outros termos antinômicos: o que nos leva ao resultado desejado. Um equilíbrio não é uma síntese na maneira em que Hegel a entendia e como eu suponha, como ele. Exceto por essa reserva que eu faço em nome da pura lógica, eu continuo sustentando tudo o que disse nas *Contradições*.” (Tradução do autor).

⁵⁹ PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria. Tomo I. São Paulo: Ícone, 2003. p. 217.

suas notas íntimas, Proudhon é muito céptico sobre esta “resolução final” das contradições da humanidade”⁶⁰.

A ausência de direcionalidade na dialética de Proudhon pode ser encontrada na obra de 1863, *Filosofia do progresso*. Neste escrito, o que Proudhon faz é, basicamente, uma contraposição entre o progresso e o absoluto. O progresso compreende o movimento, enquanto o absoluto compreende a estática. Para Proudhon, não podemos apreender o absoluto, mas podemos entendê-lo através de seus movimentos, que se dão através dos sucessivos equilíbrios entre os contrários. Para Proudhon: “Progress, in the *purest sense* of the word, which is the least empirical, is the movement of idea, *processus*; it’s innate, spontaneous and essential movement, uncontrolled and indestructible, which is to the mind what gravity is to matter.”⁶¹

Proudhon explica que o progresso, ou movimento, é essencialmente histórico, e daí sujeito a progressões, conversões, evoluções e metamorfoses.⁶² Podemos perceber, então, que as resoluções dos movimentos não são necessariamente “ascendentes”:

“Now, the idea of a principle or aim is only fiction or conception of the imagination, an illusion of the senses. A thorough study shows that there is not, nor could there be, a principle or aim, nor beginning or end, to the perpetual movement which constitutes the universe.”⁶³

Alex Prichard é mais um comentador que afirma que “Proudhon’s social theory seeks to defend the basic preposition that there is no grand telos to history.”⁶⁴

Apenas para reforçar ainda mais a ideia de que a dialética de Proudon não busca descobrir qualquer coisa semelhante ao fim da história, ou da humanidade, citaremos um

⁶⁰ *Ibidem*. (Nota do tradutor)

⁶¹ PROUDHON, Pierre-Joseph. *The philosophy of progress*. s/l: Left Liberty, 2009. p. 11. “Progresso, no sentido mais puro da palavra, que é o menos empírico, é o movimento da ideia, *processus*. Ele é o movimento inato, espontâneo e essencial, incontrolável e indestrutível, que é para a mente o que a gravidade é para a matéria.” (Tradução do autor).

⁶² *Idem*. p. 12.

⁶³ *Idem*. p. 18. “Agora, a ideia de um princípio ou objetivo é somente ficção ou fruto da imaginação, uma ilusão dos sentidos. Um estudo metucioso mostra que não há, nem poderia haver, um princípio ou um objetivo, um início ou um fim, para o movimento perpétuo pelo qual se constitui o universo.” (Tradução do autor).

⁶⁴ PRICHARD, Alex. *Justice, order and anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon*. New York: Routledge, 2013. p. 92. “A teoria social de Proudhon procura defender a proposição básica de que não há nenhum grande *telos* para a história.” (Tradução do autor)

trecho do quarto volume da obra *De la justice dans la révolution et dans l'église*, de 1858, onde Proudhon afirma que: “Graças a noção finalmente explicada de livre arbítrio, dou-me conta deste *ideal* que me arrebatava, deste *progresso* que é a minha lei, e que consiste, não numa evolução fatal da humanidade, mas da sua libertação indefinida de toda a fatalidade”⁶⁵

Passaremos agora para a análise de outro aspecto importante das obras de Proudhon, que é a racionalidade. Georges Gurvitch, com uma espécie de pesar, reconhece que a racionalidade é um elemento bastante presente, especialmente nas primeiras obras de Proudhon:

Assim, apesar de ter pressentido a extrema complexidade da dialética, enquanto movimento real e método, Proudhon não deixou, por vezes, de cometer o erro de levar a sua dialética a cair num pluralismo de tal maneira bem ordenado, bem integrado, bem equilibrado, que aparece como resultado de ordenações preconcebidas.

É nisso que se revela a tendência racionalista do pensamento de Proudhon, sensível sobretudo nas suas primeiras obras, mas de que nunca chegou a desembaraçar-se totalmente.⁶⁶

Georges Gurvich defende que, na primeira fase de Proudhon, a dialética aparece muito mais como método do que como uma percepção do movimento real da humanidade.

De fato, a obra *O que é a propriedade?*, por exemplo, só apresenta uma problemática dialética no final, que é aquela discutida anteriormente neste capítulo. Ao longo de quase a totalidade da obra, o que se percebe é um método e uma compreensão de realidade racionalistas.

Ao criticar as falhas da Revolução Francesa, por exemplo, Proudhon afirma que elas se explicariam pela revolução ter nascido da “cólera e do ódio”, e portanto “(...) não poderia ter o efeito de uma ciência formada na observação e no estudo. Numa palavra, que as bases não eram deduzidas do conhecimento profundo das leis da natureza e da sociedade”⁶⁷.

⁶⁵ PROUDHON, Pierre – Joseph. *De la justice dans la révolution et dans l'église*, Vol. IV, 1858 (M. Rivière, 1935). p. 431. Apud. GURVITCH, Georges. *Proudhon*. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 100.

⁶⁶ GURVITCH, Georges. *Proudhon*. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 25.

⁶⁷ PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* Lisboa: Estampa, 1975. p. 27.

Na obra de 1939, *La celebración du Dimanche*, Proudhon afirma que “Deve existir uma ciência da sociedade, rigorosa, que não é necessário inventar, mas descobrir, porque se funda na razão universal”⁶⁸

Por estas passagens, vemos que nas primeiras obras de Proudhon, o apego à razão e a busca de leis universais ocupavam um papel de destaque. Na obra *O que é a propriedade?*, por exemplo, Proudhon explica que, de certa forma, encontrar as verdadeiras leis sociais é até mais urgente do que encontrar as leis do mundo físico. Um erro de cálculo relativo à órbita ou ao tamanho de um planeta, por exemplo, muito pouco afetaria as nossas vidas. Mas, se a nossa ciência das leis morais é falsa:

(...) é evidente que desejando o bem, provocaremos o mal; se ela é incompleta, bastará durante algum tempo ao nosso progresso social, mas acabará por nos fazer tomar um caminho falso, e por precipitar-nos então num abismo de calamidades.⁶⁹

É em função do alto valor que Proudhon confere à soberania da razão que ele se torna um forte opositor das ideias de Rousseau. Para Proudhon, o direito deve representar o fato cientificamente comprovado, e não a vontade. As paixões não deveriam, jamais, substituir o direito.

