

A miséria ou o antifilosófico em Proudhon. (ou A miséria e o sistema de segurança em Proudhon)¹

Edson lopes.

Proudhon destaca a miséria como um fenômeno surpreendente na civilização. Surpreendente porque atestado pela experiência, e pouco compreendido pelos teóricos apesar de estudado laboriosamente e detalhadamente em suas causas e efeitos. O pauperismo, a pobreza e a vida do pobre foi e é longamente medido e submetido à “análise lógica, histórica, física e moral” (Proudhon: 2003, tomo I, p. 326). Portanto, trata-se de um fenômeno que a teoria da economia política empenhou-se a conhecer tanto pelo âmbito da fisiologia, quanto pela terapêutica. Mas este empenho, segundo Proudhon, legou ao fenômeno da miséria a categoria das coisas que não se consegue compreender, a categoria de um impenetrável que apesar de sua concretude histórica, não cessa de recrudescer. Ora, como impenetrável a miséria não é senão um *antifilosófico* e como tal, não é mais do que um fantasma, uma concepção de espírito sem realidade objetiva. Concepção de espírito que percorre, no século XVIII e XIX, a identificação entre as leis da natureza e as leis da razão onde o campo de exploração da filosofia estaria determinado.

Proudhon enfatiza que gostaria de realizar uma história natural e materialista da economia em uma época em que não se tinha mais do que hipóteses ao invés de instrumentos para compreender a psicologia das sociedades e a marcha dos Estados. A *Filosofia da Miséria* (2003) em seu método e forma se contrapõe à concepção de espírito em torno da impenetrável miséria. Ao leitor, Proudhon se dirige como metade de sua obra ao qual quer provocar uma perspectiva ‘outra’, tornando-o distinto em dignidade e insurreto no pensamento.

A academia em sua época colocava a questão: quais são as causas da miséria? Para Proudhon ninguém respondeu a esta questão; senão tratando da insuficiência da renda e através do problema da desigualdade de fortuna. Este esquema fez se reproduzir sem cessar os programas acadêmicos do século XIX. Proudhon em *La Royauté Du Peuple Souverain* (1848), diria que o século XIX só tinha olhos para a igualdade e para

¹ Edson Lopes é mestre em Ciências Sociais pelo PEPGCS da PUC-SP. Texto apresentado no Congresso Internacional da Associação de Estudos Brasileiros na sessão: Anarquistas e anarquismos no Brasil: Histórias, atualidades e releituras e no Seminário Proudhon Entre Nós realizado pelo Centro de Cultura Social.

reformas, condição de um entusiasmo pouco refletido em torno da Revolução Francesa, das grandes reformas que foram operadas desde 1789 e da mudança operada nas instituições. Proudhon pergunta-se, mas o que é a igualdade? Não se trata de outra coisa senão a igualdade política e civil; e nem a constituição de 1790, nem a de 1793, nem a constituição outorgada, nem a aprovada definem a igualdade ante a lei. Todas supõem uma desigualdade das fortunas e das categorias ao lado da qual é impossível encontrar sombras de uma igualdade de direitos. Mas, como o povo, procurando a liberdade e a igualdade retoma o privilégio e na servidão? Proudhon responde: pela imitação do antigo regime. A nobreza e o clero contribuía ao Estado na forma de doação voluntária e suas propriedades foram indescritíveis enquanto o povo oprimido em suas tarefas era implacavelmente perseguido pelos reis, quiçá também pelos clérigos seus senhores. Mas o povo quis que o estatuto de proprietário fosse o mesmo para todos, para que todos pudessem desfrutar e dispor livremente de seus bens, rendas, frutos do trabalho e indústria. O povo não inventou a propriedade, mas uma vez que esta não existia na mesma forma que para os clérigos e nobres, decretou a uniformidade da lei. As formas amargas da propriedade, a corvéia, a mão morta, a exclusão de alguns postos de trabalho desapareceram, e embora o modo de uso tivesse sido alterado, para Proudhon, a fundação continuou a mesma. Este foi o ruído da Revolução, que Proudhon, detem-se a chamar de progresso à medida que constitui a extensão ou modificação da idéia da soberania, do governo sob a soberania; mesmo sob a democracia o princípio continua o mesmo, diferenciando-se o número de vontades. Este progresso foi povoado por ruídos de uma sociedade que quer ter vontade, fazer leis e ter direito à propriedade, à unidade e nacionalidade. A que Proudhon chamou de fantasia romanesca.

