

AVATARES DO DEVIR FEDERALISTA: atualidade de P.-J. Proudhon¹

AVATARS OF THE FEDERALIST BECOMING: the actuality of P.-J. Proudhon

Paulo-Edgar Almeida Resende

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Resumo

Este artigo aborda a importância do pensamento de Pierre-Joseph Proudhon para as Relações Internacionais. Ao enfatizar que a dinâmica da federação está na diversidade e na autonomia das unidades federadas e articuladas de modo não burocrático, Proudhon estabelece o federalismo como ponto de chegada. Nesse sentido torna-se possível falar em um devir federalista para o qual a era constitucional deverá ceder seu lugar, caso se queira conferir alguma realidade à paz retórica dos Estados. Nos tempos presentes de fragilização das fronteiras territoriais, o pensamento federalista de Proudhon ganha particular atualidade por ter logrado pensar a federação em detrimento das identidades nacionais.

Palavras-chave: Relações Internacionais, devir federalista, mutualismo, Pierre-Joseph Proudhon.

Abstract

This article discusses the importance of Pierre-Joseph Proudhon for International Relations. It emphasizes that the dynamics of a federation are found in the diversity and autonomy of the federalized unit, and must be articulated in a non-bureaucratic sense; Proudhon establishes the federalism as an arrival point. It is possible to speak of a federalist becoming, to which the Constitutional Era must give place, this, if one wants to give some reality to the State's rhetoric of peace. In the present time of weakening territorial boundaries, Proudhon's federalist thought gains a particular actuality today for having achieved the ability to think in federation at the expense of the national identity.

Keywords: International Relations, federalist becoming, mutualism, Pierre-Joseph Proudhon.

¹ Palestra de abertura proferida no seminário *Proudhon entre nós*, realizado no Centro de Cultura Social de São Paulo entre os dias 12 de setembro e 24 de outubro de 2009, sob a coordenação de Nildo Avelino.

Ter um sistema, não tenho: repugna-me formalmente tal suposição. O sistema da humanidade só será conhecido no fim da humanidade... o que me interessa, é reconhecer-lhe o rumo.

P.-J. Proudhon, *Correspondance -Le Peuple*, 21/03/1849.

Introdução

Parto da filosofia clássica grega para falar de Proudhon, incorporando a noção de que nada é completamente novo para a compreensão do fluxo da história em seus percalços. Na antiguidade, foram dados passos importantes nessa direção, embora não se pudesse praticar a história no ritmo da modernidade. Com efeito, a história antiga transcorreu de modo lento em comparação com a aceleração moderna, o que, tendencialmente, induziu o observador de séculos anteriores a postular a *invisibilidade histórica* e concluir com a afirmação da *naturalidade dos acontecimentos*. Na estática de tal círculo vicioso, filho de escravo, escravo é, de nascença. A escravidão, a servidão, as desigualdades entre os homens foram naturalizadas em tal vertente da reflexão política. O imaginário predominante na antiguidade tendia a se expressar à margem do que Protágoras teria proclamado: *o homem é a medida de todas as coisas, do ser daquelas que existem e do não-ser daquelas que não existem*. Ganhará vitalidade no mundo moderno a antológica afirmação do sofista grego, bordão de discursos humanísticos e de libertação. A afirmação da historicidade da vida econômica, social e política aponta para o drama da história enquanto correlação de forças. As diferenças de interesses na sociedade são de problemático ajustamento, podendo se esticar até à incompatibilidade radical, antagônica. A proclamada unidade natural – dada a predisposição para a vida em sociedade do *zoonpolitikon*, do *homem animal político* de Aristóteles – foi desvelada na era moderna. A suposta unidade de objetivos entre os desiguais é problematizada. Caem os véus e se dá o desnudamento histórico: os homens nascem potencialmente iguais, tornam-se desiguais. E a política, em sua versão moderna, mostra-se de modo menos sublime ou de modo radicalmente contrário à hipótese dos arranjos de natureza, para legitimar desigualdades na origem. O *homo homini lupus* de Thomas Hobbes se torna de problemática superação pelo contrato social, em princípio à base *do do ut des*, simples idealização de suposta contrapartida dos que estão no andar de cima da pirâmide social, aos que estão no andar de baixo. A vida em sociedade, na leitura mais favorável, como *unificação*, que é *unidade precária*, fica sujeita a fazer-se, desfazer-se e a se refazer, repondo a desigualdade. A veleidade da *gemeinschaft* dos antigos cede ao pragmatismo da *gesellschaft* do