Ao explicar a trajetória pela qual se guiará na obra *O que é a propriedade?*, Proudhon revela, a um só tempo, tanto um afastamento de qualquer dialética como também uma aproximação com os métodos das ciências naturais. Nesta obra, Proudhon pretende determinar:

(...) em que condições o governo é justo; a condição dos cidadãos, justa; a posse das coisas, justa; depois de eliminar tudo o que não satisfaça essas condições o resultado indicará qual o governo legítimo, qual a condição legítima dos cidadãos e qual a posse legítima das coisas; por fim, e como última expressão da análise, qual é a Justiça.⁷⁰

E ainda, para exemplificar a afirmação de Georges Gurvitch de que Proudhon não teria nunca “se desembaraçado” totalmente de suas tendências racionalistas, lembramos uma

⁶⁸ PROUDHON, Pierre – Joseph. *La celebración du Dimanche* (M. Rivière, 1926). p. 89. Apud. GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 25.

⁶⁹ PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* Lisboa: Estampa, 1975. p. 18.

⁷⁰ *Idem.* p. 31.

passagem da obra *Ideia geral da revolução no século XIX*, de 1851, quando ao criticar, mais uma vez, a Revolução Francesa, Proudhon diz que “In place of a natural order, conceived in accordance with science and labor, we have a factitious order (...)”⁷¹

Cabe ainda destacarmos mais uma ideia que atravessa as obras de Proudhon. É a ideia das forças coletivas. Para Proudhon, as forças coletivas são muito mais do que associações de homens. Elas se tornam entidades reais, com personalidade própria, portanto, legítimos objetos de estudo. Um exemplo de força coletiva seria a de um conjunto de trabalhadores:

The union of forces, which must not be confounded with association, (...), is, equally with labor and exchange, a producer of wealth. (...) A hundred men, uniting or combining their forces, produce, in certain cases, not a hundred times, but two hundred, three hundred, a thousand, times as much. This is what I have called *collective force*.⁷²

Com tudo o que vimos até aqui, já podemos formular algumas considerações sobre o pensamento de Proudhon e as escolas de pensamento jusnaturalista e historicista. Como o leitor já deve ter percebido, existem várias ideias trabalhadas por Proudhon que guardam relações com as duas escolas estudadas.

Ao analisarmos a dialética de Proudhon, vimos que ela se distânciava das dialéticas de Hegel e Marx, por exemplo, no sentido em que ela não admite a possibilidade de sínteses e também no sentido em que ela não compreende a descoberta de uma série de encadeamentos que conduzirão a um determinado e especificado fim: a dialética de Proudhon não inclui a previsão histórica.

Como vimos neste trabalho, a previsão histórica é, talvez, o elemento mais marcante do historicismo. Uma vez que Proudhon não traz consigo essa característica poderíamos, desde já, afastá-lo dessa escola de pensamento. Entretanto, conforme vimos no primeiro capítulo, Karl Popper acentua a importância que tem, para os historicistas, a dinâmica das forças sociais e históricas, espirituais ou materiais, como por exemplo, interesses econômicos.

⁷¹ PROUDHON, Pierre-Joseph. *General idea of the revolution in the nineteenth century*. New York: Haskell House, 1969. p. 75. “No lugar de termos uma ordem natural, concebida em acordo com a ciência e o trabalho, nós temos uma ordem artificial (...)”. (Tradução do autor).

⁷² PROUDHON, Pierre-Joseph. *General idea of the revolution in the nineteenth century*. New York: Haskell House, 1969. p. 81. “A união de forças, o que não deve ser confundido com associação, (...), é, junto ao trabalho e o comércio, uma produtora de riquezas. Cem homens, unindo e combinando suas forças, produzem, em certos casos, não cem vezes, mas duzentos, trezentos, mil, vezes mais.” (Tradução do autor).

Segundo Popper, cabe ao historicista desvelar todo o emaranhado de forças, analisar suas interações, perceber que forças foram criadas e transformadas, ou seja, estudar os movimentos. Nesse sentido podemos inferir, talvez, que a distância do movimento historicista para Proudhon não é tão grande.

Proudhon também acredita nos movimentos causados pela dinâmica de forças, conforme é explicitado em sua obra *A filosofia do progresso*. Sua teoria das forças coletivas vem ao encontro desta ideia. Estas atuam como entes reais num contexto econômico do qual façam parte; entram em contradição com outras forças, criam antinomias que se equilibram, sejam entre elas mesmas ou através da geração de mais e mais antinomias, num movimento perpétuo. Tais movimentos podem não levar a história para um fim específico, mas não deixam de ter uma relação com ela. A visão de Proudhon, segundo Alex Prichard é a de que: “What guided history was the predominance and mutual balancing of forces”⁷³ Ou seja, dependendo de que forças predominarem e se harmonizarem, a história adquire novos sentidos.

Mesmo o exercício da razão prática de Proudhon, em sua maturidade, “(...) involves finding temporary balance of the two terms in ideas and practice, a balance that will be relative to time and place.”⁷⁴ Mais uma vez vemos que a história não se constituía como algo estranho às teorias de Proudhon.

Colocadas essas questões, podemos perceber que uma comparação entre o pensamento de Proudhon e aquele atribuído à escola historicista não precisa se dar, necessariamente, no sentido de afastamento. Proudhon nasceu e se desenvolveu em uma época em que a escola historicista era, senão a corrente de pensamento mais forte, uma das mais influentes. Dificilmente sua obra estaria completamente isenta de elementos dessa escola.