“Desde a instituição do sufrágio universal, a Democracia — considerando que o seu reinado tinha chegado, que o seu governo tinha prestado as suas provas, que não havia mais a discutir senão a escolha dos homens, que ela era a fórmula suprema da ordem — quis constituir-se por sua vez em partido do *status quo*. (...) Mas que fazer quando nos chamamos Democracia, representamos a Revolução e chegamos ao imobilismo? A democracia pensou que a sua missão era reparar as antigas injustiças, ressuscitar nações amortalhadas, em uma palavra, refazer a história! É o que ela exprime pela palavra NACIONALIDADE escrita à cabeça de seu novo programa (...).E como a Nacionalidade, tal como a compreende e a interpreta a democracia, tem

por corolário a *Unidade*, ela pôs um selo à sua abjuração, declarando-se definitivamente poder absoluto, indivisível e imutável.” (Proudhon: 2001, p.39)

Portanto, o que se deve estudar na academia senão o princípio da igualdade — por consequência, o princípio da nacionalidade e da imutabilidade — seus meios, obstáculos, teorias, métodos, seu adiamento, a causa das iniquidades sociais? Segundo Proudhon, isso imprimiu temas, variações, movimentos que levaram a academia a uma crítica do sistema de instrução pretendendo refazer aí a igualdade entre lucros e salários, em que o problema da organização do trabalho se colocará no fundo de um sistema de ensino — ensino que será também o da identidade nacional.

Segundo Proudhon, isto levou a academia a acionar um exame crítico tanto da teoria do seguro (solidariedade comercial) quanto o exame crítico do sistema de instrução e educação em relação ao bem-estar e à moralidade das classes pobres. Outra variação que a academia propõe, segundo Proudhon, é sobre a influência que os progressos e o gosto pelo bem-estar exercem sobre a moralidade de um povo. Se trata no XIX de uma questão banalizada que vai colocar o luxo — ou o progresso — como princípio de conduta legítimo, como todas aquelas invocadas outrora pela religião e pela filosofia. Em *Filosofia da Miséria*, Proudhon relata que estamos diante de uma sociedade que não quer mais ser pobre, que para obter a riqueza suporta afrontas e se torna cúmplice de fraquezas. Portanto ele a analisa como sintoma de um novo período de nossa civilização.

Esta variação do problema da miséria posta pela academia seguiu-se de uma bela ocasião que se colocou para os moralistas. Como questão de moralidade, o luxo torna-se então o princípio de conduta — mesmo para todas as lutas emancipadoras —, “de uma sociedade que não quer mais ser pobre” (Proudhon: 2003, tomo II, p.41) e que a cada avanço obriga a reinterpretação dos próprios fundamentos do direito. No século XIX o que a academia chamou de estudo do progresso da justiça criminal, moldou-se pela convicção do abrandamento progressivo das formas de inquérito criminal e na penalidade. Acreditava-se que o princípio das instituições repressivas caminhava para o inverso de todos que constituem o bem-estar da sociedade. E Proudhon completa: que inversão das idéias! O castigo e o sistema de justiça alimentam-se da longa determinação da idéia de Deus². O que seria da propriedade sem as garantias para

² Em *Guerra e Paz*, Proudhon afirma que a guerra existe entre os povos como existe em toda a natureza e dentro do coração dos homens; como um orgasmo da vida universal que agita o caos e se constitui como prelúdio de toda criação. É à guerra que a mitologia empresta seus mitos mais brilhantes e seus dogmas

defendê-la? Sem a propriedade o que seria da família? Mas a Academia fala também: é preciso retrair as diversas fases da organização da família e assim organizar as condições de existência da família num estado de igualdade, de bem-estar, de ordem pública. Portanto, para academia do XIX é preciso estudar cada momento da punição como progresso da justiça criminal paralelo ao progresso em liberdade e em riqueza. Esse demonstrava ser o progresso da organização familiar, “num estado de igualdade das fortunas, de associação voluntária livre, de solidariedade universal, de bem-estar material e de luxo, de ordem pública sem prisões, tribunais, polícia ou carrascos” (Id: p.42) Em contigüidade, o governo se constitui sempre como solução prática para estas propostas postas pela academia; governo como fonte e como ponto para uma vida além da vida. Proudhon diria: “Não fui eu quem pus as condições de meu trabalho, foi a academia das ciências morais e políticas”.(Id: p.43)