contratualismo liberal como limite da democracia possível, esgotando-se no reclamo de direitos civis e políticos, desgarrados de direitos socioeconômicos. Se não há pré-ordenação, se não vigoram arranjos de natureza, se a desigualdade entre os humanos não é fenômeno de natureza, a questão do poder tem de ser apreendida em sua realidade histórica. Nicolau Maquiavel, em *Príncipe* e nos *Discursos sobre a Segunda Década de Tito Lívio*, pensou a política como correlação de forças. Thomas Hobbes, em *Leviathan*, delinea o contratualismo, com a severa mediação do governante, o *homem artificial*. No plano literário e religioso, o jansenista francês Blaise Pascal, em *Pensamentos*, ao estudar as imperfeições e os vícios da natureza humana, chegou à conclusão de que filósofos gregos se propuseram definir a política como *fortificação da justiça*, mas, de fato, ela nada mais faz do que a *justificação da força*. No caso dos liberais, com o corretivo do contrato social.

A insuficiência da política

Palmilhando criticamente esta trilha, na contramão, Proudhon flagra o trânsito da política, repensa os princípios motores do poder, com base na propriedade. Com ele, na primeira metade do século 19, emerge a ideia socialista de insuficiência da política. O diálogo contemporâneo com a obra de Proudhon aponta, epistemologicamente, para a percepção de dobras e redobras da história mundial, que desqualificam futurologias e levantam dúvidas sobre a construção de cenários demasiado assertivos. Proudhon se distanciou da ebulição discursiva dos que davam excessiva legibilidade à história mundial, vertente dominante, *mainstream* da intelectualidade europeia do século 19, o século das grandes certezas, de conservadores e revolucionários, que vieram a ser desmentidas no século 20. Redige o *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria* (1872) antepondo-se, simultaneamente, ao individualismo econômico e ao socialismo de 1848. Antiliberal e anticomunista, é crítico dos economistas liberais ou manchesterianos e dos socialistas saint-simonianos e fourieristas, *A teoria da lei serial* foi o método de conhecimento, por ele adotado, para lidar com o terreno movediço da realidade plural em movimento. E quem diz movimento, diz série: a “teoria serial não é ciência, mas método; [...] acolhe todos os fatos e os nomeia sem temor de ser desmentida por nenhum; [...] bem diferente dos pretensos sistemas universais” (Proudhon, 2000, p.155).

Em uma correspondência a Gauttier condenou a prensa na formulação de projetos, sem tempo para captar o movimento da história:

[...] não se trata de imaginar, de combinar no nosso cérebro um sistema que se apresente em seguida; não é assim que se reforma o mundo. A sociedade não pode corrigir-se senão por ela própria...Este trabalho levará séculos a ser completado... Em toda reforma, há duas coisas distintas, que são muitas vezes confundidas:a transição e a perfeição ou conclusão (Proudhon, 1875, p. 324-325).

Em *Création de l'Ordre* rejeitou as leituras totalizantes:

Não há leis históricas universais, porque não há ciência universal. Portanto, perdem seu tempo e perseguem uma sombra ilusória os que, agarrando-se a generalidades imaginárias, agrupam os fatos, sem discernimento e sem método, e creem à força de seriações lógicas e de analogias, adquirir o dom de profetizar...não pode servir para formular nem a história dum século, nem a totalidade da história (Proudhon, 2000, p. 83).