Já em relação à escola jusnaturalista, as possibilidades de aproximação são ainda maiores e mais evidentes, especialmente no que diz respeito às suas primeiras obras. No primeiro capítulo, vimos através dos ensinamentos de Norberto Bobbio que há um “fio vermelho” que liga todos os autores da escola moderna do direito natural, que seria, justamente, a crença na possibilidade de uma verdadeira ciência da moral, de onde seriam descobertas leis tão exatas quanto às reveladas pelas ciências matemáticas. Na obra *O*

⁷³ PRICHARD, Alex. *Justice, order and anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon*. New York: Routledge, 2013. p. 16. “o que guiou a história foi a predominância e o equilíbrio mútuo de forças.” (Tradução do autor).

⁷⁴ *Idem*. p. 102.

que é a propriedade? podemos dizer que Proudhon, com toda a certeza, é tocado por este “fio vermelho”.

3.1: Proudhon e o jusnaturalismo – possibilidades dialógicas

O que faremos aqui é uma espécie de extensão da parte do primeiro capítulo deste trabalho que trata da escola de pensamento do direito natural. No primeiro capítulo nós discutimos, entre outras coisas, algumas vertentes do jusnaturalismo clássico, bem como as ideias de alguns expoentes do direito natural moderno. A ideia, agora, é acrescentar Proudhon à discussão, não de maneira aleatória, mas partindo de alguns tópicos que foram apresentados no capítulo em questão. Também não será nossa intenção, aqui, discutir exaustivamente cada relação entre Proudhon e os jusnaturalistas. Mais do que aprofundar as discussões, a ideia é mostrar que elas são possíveis.

A primeira abordagem que faremos é a da ideia de sociabilidade no homem. O primeiro capítulo nos mostrou que, para os clássicos, o homem é um ser social por natureza. Para os modernos, a questão é mais complicada. Em Hobbes, o homem é, por natureza, antissocial. Em Locke, a sociabilidade é comprometida quando não há conhecimento, por parte dos homens, dos direitos naturais. Em Rousseau, ainda que o homem seja naturalmente bom, a sociabilidade depende de alguns elementos básicos, tais como a linguagem.

Como seria a sociabilidade do homem, para Proudhon?

Neste terceiro capítulo, ao tratarmos da síntese que Proudhon busca na obra *O que é a propriedade?* vimos que Proudhon acredita que o homem é um ser social por natureza. Este seria o seu primeiro nível de sociabilidade, seguido pelo nível da justiça, que é a sociabilidade acompanhada de reflexão e conhecimento e o nível da equidade, que faz com que, através de reconhecimento e amizade, os homens permaneçam unidos, apesar de suas singularidades. Mais do que isso:

(...) o homem é movido por uma inclinação interior para o seu semelhante, uma secreta simpatia que o faz amar, alegrar e condoer; de maneira que para resistir a essa inclinação é preciso um esforço da vontade contra a natureza.⁷⁵

Portanto, o homem não é apenas um ser naturalmente social, mas sua sociabilidade é essencialmente boa e positiva. Agir de maneira negativa, na sociedade, é agir contra a

⁷⁵ PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* Lisboa: Estampa, 1975. p. 198.

natureza. Por acreditar que a natureza nos faz sociáveis, podemos, a princípio, aproximar Proudhon dos jusnaturalistas clássicos.

Nosso segundo tópico será a discussão sobre como o homem chega ao conhecimento. Aqui dialogaremos, particularmente, com Thomas Hobbes e John Locke. Conforme pudemos analisar, Hobbes acredita que, da natureza, só podemos ter conhecimentos hipotéticos. O conhecimento pleno só seria possível sobre as coisas que construíssemos desde o princípio, coisas que teriam suas causas em nós mesmos, ou construídas pela nossa razão.

Já para Locke, é a experiência que nos permite adquirir conhecimentos. Nós utilizamos a razão para refletir sobre nossas experiências e, daí, traçar generalizações. Restamos saber o que diz Proudhon sobre o assunto.

Na obra *O que é a propriedade?*, Proudhon se mostra bastante cético em relação às teorias que, como as de Immanuel Kant, defendiam a existência de conhecimentos *a priori* no homem. Porém, admite, como hipóteses, que já somos constituídos pelas categorias mais básicas, como as de tempo e espaço. Estas seriam as categorias primárias. Para além delas, Proudhon acredita que possuímos categorias secundárias, adquiridas pelo hábito, e que sendo assim, poderiam nos conduzir ao erro. Estas teriam tanta influência nos nossos julgamentos quanto as primeiras, de forma que “(...) raciocinamos, ao mesmo tempo, segundo as leis **eternas e absolutas** da nossa razão e segundo as regras secundárias, geralmente falíveis, que a observação incompleta das coisas nos sugere.”⁷⁶

Porém, é no segundo volume da obra *A filosofia da miséria* que Proudhon se expressa mais claramente sobre o conhecimento no homem:

(...) como não há nada no entendimento que não tenha estado antes na experiência, não há nada tampouco na prática social que não provenha de uma abstração da razão.

A sociedade, como a Lógica, tem, portanto, como lei primordial *o acordo entre a razão e a experiência*.⁷⁷

Portanto podemos inferir que, se para Locke, o peso da experiência é maior do que o da razão, para Proudhon, os dois formam uma via de mão dupla.

⁷⁶ *Idem*. pp. 15-16.

⁷⁷ PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria. Tomo II. São Paulo: Escala, s/d. p. 170.

Demonstraremos aqui, ainda, uma aproximação possível (e despreziosa) entre Proudhon e as construções livres da mente, de Hobbes. Na obra *O que é a propriedade?*, Proudhon constrói, mentalmente, uma situação de mil famílias encerradas numa parte do globo terrestre, sem qualquer contato ou comércio com o exterior. A partir do número mil, Proudhon realiza uma série de experiências econômicas, acreditando que, o que vale para aquelas famílias também vale para toda a humanidade, porque mudam os números, mas não mudam as razões e proporções entre eles.

Passamos agora para o terceiro tópico, que é sobre a concepção de estado de natureza. Este é um conceito que, conforme vimos, foi bastante discutido pelos jusnaturalistas modernos.

Para Hobbes, ele é totalmente negativo e representa, basicamente, a guerra de todos os homens contra todos os homens. Para Locke, ele poderia ser positivo se os homens já nascessem equipados com o entendimento das leis e direitos naturais, o que não é o caso. Para Rousseau, o estado de natureza é um estado de liberdade e felicidade, mas que compreende homens incompletos, sem sociabilidade, razão e moral.