Proudhon interpela os economistas Laménais, Buret, Chevalier, Malthus, etc, todos estudiosos da miséria das classes trabalhadoras francesas e inglesas pelo ponto de vista filosófico, que pretende substituir a revelação — a concepção de espírito — pelo princípio inteligível. E o princípio, para Proudhon, é a alma da história. Toda coisa tem sua idéia, portanto seu princípio é sua lei. Todo fato é adequado a uma idéia. Nada se produz no universo que não seja a expressão de uma idéia. São as idéias que agitam o caos e que o fecundam. Em *Guerra e Paz* explica que as idéias solapam a humanidade através das revoluções e das catástrofes. Como a guerra, por exemplo não teria sua razão superior, sua idéia, seu princípio, tal como o trabalho e a liberdade? Os princípios são a alma da história. Os princípios formam a vida dos povos e implicam as formas e a moralidade das constituições, presidem ao movimento dos Estados, à morte e à

mais profundos. O povo guerreiro é ao mesmo tempo povo religioso e teológico. Para Proudhon, a guerra e a religião, entre as raças nobres, se dão as mãos. Ele enumera uma série de deuses com características combatentes, como: Odin, Thor, Apolo, Hércules, Marte, Palas, Diana. O próprio Jéovah segundo a bíblia é um homem de guerra ou é citado também como deus das armas, em que a glória enche o céu e a terra. E por longo tempo, o próprio cristianismo aprimorou a idéia da guerra e da conquista messiânica de Augusto à aliança com o príncipe Paladino. Não fosse a idéia de guerra a religião não faria sentido. Jó pronuncia: *Militia est via hominis super terram* (a vida do homem é um combate). “Tudo que as tradições, a simbologia dos povos, a especulação metafísica e as fábulas épicas dos poetas nos ensinam sobre esse terrível sujeito, é que a humanidade é dividida nela mesma; que nela e na natureza o Bem e o Mal, são duas forças inimigas, estão em luta; isto é, em uma palavra, que até a consumação final, a guerra é a condição de toda criatura” (Proudhon: 1998: p.38)

Proudhon afirma também que a imolação do inimigo caracterizou a ação de graça após a vitória. Cita que entre povos árabes ou celtas, por exemplo, o hino a deus não é outra coisa que um canto de guerra. Assim, compara que Abraão substituiu ao sacrifício do homem, o sacrifício do animal, tal como Melchisédech substituiu este pelo pão e vinho. Tendo a eucaristia a marca destas substituições e da própria antropofagia. No que Proudhon é capaz de afirmar: “Suprima o culto com seu dogma? Suprima o sacerdote? Suprima-se também, assim, o crime e o suplício, o código penal, a prisão, os tribunais, os juizes. Porque vosso sistema penitenciário e todo seu aparato não é mais que um desmembramento da função sacerdotal, uma transformação do culto guerreiro”. (Id: p. 39)

ressurreição das sociedades. Proudhon, portanto, busca aos princípios e com isso a determinação, relação, condicionalidade, experiência, o fato adequado à idéia e à expressão de uma idéia. E a forma pela qual analisa é partindo do problema: em que consiste essa relação? Assim, Proudhon se interessa pelas formas de nossa razão — quiçá atos de fé — que vestem as concepções com aura de fatalidade de modo que as disposições e motivações apareçam singularmente realistas³.

“A miséria é o último fantasma que a filosofia deve eliminar da razão, se quiser expulsá-la da sociedade. Mas o que é um fantasma? Como seria possível agarrá-lo, explicá-lo, defender-se dele? Como falar das causas, da essência do desenvolvimento, dos acidentes, dos modos de um fantasma?” (Proudhon: 2003, tomo II, p.327)

Proudhon em sua obra aborda a importância de se empreender a crítica ao humanismo, à racionalidade que parte da hipótese da demonstração dos vínculos que une a civilização à natureza, ação e lei, pela qual o homem se assimila ao absoluto, restaura a religião pela deificação da humanidade. Ocorre com a religião como com o governo, de modo que a mais perfeita requer sua negação. Proudhon inicia sua *Filosofia da Miséria* problematizando a verdade humanista que admite a hipótese do absoluto. Mas, por que Proudhon inicia com essa hipótese? Porque está tentando entender como e em que ocasião se produz um ato de fé. Portanto pela hipótese de Deus pretende uma demonstração científica, empírica da idéia de Deus, demonstração jamais tentada.