Em *Justice, Conscience et Liberté* condenou protagonismos de ação revolucionária, com o objetivo de reforma social, com o argumento de que perigavam fazer apelo à força, ao árbitrio, ao vanguardismo: “O homem já não quer que o organizem, que o mecanizem; a sua tendência é para a desfatalização – passe o termo – por toda a parte em que sinta o peso dum fatalismo ou dum maquinismo. A função é da liberdade... tem como objetivo permitir ao homem variar à vontade as suas operações, e governar a sua existência” (Proudhon, s/d, p. 236).

Ao falar da atualidade de Proudhon, julgo adequado acompanhar desdobramentos do fluxo de suas reflexões em torno de temas cruciais, no contexto do século 19 em que viveu, e bem presentes na agenda contemporânea, como forma de avaliar a dimensão e o significado contemporâneo de sua obra. Ao invés de rebobinar sua volumosa bibliografia, nos moldes de meticulosa análise de busca superacadêmica da fonte, linha após linha, e entre linhas, vezo de fiéis discípulos, seleciono categorias, por ele formuladas, de modo polêmico e pioneiro, ao tratar do movimento da realidade econômica, política, social e cultural em seu tempo, e que se tornaram clássicas, portanto contemporâneas.

Sem a pretensão de divisar filiações, certamente em nenhum momento postuladas por ele próprio, nos moldes do bordão *magister dixit*, encontro em Proudhon a percepção acurada de avatares da vida em sociedade, do que conflui a formulação da categoria básica de sua reflexão, o *devir federalista*, que interessa de perto a quem se propõe pesquisar as relações internacionais diante da crescente porosidade das fronteiras nacionais.

As potencialidades da sociedade do trabalho

O movimento operário se afirmou no século 19 com o processo de desenvolvimento industrial, de forma a suscitar a problematização do contratualismo dos teóricos liberais. Os limites do pacto social na sociedade do capital são apontados por socialistas, através da afirmação da insuficiência da política até à sua inabilitação. Marx valorizou e buscou dialogar com Proudhon, tido por ele como “o mais ousado pensador do socialismo na França... *O que é a propriedade?* tem, para a economia política, a mesma importância que, para a política moderna, possui a obra de Sieyès, *O que é o Terceiro Estado*” (Marx, 1982, pp. 25-26).

Há um elo na análise do capitalismo em ambos, em que pese a diferenciação de enfoques. O modo de produção capitalista encontra em Marx a formulação de categorias, pelas quais, mesmo seus críticos, não dispensam o emprego. Mas onde Proudhon se afasta de Marx, e dele discorda sem titubeio, é em sua reflexão contrária ao apelo marxista à revolução e à *ditadura do proletariado*, secundado de perto por Mikhail Bakunin. Em 5 de maio de 1846, Marx envia carta a Proudhon, visando à troca de correspondência regular entre socialistas alemães, ingleses e franceses. Segundo Marx, “será um progresso do movimento social na sua expressão literária, com o fim de ultrapassar os limites da nacionalidade” (Marx, 1982, p. 199-200). Proudhon responde ao convite com reservas, esclarecedoras de sua postura de não ter projeto de sociedade. Opta por método, que o leve a detectar o movimento da história. Transcrevo *in extensis* sua peroração:

Em primeiro lugar, embora minhas ideias acerca de organização estejam constituídas, ao menos no que toca aos princípios, creio que é meu dever, e dever de todo socialista, ainda por algum tempo, a forma antiga ou dubitativa: numa palavra, faço profissão pública de antidogmatismo econômico quase absoluto. Se o senhor quiser, investiguemos juntos as leis da sociedade, o modo como elas se realizam, o progresso segundo o qual chegamos a descobri-las. Mas, por Deus! Depois de demolir todos os dogmatismos, a priori não sonhemos, de nossa parte, com a doutrinação do povo. Não caiamos na contradição do seu compatriota Martin Lutero, que, depois de liquidar a teologia católica, pôs-se logo, com grandes reforços de excomunhões e anátemas, a fundar uma teologia protestante. Há três séculos, a Alemanha só se ocupa em destruir o estuque Lutero; não esboçemos para o gênero humano mais um sacrifício por novos rebocos. Aplaudo sua ideia de confrontar todas as opiniões; estabeleçamos uma polêmica boa e leal. Ofereçamos ao mundo o exemplo da tolerância sábia e previdente; mas pelo fato de estarmos à frente do movimento, não nos tornemos