Como seria o estado de natureza, para Proudhon?

Este conceito aparece algumas vezes, em algumas obras de Proudhon, quase sempre em passagens não tão relevantes para o entendimento do todo.

Proudhon se utiliza de vários termos para se referir ao estado de natureza, como por exemplo, comunidade primitiva e comunidade negativa.

Ao que parece, mais do que se interessar em formular uma opinião própria sobre o estado de natureza, Proudhon se utiliza de definições anteriores desse conceito de acordo com as necessidades argumentativas. Na obra *A filosofia da miséria*, por exemplo, Proudhon afirma que “Na comunidade primitiva, a miséria, (...), é a condição universal”⁷⁸. Porém, não há nenhum aprofundamento sobre o tema. A sentença seguinte, entretanto, torna clara a intencionalidade de Proudhon: “O trabalho é a guerra declarada a tal miséria”⁷⁹. O objetivo de Proudhon, aqui, é valorizar o trabalho enquanto elemento constitutivo do homem. É o trabalho que permite ao homem progredir, desenvolver a sociedade e gerar riquezas.

⁷⁸ PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria. Tomo I. São Paulo: Ícone, 2003. p. 206.

⁷⁹ *Ibidem*.

Já nessa passagem da obra *Da justiça na revolução e na igreja*, Proudhon confere ao estado de natureza alguma positividade, uma vez que, neste estado, o homem continua exercendo sua sociabilidade natural. No estado de natureza:

(...) man, although stemming from complete savagery, continually produces society through the spontaneous development of his nature. It is only in an abstract sense that he can be considered in a state of isolation and subject to egoism as his sole law.⁸⁰

Uma consideração que podemos fazer, portanto, é a de que, para Proudhon, a sociabilidade natural do homem é uma ideia importante, a qual aparece, imutável, em várias de suas obras. Já o conceito de estado de natureza, mais do que uma ideia fechada, se constitui numa ferramenta argumentativa.

Nosso quarto tópico será o contrato social. Este é mais um item que é próprio dos jusnaturalistas modernos. Vimos que, tanto em Hobbes como em Locke, através do contrato social, o homem cede vários de seus direitos à sociedade civil, ou ao governo, para que receba em troca outros direitos e vantagens. Em Hobbes, o homem recebe um governo forte capaz de reprimir todos os impulsos destrutivos de sua espécie. Em Locke, o homem recebe, entre outras coisas, a possibilidade de poder recorrer a um juiz imparcial para resolver todos os conflitos. Com isso adquire a segurança necessária para adquirir e conservar tudo aquilo que o leva à felicidade, como a propriedade. Já em Rousseau, através do contrato social, que na verdade é uma lei, os homens instituem um estado no qual serão livres por viverem de acordo com as leis feitas por eles mesmos, ou seja, leis representativas da vontade geral.

Para Proudhon, não pode haver qualquer contrato entre homens e governos. Qualquer contrato que admita a autoridade de um sobre outro, é inválido. Na visão de Proudhon, o contrato social deve ser um contrato entre homens, e só é social e válido, se conduzir à igualdade. Por isso, a inspiração para o contrato social é a troca comercial. Esta, na visão de Proudhon, assume um caráter diferente. Não se trata de competição e lucro, mas da troca entre valores iguais.

⁸⁰ PROUDHON, Pierre – Joseph. *De la justice dans la revolution et dans l'église*. (IV Vol.) Paris: Fayard, 1988-1990. Vol. I. p. 177. Apud. PRICHARD, Alex. *Justice, order and anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon*. New York: Routledge, 2013. p. 102. “(...) o homem, ainda que derivando de uma selvageria completa, produz continuamente a sociedade através do desenvolvimento espontâneo de sua natureza. É somente num sentido abstrato que ele pode ser considerado num estado de isolamento e sujeito ao egoism como sua única lei.” (Tradução do autor).

Neste ponto devemos lembrar-nos da discussão anterior sobre a polarização dialética entre valor útil e valor de troca, que gera o valor absoluto. Se todas as transações se pautarem pelo valor absoluto, não haverá possibilidade de injustiça entre os homens: “And the constitution of value, that contract of contracts, as we have called it, is not that the most perfect and indissoluble unity?”⁸¹

Portanto, para Proudhon, a constituição do valor justo para as trocas entre os homens é o melhor contrato social possível.

Entramos agora no tópico da organização da sociedade, a discussão sobre o melhor regime. Lembramos que, entre os clássicos, para que a sociedade esteja de acordo com a natureza, ela deve ser governada pelos sábios, pois somente estes são capazes de encontrar as leis naturais. Já para Hobbes, o melhor dos governos é aquele que exerce soberania absoluta, tendo maior força e capacidade, portanto, para proteger os cidadãos. Para Locke, o melhor regime é o representativo constitucional, pois, segundo ele, não retira de maneira significativa a liberdade do homem. Já para Rousseau, é o sistema republicano que oferece as melhores condições para que os homens exerçam a democracia direta, e assim sejam governados por leis que representam a vontade geral.

E qual seria o melhor regime de governo, para Proudhon?

É nesse ponto que encontramos o aspecto mais popularmente conhecido de Proudhon, que é a defesa da anarquia: “A política é a ciência da liberdade: o governo do homem pelo homem, qualquer que seja o nome que se lhe atribui, é opressão; a maior perfeição da sociedade encontra-se na união da ordem e da anarquia.”⁸²

São muitas as razões pelas quais Proudhon defende a anarquia. Uma delas é a de que, se os homens se organizam pelas leis da razão, não há qualquer explicação para a necessidade da autoridade de uns sobre outros.

A ideia do valor absoluto, que é o contrato social, também é mais um motivo para que a ideia de governo se torne obsoleta. Proudhon formula a seguinte pergunta: “(...) what need have we of government when we have made an agreement?”⁸³. E logo depois decreta: “I

⁸¹ PROUDHON, Pierre-Joseph. *General idea of the revolution in the nineteenth century*. New York: Haskell House, 1969. p. 246.

⁸² PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* Lisboa: Estampa, 1975. p. 247.