“Na teologia, ao dogmatizar sobre a autoridade de seus mitos, na filosofia, ao especular por meio de suas categorias, Deus permaneceu no estado de concepção transcendental, isto é, inacessível à razão e a hipótese continua subsistindo sempre” (Proudhon: 2003, tomo I, p.32)

Mas, por que numa obra sobre a história materialista da economia que se constituirá também como história materialista do governo?

1) Porque a história das sociedades nada mais é que essa longa determinação da idéia de Deus e porque a nova filosofia rompendo a autoridade de Deus bem como a do

³ Podemos aproximar esta análise proudhoniana aos trabalhos de Foucault relativos à década de 1980 em torno das práticas e dos tipos de discursos que dizem a verdade sobre o sujeito; constituindo-os como objetos de saber tal como o louco, o delinquente, o trabalhador, etc. No curso ministrado no Collège de France de 1980, Foucault apresentaria uma novidade, o conceito de aleturgia, como forma de apreender e analisar a manifestação da verdade, o conjunto de processos possíveis verbais ou não pelo qual é posto algo como verdadeiro, em oposição ao falso, indecível, imprevisível e esquecível. Acionando a possibilidade de estudar o exercício de poder, pelo conteúdo aletúrgico.

homem faz tudo convergir para a hipótese teológica, ou seja, para a concepção de espírito. Portanto, o ateísmo filosófico é a última fase da filosofia servindo para a verificação científica de todos os dogmas demolidos. Assim, “a ciência tem direito de participar do governo e aquilo que fundamenta sua competência como conselho, justifica sua intervenção como soberana” (Id: p. 34). Pelo sufrágio a ciência também é aceita como divina.

2) Proudhon usa a hipótese de Deus para mostrar o vínculo que une a civilização à natureza. Quando o homem se assimila ao absoluto implica também a identidade das leis da natureza e das leis da razão, perecendo a indústria da operação criadora. E Proudhon vê nisso a unidade de ação e lei; assim o que a humanidade faz pela reflexão é a mesma coisa que a humanidade primitiva fazia por instinto e que a natureza cumpre por necessidade.

“Assim, o campo de exploração da filosofia se encontra determinado: a tradição é o ponto de partida de toda especulação sobre o futuro; a utopia está descartada para sempre; o estudo do eu, transportado da consciência individual às manifestações da vontade social, adquire o caráter de objetividade do qual havia sido privado até então; e a história tornando-se psicologia, a teologia tornando-se antropologia e as ciências naturais tornando-se metafísica, a teoria da razão se deduz não mais da vacuidade do intelecto, mas das inumeráveis formas de uma natureza ampla e diretamente observável” (Id: p. 35)

3) Para demonstrar sua boa vontade para essa multidão de seitas de que a opinião não compartilha: a) teístas que pela causa de Deus estriam prontos para sacar a espada até a destruição do último ateu; b) ateus como Lamennais, Quinet, Leroux, com suas democracias da religião; c) espiritualistas com seus direitos do espírito; d) sensualistas e naturalistas para quem o dogma divino é signo da opressão e o princípio da escravização das paixões; e) ecléticos, céticos e livres editores, que não filosofam coligados com aprovação e privilégios contra quem pense, crie ou afirme sem permissão deles; f) conservadores, retrógrados, egoístas e hipócritas, que pregam o amor de Deus por ódio ao próximo “acusando desde o dilúvio a liberdade pelas desgraças do mundo e calunianado a razão pelo sentimento de sua tolice.” (Id: p. 36)

4) Para justificar seu estilo materialista e método — pela observação da experiência — obrigado a tolerar a sinomínia de todos os termos, o rigor da dialética que exige que se supusesse nada mais nada menos que essa incógnita que se chama Deus. “Estamos cheios de divindade, *Jovis omnia plena* (cheios de todas as coisas de júpter);

nossos monumentos, nossas tradições, nossas leis, nossas idéias, nossa língua e nossa ciência, tudo está infectado dessa indelével superstição, fora da qual não nos é dado sequer pensarmos.” (Id: p. 37)

5) porque justifica a publicação dessas memórias que parte da hipótese de um agente incubo que pressiona a sociedade e lhe dá visões.