chefes de nova intolerância. Não nos coloquemos como apóstolos de nova religião, ainda que da lógica, da razão. Acolhamos, estimulemos todos os protestos, desencorajemos todas as exclusões, todos os misticismos. Não consideremos, jamais, uma questão esgotada. E, quando tivermos usado até o nosso último argumento, se for preciso, recomeçemos com eloquência e ironia. Com estas condições, entrarei com prazer em sua associação; sem elas, não... Talvez o senhor ainda conserve a opinião de que nenhuma reforma é hoje possível sem um *coup de main*, sem o que outrora se chamava revolução, e que é apenas uma agitação. Essa opinião, compartilhei dela por longo tempo... meus últimos estudos revisaram-na completamente... não precisamos disso para triunfar... esse pretense meio seria muito simplesmente apelo à força, ao arbítrio – logo uma contradição. Prefiro, pois, queimar a propriedade em fogo lento, ao invés de lhe dar nova força, fazendo com os proprietários uma noite de São Bartolomeu (Proudhon, 1875, pp. 198-200).

Em a *Miséria da Filosofia*, Marx destronará Proudhon de onde o alçara anteriormente:

Em contraste com *O que é a propriedade?*, na *Filosofia da Miséria*, todos os defeitos do estilo proudhoniano ressaltam particularmente. O tom charlatanesco, fanfarrão e vaidoso, e, especialmente, o leilão que faz de uma pretensa “ciência”, a bazófia com que a apresenta – tudo isso assombra. O entusiasmo sincero que anima a sua primeira obra é aqui, em inúmeras passagens, substituído sistematicamente pelo ardor febril da declamação. A revolução de fevereiro foi uma surpresa desagradável para Proudhon, já que, ele, poucas semanas antes, demonstrara irrefutavelmente que a era das revoluções passara para sempre (Marx, 1982, p. 222).

Desdobramentos posteriores da vertente marxista confirmarão a natureza da revolução proposta, contra o que os anarquistas se antepuseram. Emblematicamente, Lênin, em *O que fazer*, dá vezo à interpretação de que postule o deslocamento da consciência revolucionária da fábrica para o partido, ao afirmar alocações distintas da luta econômica reivindicacionista dos operários, da luta política dos revolucionários profissionais do partido:

[...] a organização de um partido social-democrata revolucionário deve necessariamente ser de outro gênero que a organização dos operários para a luta econômica.[...] círculos, associações profissionais dos operários e organizações são necessárias por toda a parte: é preciso que sejam os mais numerosos e que suas funções sejam as mais variadas possíveis; mas é absurdo e prejudicial confundi-los com a organização dos revolucionários, eliminar a linha de demarcação que existe entre eles, extinguir na massa

o sentimento já incrivelmente amortecido de que, para servir em um movimento de massas, são necessários homens que se consagram especial e inteiramente à atividade social-democrata, e que, paciente e obstinadamente, criem sua educação como revolucionários profissionais (Lenin, 1978, pp. 97, 109-110).

Rosa Luxemburgo, em a *Revolução Russa*, advertiu os *bolcheviques* de que eles tinham o dever de substituir a democracia burguesa pela democracia socialista e não suprimir qualquer democracia. Para ela a democracia socialista não começa depois de alcançada a terra prometida, depois da criação da infraestrutura da economia socialista...não é um presente de Natal pronto para ser dado ao povo gentil, que soube apoiar fielmente o grupo de ditadores socialistas. E virá Stalin, no final da linha. O partido único será tomado pela *terceira classe*, os burocratas do partido, de que fala o iugoslavo Milovan Djilas (1958).