⁸³ PROUDHON, Pierre-Joseph. *General idea of the revolution in the nineteenth century*. New York: Haskell House, 1969. p. 246.

assure you that in the future it will be easier to conceive of society without government, than of society with government.”⁸⁴

Porém, a ideia de Proudhon sobre a anarquia não se mantém a mesma ao longo de toda a sua obra. Georges Gurvitch consegue sintetizar o básico de suas transformações, ao dizer que Proudhon:

(...) concretiza a estrutura da sociedade futura, que tomaria, segundo as primeiras fórmulas, o caráter de uma “anarquia positiva” e, segundo as fórmulas do período maduro, o de uma “democracia industrial” que estabelece a “autogestão operária” fundada na co-propriedade federativa atribuída à “federação agrícola e industrial” no seu conjunto, e a todos os seus participantes coletivos e individuais; esta federação econômica estaria destinada a “contrabalançar” o Estado que, por sua vez, seria totalmente transformado.⁸⁵

A essa forma de organização concebida na metade final do seu tempo como escritor, Proudhon dá o nome de federalismo. Ainda que ela conserve alguns elementos radicalmente revolucionários, como a autogestão operária, o federalismo de Proudhon apresenta várias concessões quando comparado ao seu anarquismo inicial. O federalismo pressupõe mesmo a existência do estado e da propriedade, ainda que Proudhon se esforce para neutralizar a negatividade desses termos, através de sua dialética de equilíbrio de forças.

O último tópico de nosso exercício é a propriedade. Este é um assunto que foi bastante trabalhado por Locke e Rousseau.

Quanto à Locke, já adiantamos no primeiro capítulo que, para ele, a propriedade é direito natural e consequência necessária dos direitos de autopreservação e busca de conforto e felicidade. Na sociedade civil, ainda tem a vantagem de aumentar a riqueza de toda a sociedade, além de levar ao trabalho todos os membros preguiçosos e perniciosos da mesma.

Já Rousseau, demonstra alguma reserva quanto ao fenômeno da propriedade. Na obra *Do contrato social*, ao comentar a propriedade no estado natural, quando era adquirida pela força ou pelo direito do primeiro ocupante, Rousseau se pergunta: “Como pode um homem, ou um povo, apoderar-se de um território imenso e privar dele todo o gênero humano, a não

⁸⁴ *Idem.* p. 247.

⁸⁵ GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 47.

ser por uma usurpação punível, pois que tira o resto dos homens a habitação e alimento que em comum lhes deu a natureza?”⁸⁶

Porém, este posicionamento crítico é um pouco relativizado quando Rousseau pensa sobre a propriedade no estado civil. Aí há possibilidades de que ela seja regularizada de forma a não originar desigualdades extremas.

Percebemos, com isto, que tanto Locke quanto Rousseau valorizam a instituição da propriedade pela sociedade civil.

Proudhon repudia a existência da propriedade (embora relativize um pouco essa posição em suas últimas obras). A obra *O que é a propriedade?*, por si só, já se constitui num trabalho amplo, extremamente complexo, denso e detalhado onde, em quase toda ela, Proudhon procura demonstrar pela lógica e pela razão, que não há possibilidades de se justificar a existência da propriedade. Somente a análise dessa obra já poderia se constituir em um trabalho monográfico completo. Dessa forma, procuraremos aqui apenas apontar alguns argumentos de Proudhon em favor da destruição da propriedade.

Há uma interessante linha de raciocínio de Proudhon, contra a propriedade, que depende do conhecimento sobre o seu entendimento de justiça. Citaremos aqui, então, um trecho do primeiro volume da obra *Da justiça na revolução e na igreja*, para que possamos nos familiarizar com a justiça, em Proudhon:

A Justiça toma assim nomes diferentes, conforme as faculdades a que se dirige. Na ordem da consciência, a mais elevada de todas, ela é a *Justiça* propriamente dita, regra dos nossos direitos e deveres; na ordem da inteligência, lógica, matemática etc., é *igualdade*, ou *equação*; na esfera da imaginação torna-se *ideal*; na natureza é o *equilíbrio*.⁸⁷

Proudhon observa que, quem quer que tente defender a propriedade, precisa defendê-la enquanto justa. Não proceder desta forma significaria admitir o aspecto negativo de injustiça que ela traz consigo. Proudhon adiciona, então, que a propriedade se manifesta, necessariamente, nas coisas materialmente apreciáveis. Estas precisam ser apreendidas pela inteligência, pela razão. Pela citação acima observamos que a justiça, no campo da inteligência, da lógica e da matemática, assume a forma da igualdade, ou da equação. A

⁸⁶ ROSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 30.

⁸⁷ De la justice dans la révolution et dans l'église, Vol. I, 1858 (M. Rivière, 1930). p. 217. Apud. GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 93.

propriedade, então, se justa, deveria sempre conter, implicitamente, uma fórmula algébrica que expressasse a igualdade. Ao longo de toda a obra, Proudhon vai demonstrar que, o que a propriedade expressa é sempre a negação da igualdade. Dessa forma, ela é impossível.⁸⁸

Várias passagens da obra *O que é a propriedade?* entram em conflito direto com as teorias dos jusnaturalistas. Há um trecho, por exemplo, em que Proudhon ataca diretamente a ideia de propriedade por direito de ocupação:

A **ocupação** não só conduz à igualdade; **impede** a propriedade. Porque todo homem que existe tem direito de ocupar e não pode passar sem uma matéria da exploração e trabalho, para viver; como, por outro lado, o número dos ocupantes varia continuamente pelo nascimento e morte, divisa-se imediatamente que a quantidade de matéria que cada trabalhador pretende varia com o número dos ocupantes; (...) Por fim, não podendo a posse conservar-se fixa, é impossível que ela se torne propriedade de facto em direito.⁸⁹

Esta é a tônica de grande parte da crítica de Proudhon à propriedade. Ao longo da obra, Proudhon procura derrubar, em termos lógicos, todas as proposições feitas antes dele em favor da propriedade. Seja a propriedade adquirida pela ocupação, pelo trabalho, sancionada pela lei, pelo consentimento universal ou como direito natural.

Para encerrar esta sessão, veremos uma das opiniões de Proudhon sobre a forma de legitimação da propriedade que era tão valorizada por Locke e Rousseau. A propriedade fundamentada pela lei civil:

(...) a lei, constituindo a propriedade, não foi a expressão de um fato psicológico, o desenvolvimento de uma lei de natureza, a aplicação de um princípio moral; **criou**, em toda a plenitude da palavra, um direito fora das suas atribuições; realizou uma abstracção, uma metáfora, uma ficção; e isso sem se dignar prever o que aconteceria, sem se ocupar dos inconvenientes, sem pensar se fazia bem ou mal: sancionou o egoísmo.”

Conforme vimos no capítulo II, as críticas de Proudhon à propriedade, bem como a ideia de que o homem poderia se organizar sem governo, quase fizeram com que ele tivesse sua primeira passagem pela prisão, o que veio a ocorrer, de fato, em função de obras futuras.

⁸⁸ PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* Lisboa: Estampa, 1975. p. 32.

⁸⁹ *Idem.* p. 70.

O que tentamos mostrar nesta sessão é que é possível confrontar as ideias de Proudhon com as ideias dos autores jusnaturalistas, sem que isso seja completamente arbitrário ou sem sentido. São várias as questões que Proudhon discute em comum com os jusnaturalistas, e nos mesmos termos, nas mesmas bases.

3.2: Proudhon e a predição histórica

No atual capítulo nós já vimos que a dialética de Proudhon, embora compartilhe com os historicistas o gosto pela identificação de forças e compreensão de seus movimentos, não compreende qualquer sentido de direcionalidade, ou possibilidade de previsão. Entretanto, algumas colocações de Proudhon, no decorrer de suas publicações são, no mínimo, intrigantes.

Destacaremos aqui uma passagem, justamente, do livro *O que é a propriedade?*, logo a obra que tanto ressalta a dimensão racionalista de Proudhon:

A sociedade progride de equação em equação. (...) Os números são a providência da história. Sem dúvidas que o progresso da humanidade tem outros elementos; mas na multidão das causas secretas que agitam os povos não há mais poderosas, mais regulares, menos desconhecidas, que as explosões periódicas do proletariado contra a propriedade.

Não seria surpresa se alguém se lembrasse de Karl Marx ao ler este trecho. Levando em conta que Proudhon só escreverá *A filosofia do progresso* treze anos depois da obra supracitada, a relação entre progressão da sociedade e “providência da história” contida nesse trecho é passível de deixar alguns observadores, no mínimo, pensativos.

Há uma tese de Proudhon ainda mais intrigante, sobre este tema. Na obra *Manual de um especulador da bolsa*, Proudhon defende que o capitalismo se desenvolve em quatro estágios: anarquia industrial; feudalidade industrial; império industrial; e república industrial.

Ao explicar como a feudalidade industrial chegará um dia a ser uma república industrial, Proudhon diz:

Em suma, à *Feudalidade industrial* deve suceder, segundo a lei das antinomias históricas, uma *Democracia industrial*: isto resulta da oposição dos termos, tal como o dia sucede à noite.

Mas, qual será o agente dessa revolução? A história, uma vez mais, no-lo revela: entre a antiga feudalidade e a revolução houve, como regime transitório, o despotismo. Entre a nova Feudalidade e a liquidação definitiva

teríamos então uma concentração econômica – falemos claro: um *Império industrial*.⁹⁰

Há aqui uma proposição muito interessante. Proudhon traça um paralelo entre as transformações ocorridas na sociedade francesa e as que ocorreriam no capitalismo, como se a história da revolução francesa houvesse revelado uma lei com a qual fosse possível fazer uma previsão sobre o sistema econômico vigente.

Cabe ressaltar que passagens assim são encontradas em várias obras de Proudhon.

Se é que, como defendem os comentadores de Proudhon que aqui estudamos, não há espaço para a previsão histórica em sua dialética, como explicar essas passagens tão incisivas em direção à escola histórica de pensamento? Estaria Proudhon se expressando em tais termos apenas como uma forma de causar um maior impacto em favor de seus argumentos? Estaria Proudhon apenas procurando se tornar mais compreensível para os homens de sua época?

Não foi possível, no presente trabalho, encontrar qualquer material que pudesse ajudar na compreensão desta questão.

⁹⁰ *Manuél d'un spéculateur à la Bourse*, 1857 (Euvres complètes, vol. XI, Lacroix, 1870) p. 449. Apud. GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 90.

Capítulo IV:
REFLEXÕES SOBRE O ARTIGO *NATURAL RIGHT IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF PIERRE – JOSEPH PROUDHON*, DE WILLIAM REICHERT

Neste capítulo abordaremos algumas ideias contidas no artigo *Natural right in the political philosophy of Pierre – Joseph Proudhon*⁹¹, de William Reichert (1916 – 2002), que foi um especialista em anarquismo e professor em várias universidades, aposentando-se pela Bowling Green State University, de Ohio, onde lecionava teoria política.⁹²

Em seu artigo Reichert afirma, categoricamente, que Pierre – Joseph Proudhon pertence à escola do direito natural:

Obviously, Proudhon belongs to that school of natural right which holds that there is an order implicit in nature that is greater in wisdom and compassion than any man-made institution or system of justice can ever hope to be, and that a viable social order, therefore, can only be established where the basis of that order springs from man's "natural constitution" rather than an artificial order dependent upon some political charter.⁹³

Por tudo o que vimos nos capítulos anteriores, percebemos que associar Proudhon a uma ou outra escola de pensamento, especialmente “de maneira óbvia”, é, no mínimo, problemático. Como pudemos analisar, a obra de Proudhon é muito vasta, e sofre profundas transformações ao longo do tempo. Se é que, em suas primeiras obras, é relativamente fácil encontrarmos influências dos pensadores jusnaturalistas, nas obras posteriores as mesmas já estão bastante diluídas em meio a um sistema de pensamento de alta complexidade. Ao mesmo tempo, conforme pudemos notar, mesmo as primeiras obras de Proudhon já são invadidas pelo seu pensamento dialético e permeável à história, ao mesmo tempo em que suas

⁹¹ REICHERT, William O. *Natural right in the political philosophy of Pierre-Joseph Proudhon*. *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV, N°1 (Winter 1980). pp. 77-91.

⁹² Informações disponíveis em: <<http://hosting-24836.tributes.com/show/William-O.-Reichert-89299790>>, acessado em 12/07/2013, às 23:50.