Em questão o contratualismo

A Revolução Francesa proclamou o advento da igualdade, da liberdade, mas segundo Proudhon, sob o manto dos formalismos de participação. Deixa como legado a autoridade: não consolidou a sociedade, antes se esmerou no seu governo. A potencialidade do movimento revolucionário esterilizou-se nas constituições políticas. Foi tão só uma revolução política, com reposição da autoridade em outros termos: “a República se serviu dos mesmos princípios contra os quais combatera, e sofreu a influência de todos os preconceitos que tivera intenção de banir. Fala-se com um entusiasmo irrefletido da gloriosa Revolução Francesa, da regeneração de 1789, das grandes reformas operadas, da modificação das instituições: mentiral mentiral!” (Proudhon, 1997, p. 27).

O regime estabelecido nivela politicamente os indivíduos pelo sufrágio universal e esgota a mudança neste nível, deixando intactas a não reciprocidade social, as assimetrias sociais. O povo sobe um furo na ordem política. A burguesia parece descer na mesma proporção, mas o que ela perde de um lado recupera em dobro do outro: permanecem as garantias relacionadas com a inferioridade do trabalho em relação ao capital.

Mas, se 1789 não foi uma revolução, ao ser alcançado o sufrágio universal, a venda monárquica cai dos olhos do povo, desenvolve-se sua consciência, e ele se percebe envolto numa grande contradição: participa da soberania política e está subjugado economicamente.

Regime governamental versus regime econômico: da revolução política à revolução social

O que Proudhon postula é outra revolução, capaz de gerar regime econômico que será o contrário do regime governamental. Porém, não se trata, para o revolucionário, de imaginar ou de combinar no cérebro autarcizado um sistema que se implanta em seguida. Não é com sistemas fechados de ideias ou com projetos prontos doados por vanguardas iluminadas que falam em nome do povo. Após seguidos insucessos na vida política, duas correntes de opinião passaram a circular entre os trabalhadores: o sistema comunista governamental e o sistema mutualista que ele propõe.

Para Proudhon, a comunidade uniformizada do comunismo estatal é concebida sob a influência direta do próprio preconceito da propriedade. Os participantes da comunidade nada têm de seu, mas a comunidade é proprietária não só dos bens, mas também das pessoas, das vontades. A vida, o talento, as faculdades dos cidadãos são propriedade do Estado e se colocam, unilateralmente, a serviço do interesse geral, estabelecido de cima para baixo, de modo transcendente. O movimento operário é subordinado a desígnios superiormente fixados pela vanguarda social, convertida em burocracia opressora, que restabelece a autoridade e restringe a liberdade. Tal comunismo confunde nivelamento com igualdade. Temos de um lado o desenvolvimento capitalista à base da concentração da propriedade. De outro, o comunismo estatal, que postula a extensão da propriedade. Não se trata, no entanto, nem de purificar o capitalismo, nem tampouco de se deixar seduzir pela profílexia do Estado. O trabalho será a referência básica da reversão: o trabalho explica a formação da riqueza e a existência da sociedade, cujos participantes estão associados na produção, antes mesmo de o estarem através de convenções. Antes de legislar, administrar, a sociedade trabalha, produz. A pessoa isolada não pode prover senão pequena parte de suas próprias necessidades. Seu poder reside na sociedade enquanto combinação inteligente de esforço coletivo. A sociedade se constitui, então, pela solidariedade econômica de todos seus participantes, e será, fundamentalmente, na análise de sua economia que se desvelará seu significado.

O fato é que, seja no regime de propriedade, seja no sistema estatal comunista, o coletivo é construído de modo transcendente, contrariamente à espontaneidade da força coletiva dos participantes de determinada comunidade. Reunidos de modo ativo pelo trabalho, no momento em que as condições objetivas lhes permitem ter autoimagem positiva, sem as vendagens tradicionais que lhes foram postas pelos proprietários e pelas autoridades, são capazes de

se organizar, assumindo a iniciativa da ordem, sem necessidade de delegá-la a instâncias superiores. Com algum exagero na qualificação dos governos, pelo volume de adjetivações, Proudhon esgota o dicionário político:

Ser governado é ser averiguado, inspecionado, espionado, dirigido, legiferado, regulamentado, confinado, catequizado, exortado, controlado, estimado, apreciado, censurado, comandado por seres que não têm nem o título, nem a ciência, nem a virtude... Ser governado é ser, a cada operação, a cada transação, a cada movimento, anotado, registrado, recenseado, tarifado, timbrado, medido, cotado, cotizado, patenteado, licenciado, autorizado, apostilado, admoestado, impedido, reformado, endireitado, corrigido. É ser, sob pretexto de utilidade pública e em nome do interesse geral, taxado, exercido, racionado, explorado, monopolizado, chantageado, pressionado, mistificado, roubado; em seguida, à menor resistência, à primeira palavra de queixa, reprimido, multado, vilipendiado, vexado, caçado, brutalizado, abatido, desarmado, garroteado, aprisionado, fuzilado, metralhado, julgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traído e, como se não bastasse, satirizado, ridicularizado, ultrajado, desonrado. Eis o governo, eis sua justiça, eis sua moral! E dizer que existe entre nós democratas que pretendem que o governo contenha o bem; socialistas que desejam, em nome da liberdade, da igualdade e da fraternidade, essa ignomínia; proletários que colocam sua candidatura à presidência da república! Hipocrisia!...(Proudhon, 1979, p. 248).

Em sua fase mais radical, logo após 1848, Proudhon nega a política como forma necessária de desatrelamento da força social dos limites que a anulam. A força coletiva do trabalho é, em consequência, algo concreto enquanto força de um grupo de homens no trabalho. A retomada do poder social imanente, de modo descentralizado, realiza, em alto grau, a liberdade dos produtores no sentido do que chamamos hoje de autogestão, em anteposição à heterogestão.

Mutualismo e Federalismo

Para Proudhon, seja no regime de propriedade, seja no sistema comunista estatal, o coletivo é construído de modo transcendente. Sem as vendas tradicionais, postas pelos proprietários e pelas autoridades divisa-se um tempo novo em que os operários sejam capazes de se organizar espontaneamente sem delegá-la. O trabalho enquanto força social e econômica, pela mutualidade, mostra-se capaz, tendencialmente, da *democracia industrial*: “há mutualidade, quando numa indústria todos os trabalhadores, em vez de trabalharem para um empresário, que lhes paga e guarda o seu produto, resolvem a trabalhar uns

para os outros e concorrem assim para um produto comum de que repartem o lucro” (Proudhon, s/d, p. 69). Após descrever as virtudes do poder político como forma de deliberação social, Proudhon recupera a política e a redefine. Divisa o fluxo velado e mantido em reserva durante séculos do mutualismo autogestionário em nível econômico e o federalismo descentralizador no nível político.

A federação é um ponto de chegada. A dinâmica da federação está na diversidade e na autonomia das unidades federadas, articuladas de modo não burocrático. A autoridade federal carece de poder público no sentido clássico, embora seja chamada ao exercício de determinadas funções de serviço. Quem diz liberdade, quem diz república, socialismo, diz, para Proudhon, federação. A era constitucional é chamada a ceder lugar à era federativa, cujo princípio é oposto ao de compactação dos povos, dos grupos, dos indivíduos:

Era necessário domesticar, fixar as multidões errantes, indisciplinadas e grosseiras; formar um grupo de cidades isoladas e hostis: fundar pouco a pouco, com autoridade, um direito comum e colocar, sob a forma de decretos imperiais, as leis gerais da humanidade. A Federação não podia ter esta missão educativa... Porque ela é liberdade; porque exclui a ideia de constrangimento. Todo Estado é por natureza anexionista (Proudhon, 1996, pp. 108-109).

Tudo bem, diz Proudhon, os primeiros a levantar a questão social não foram operários, e há contribuições importantes de filósofos. Mas 1848 traz um fato novo. O povo adquire consciência mais desenvolvida de suas potencialidades. Após muitas lutas, com a aquisição dos direitos políticos, a categoria de federação desvelou a história mundial na perspectiva de emergência de solidariedades por novas vias. A crescente intersecção de traços *para fora/ para dentro* na cartografia mundial, a sinuosidade de interesses, aspirações, lealdades suscitaram importantes realinhamentos teóricos no século 19, em proporção significativa presentes nas obras de Proudhon, em franca superação dos positivismo de direita e de esquerda de seu tempo, recheados de certezas, seja pelo protagonismo da razão de Estado, seja pelo protagonismo da razão do Partido.