⁹³ *Idem*. p. 85. “Obviamente, Proudhon pertence àquela escola do direito natural que sustenta que há uma ordem implícita na natureza que é maior em sabedoria e compaixão do que qualquer instituição feita pelo homem ou qualquer sistema de justiça pode sequer sonhar em ser, e que uma ordem social viável, portanto, só pode ser estabelecida onde as bases dessa ordem surjam da “constituição natural do homem” muito mais do que uma ordem artificial dependente de algum alvará político.” (Tradução do autor).

obras da maturidade não perdem totalmente aquela tendência à racionalidade, conforme nos mostrou Georges Gurvitch⁹⁴

Ainda assim, apresentaremos um argumento que problematiza diretamente a afirmação de Reichert, de que Proudhon pertence, “obviamente”, à escola do direito natural.

Na obra *Filosofia do progresso*, de 1853, conforme já vimos, Proudhon realiza uma antinomia entre o Progresso, que seria puro movimento, e o Absoluto, que seria o estático. O importante, nesse ponto, é que Proudhon se coloca totalmente partidário do Progresso, e se assume como inimigo do Absoluto: “(...) my originality as a thinker, if I may claim such, is that I affirm, resolutely and irrevocably, in all and everywhere, *Progress*, and that I deny, no less resolutely, the *Absolute*.”⁹⁵

Vejam, então, como Proudhon define o Absoluto: “Its the study in nature, society, religion, politics, morals, etc., of the eternal, the immutable, the perfect, the definitive, the unconvertible, the undivided.”⁹⁶

Nestas ideias percebemos que o direito natural, que pretende ser eterno e universal, corresponde ao que Proudhon considera como Absoluto e, portanto, é o que ele combaterá nessa obra. No livro *Filosofia do progresso*, Proudhon opõe as leis universais e imutáveis às leis realizáveis e mutáveis, advindas dos movimentos do universo. Aqui, Proudhon é partidário do Progresso e, portanto, não pode ser identificado como um jusnaturalista.

Há outro problema no trabalho de Reichert, o qual demonstra algum descuido com suas obras de referência. Este se mostra um entusiasta da ideia de sociabilidade natural dos homens defendida por Proudhon. Para dar mais força à ideia, Reichert procura concordar Proudhon com Leo Strauss. Para isso ele faz a seguinte citação, da obra de Strauss: “It’s man’s natural sociality that is the basis of natural right in the narrow or strict sense of right. Because man is by nature social, the perfection of his nature includes his social virtue par excellence, justice; justice and right are natural”⁹⁷

⁹⁴ GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 18.

⁹⁵ PROUDHON, Pierre-Joseph. The philosophy of progress. s/l: Left Liberty, 2009. p. 10. “(...) minha originalidade como pensador, se é que posso dizer tanto, é que eu afirmo resolutamente e irrevogavelmente, em tudo e em todo lugar, *Progresso*, e que eu nego, não menos resolutamente, o *Absolute*,” (Tradução do autor).

⁹⁶ *Idem*. p. 12. “Ele é o estudo na natureza, sociedade, religião, política, moral, etc. do eterno, o imutável, o perfeito, o definitivo, o inconvertível, o indivisível.” (Tradução do autor).

⁹⁷ STRAUSS, Leo. Natural Right and History. Chicago: The University of Chicago Press: 1953. p. 129. Apud. REICHERT, William O. Natural right in the political philosophy of Pierre-Joseph Proudhon. The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV, N°1 (Winter 1980). pp. 77-91. p. 80. “É a sociabilidade natural do homem que é a

Da maneira em que Reichert inseriu a citação, realmente, Proudhon e Leo Strauss estão concordando. Entretanto, na passagem indicada, Leo Strauss não está emitindo uma opinião pessoal sobre o tema, mas está apenas explicando o que é a sociabilidade sob a ótica do direito natural clássico!

Em outra parte do texto, Reichert afirma que “(...) anarchists such as Proudhon are advocates of natural law rather than the positive law that has dominated political thought since the times of Hobbes.”⁹⁸

Da forma como Reichert formulou a frase, e na falta de maiores explicações em outras partes do texto, não há como saber se ele quis atrelar Hobbes à linha de pensamento do direito positivo (o que seria passível de discussão). Ainda assim, ao dizer que o direito positivo dominou o pensamento político desde os tempos de Hobbes, Reichert está indo contra, por exemplo, as explicações de Norberto Bobbio, quando este diz que a ascensão do direito positivo se dá, justamente, junto à queda do direito natural, ou seja, em finais do século XVIII.⁹⁹

Acreditamos que, se alguém pretende contrariar um autor como Norberto Bobbio, é de bom senso apresentar uma discussão mais aprofundada. Devemos reconhecer, entretanto, que somente este artigo de Reichert foi lido, de forma que não há como afirmar, neste trabalho, se há outras obras nas quais Reichert apresenta argumentações sobre essas questões.

Enfim, o objetivo de William Reichert, em seu artigo, é defender a tese de que as ideias de Proudhon poderiam se revelar como boas alternativas para a solução dos problemas do nosso tempo. Vale lembrar, entretanto, que Reichert escreve a obra para o jornal do Instituto Von Mises, da Áustria. Este instituto reúne pensadores que se alinham com o pensamento do próprio Von Mises (1881 – 1973), que foi um grande defensor do liberalismo clássico e da economia de mercado¹⁰⁰. Ao que tudo indica, o que Reichert procura em Proudhon são ideias para a defesa de uma sociedade sem autoridade estatal, que permita ao

base do direito natural no seu senso mais preciso. Porque o homem é social por natureza, a perfeição da sua natureza inclui a virtude social por excelência, justiça; justiça e direito são naturais.” (Tradução do autor).

⁹⁸ REICHERT, William O. Natural right in the political philosophy of Pierre-Joseph Proudhon. *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV, N°1 (Winter 1980). pp. 77-91. p. 88. “(...) anarquistas como Proudhon são defensores da lei natural ao invés da lei positiva que dominou o pensamento político desde os tempos de Hobbes.” (Tradução do autor).

⁹⁹ BOBBIO, Norberto. O modelo jusnaturalista. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Pp. 11 – 95. p. 13.

¹⁰⁰ Site do Instituto Von Mises (www.mises.org.br/Article.aspx?id=33) – Acessado em 07/07/2013, às 15:45.

capitalismo se desenvolver livremente. Segundo Reichert: “Proudhon insisted that any revolution of the future had to follow the dynamics of the kind of revolution called for by Adam Smith and other enlightened thinkers summed up by the idea of *laissez-faire*.”¹⁰¹ Reichert não especifica em que obra Proudhon teria feito tal colocação.

Com tudo isso, vemos que a abordagem que Reichert faz de Proudhon é passível de muitas críticas. Ao afirmar que Proudhon pertence à escola do direito natural, sem nem mesmo discutir os “porquês”, Reichert ignora toda a complexidade do pensamento do primeiro anarquista, da qual este presente trabalho só conseguiu extrair um mínimo.

Além disso, nota-se claramente um esforço de Reichert para adaptar as teorias de Proudhon à defesa da diminuição do estado frente à liberdade de operação da economia de mercado, em contexto atual. Acreditamos que, analisando as obras de Proudhon, a interpretação de que as pessoas devem ser livres para agir conforme quiserem numa economia de tipo *laissez faire* não é tão correta quanto a de que a economia e o trabalho devem ser organizados e racionalizados de forma a que as pessoas possam ser livres sem que aja espaço para a injustiça ou para qualquer tipo de autoritarismo. Num primeiro momento, Proudhon acredita que essa organização resultará em uma anarquia que compreendia, inclusive, a abolição do estado e da propriedade. Em suas últimas obras esta anarquia é transmutada num federalismo que suportava algum tipo de propriedade e estado, desde que balanceados segundo suas concepções dialéticas.

Em função das observações aqui expostas e das discussões apresentadas nos capítulos anteriores nos sentimos inclinados a, neste momento, discordar do posicionamento do professor William Reichert sobre Pierre – Joseph Proudhon.

¹⁰¹ REICHERT, William O. Natural right in the political philosophy of Pierre-Joseph Proudhon. *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV, N°1 (Winter 1980). pp. 77-91. p. 88. “Proudhon insistia que qualquer revolução do futuro teria que seguir as dinâmicas do tipo de revolução defendida por Adam Smith e outros pensadores iluminados, somados pela ideia de *laissez faire*.” (Tradução do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após as discussões apresentadas neste trabalho, o leitor há de concordar que a filosofia política de Proudhon é extremamente complexa. Quem quer que tente enquadrá-lo dentro de alguma escola de pensamento terá pela frente, com certeza, uma tarefa difícil. Mas, afinal, será que existe verdadeira utilidade em se alocar Proudhon dentro de alguma dessas escolas, como William Reichert procurou fazer?

No caso deste trabalho, onde procuramos fazer uma interlocução entre o pensamento de Proudhon e o jusnaturalismo, e e o mesmo com o historicismo, o que vimos é que esse autor pode vir a enriquecer os debates sobre as duas escolas estudadas.

Quanto ao jusnaturalismo, demonstramos que existem vários pontos em que Proudhon discute diretamente com essa escola. Especialmente em suas primeiras obras, Proudhon escreve detalhadamente sobre como organizar a sociedade em acordo com a razão universal, sobre direitos naturais, sobre a natureza do homem, enfim, sobre vários assuntos nos quais poderia ser colocado ao lado de nomes como Hobbes, Locke e Rousseau, sem que com isso seja necessário considerá-lo um jusnaturalista. As discussões de Proudhon sobre a propriedade, por exemplo, podem render inúmeros trabalhos e ótimas reflexões, se colocadas em diálogo com as teses de Locke e Rousseau sobre o tema.

Quanto ao historicismo, sabemos que este está bastante associado ao pensamento dialético. A dialética é uma das marcas mais profundas de autores como Hegel e Marx. Nesse sentido, o estudo sobre a dialética de Proudhon só viria a enriquecer os debates. Alguém poderia opinar que, uma vez que Proudhon não possui a característica da predição histórica (e mostramos que, talvez, isso não seja uma verdade tão absoluta), não haveria sentido em incluí-lo em discussões de caráter historicista. Acreditamos, entretanto, que os pontos divergentes entre a dialética de Proudhon e as outras dialéticas poderiam, em verdade, ampliar o espectro de reflexões e debates sobre o tema, ainda que Proudhon não faça parte da mesma escola de pensamento.

O que não parece correto fazer é, por exemplo, tomar uma pequena parte de Proudhon como se representasse o seu todo, ou retirar de Proudhon apenas elementos que possam vir ao encontro de nossas convicções, sejam de caráter acadêmico, sejam de caráter pessoal, e pretender que ele está de acordo com o que defendemos. Isto não é, e nunca será necessário.

Enfim, concluimos que a beleza e a riqueza do pensamento de Proudhon não se encontram encerradas em suas aproximações com a escola jusnaturalista, historicista ou

qualquer outra. O que há de mais fascinante e enriquecedor, em Proudhon, está em algum lugar para além da razão e da história...

BIBLIOGRAFIA

- BOBBIO, Norberto. O modelo jusnaturalista. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. Sociedade e estado na filosofia política moderna. São Paulo: Brasiliense, 1987. Pp. 11 – 95.
- GURVITCH, Georges. Proudhon. Lisboa: Edições 70, 1983.
- HOBBS, Thomas. Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- POPPER, Karl. A Miséria do Historicismo. São Paulo: EDUSP, 1980.
- PRICHARD, Alex. Justice, order and anarchy. The international political theory of Pierre-Joseph Proudhon. New York: Routledge, 2013.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. General idea of the revolution in the nineteenth century. New York: Haskell House, 1969.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. O que é a propriedade? Lisboa: Estampa, 1975.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria. Tomo I. São Paulo: Ícone, 2003.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria. Tomo II. São Paulo: Escala, s/d.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. The philosophy of progress. s/l: Left Liberty, 2009.
- REICHERT, William O. Natural Right in the Political Philosophy of Pierre-Joseph Proudhon. The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV, N°1 (Winter 1980). pp. 77-91.

ROSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

STRATHERN, Paul. *Locke (1632 – 1704) em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press: 1953.

Referências de Internet:

Site do Instituto Von Mises - <www.mises.org.br/Article.aspx?id=33> – acessado em 07/07/2013, às 15:45.

Site da *Cremation Society of New Hampshire*:

<<http://hosting-24836.tributes.com/show/William-O.-Reichert-89299790>>, acessado em 12/07/2013, às 23:50.