Conclusão: mestiçagens

Nas obras de Proudhon descortinaram-se alternativas antidisciplinares, anticontroles, em direção à mobilidade, à diversidade. A polarização centro-

periferia, se não acaba no presente, gradualmente atenua-se. Caberia admitir a fragilidade crescente de um modelo arquitetônico de mundo, que pressupõe a rígida divisão internacional do trabalho, e fronteiras ideológicas de mundo bipolar, que mal acompanha hoje os movimentos do capital de um lado e os movimentos sociais de outro. Processos de desterritorializações postulam o redesenho cartográfico, com a mistura de lugares, com novas confluências. Novos caminhos transpondo fronteiras conduzem a encruzilhadas.

É adequado falar da mestiçagem de corpos, mas, sobretudo, da mestiçagem de representações, de códigos, de práticas, de gostos, de crenças. A criatividade local, regional passa por aí, e se afirma não como entrave, mas diferencial, valorizada pela inserção positiva na realidade mais ampla.

A obra de Proudhon ganha atualidade pela fragilização de um mundo de fronteiras nacionais. A formulação da categoria de soberania por Jean Bodin, no século 16, encontrou sua primeira problematização em John Locke, no século 17, ao levantar a oportunidade do quarto poder federativo. No século 19, Marx se antepõe ao envolvimento dos movimentos sociais com causas nacionais: “operários de todo o mundo, uni-vos!”. Proudhon desvela a natureza das fronteiras nacionais, como vocação ao confronto bélico, o que a história concreta confirmou: guerras napoleônicas, guerra franco-prussiana, as duas guerras mundiais; o século 20 será federativo ou virá o caos. E veio!

Emblematicamente, no contexto mais recente, a União Europeia evitou a Constituição, mas a aprovação do Tratado de Lisboa estabelece nova institucionalidade para os países da região. Vale dizer, Proudhon desenvolve sua argumentação federalista, com fundamentação na observação do fluxo da realidade europeia de forma primorosa, em cuja complexidade soube detectar a exacerbação dos nacionalismos como canto-de-cisne da afirmação de soberanias. Em que pesasse em seu tempo a hibernação do direito internacional, perante as acidentadas relações internacionais, pensou a federação, e não acreditou nas identidades nacionais. Sem bandeira, sem programa pronto, não conclui; hesitou, porque a história estava em aberto, em contexto de legibilidades em contrário, à direita liberal e à esquerda marxista. Tese, sim. Antítese sim. Mas Proudhon não teve a pretensão da Síntese.

Recebido em 31/12/2009. Aprovado em 15/03/2012.

Referências

- DJILAS, Milovan. **A nova classe: uma análise do sistema comunista**. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- LENIN, Vladimir I. **Lenin** – Política. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org. Florestan Fernandes São Paulo: Ática, 1978.
- LUXEMBURGO, Rosa. **La Révolution Russe**. Paris: Maspero, 1969.
- MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. Resposta à ‘Filosofia da Miséria’ do Sr. Proudhon. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982.
- PROUDHON, Pierre.-Joseph. **Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère**. Paris: Librairie International, 1872.
- _____. **Correspondance**. Tome I. Paris: Librairie International, 1875.
- _____. **Correspondance**. Tome XVII. Paris: Librairie International, 1875.
- _____. **Idée générale de la révolution au XIXe siècle**. Antony: Édition de la Fédération Anarchiste, 1979.
- _____. **Do Princípio Federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução**. Trad. Francisco Trindade. Lisboa: Colibri, 1996.
- _____. **O que é a propriedade?** Trad. Marília Caeiro. 3ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- _____. **De la création de l'ordre dans l'humanité**. Tome I. Antony: éditions Tops/H. Trinquier, 2000.
- _____. **De la création de l'ordre dans l'humanité**. Tome II. Antony: éditions Tops/H. Trinquier, 2000.
- _____. Justice, Conscience et Liberté. In: **A Nova Sociedade**. Porto: Rés Editora, s/d.