E partindo dessa admissão e problematização desse ato de fé, como nos livrar da sua fascinação? Proudhon inaugura este empreendimento pelo que chama de desenvolvimento da história da sociedade em seus estabelecimentos econômicos e em seus pensamentos especulativos. Portanto, partindo da oposição radical de duas naturezas, ou seja, partindo da filosofia como um ateísmo prático que reconhece que a contradição insolúvel que atinge a humanidade em suas idéias, em suas manifestações e em suas tendências, indicam uma relação secreta com o infinito, “relação cuja determinação exprimiria de uma só vez o sentido do universo e a razão de nossa existência” (Proudhon: 2003, tomo I, p. 388), não podendo qualquer combinação política eximí-la; ao contrário, o movimento político resultando da tendência inelutável e da mútua reação de princípios contrários. Em *Do Princípio Federativo*, afirma que a ordem política repousa fundamentalmente em dois princípios contrários, a autoridade e a liberdade; o primeiro tendo como corolário a fé que obedece e o segundo a liberdade de pensamento. Liberdade e autoridade são tão antigas como a raça humana, nascendo conosco e perpetuando-se em cada um de nós. São idéias opostas uma à outra e condenadas a viver em luta ou a desaparecer juntas. Para Proudhon, as mesmas causas orgânicas e anímicas que criam entre nós a contradição, impelem à eternidade do antagonismo, que se desenvolve em razão do conhecimento, dos talentos, dos interesses, do amor próprio, das paixões e conflitos.

Proudhon se dirige em *Filosofia da Miséria* ao leitor e pede que veja esse turbilhão que se chama sociedade e quer fazer com que esse leitor toque com seus dedos as molas ocultas que movem a sociedade e as formas governamentais. Para isso diz ao leitor que se posicione em um estado de pura inteligência, silenciosa e contemplativa.

Proudhon quer que seu leitor reconheça a contradição insolúvel, apresenta-se como um apologista da força e como tal, reconhece que a força é uma faculdade e como todas as outras faculdades, gera um direito, um edifício social. Proudhon pretende reabilitar um direito vergonhosamente desconhecido pelos juristas, sem o qual o direito político, o direito civil, ou qualquer outro, não existiria, não teria uma sólida e

verdadeira base: o direito da força. Pretende analisá-lo como um direito real, sagrado, respeitável e criador do edifício social.

Assim, refere-se à sua homenagem ao espírito guerreiro. A obra *Guerra e Paz*, em dois tomos, é apresentada como o comentário de um velho mito retirado de *Aprendiz de Diis et Heroibus Poeticis*. Por ela, pretende restabelecer à guerra, seu antigo prestígio, demonstrando que a guerra é essencialmente justiceira, sem pretender transformar os tribunais em conselhos de guerra.

Quando Proudhon inaugura o empreendimento pelo antifilosófico pelo que chama desenvolvimento da história da sociedade em seus estabelecimentos econômicos e em seus pensamentos especulativos, entende-se um movimento pela perspectiva de responder: O que consagra uma força? O que consagra um ato de fé? Como o poder funda a verdade pela qual o direito estabelece sua justiça? E que entorpece uma história que, segundo demonstrará, marcha, na realidade, contrariamente a uma época de pacificação indefinida.

Segundo Proudhon a longa determinação de uma idéia está no jogo de todos os discursos. O discurso é também uma dimensão teatral, é apresentado a um público e sujeito à interpretação, ou seja, este ato é posto em cena, é lingüístico e lidamos com a linguagem como coisa viva e verdadeira ao sujeito da linguagem, habitada por uma *'puissance d'agir'*, que é sua ação.

Derrida, em *Do Direito à Justiça*, apresentado em um colóquio americano em 1989, afirma que muitas vezes recomendou cuidados em relação aos riscos da palavra força, no caso, referia-se aos riscos de se atribuir à palavra, um conceito obscuro, substancialista e, principalmente que o aproximasse à uma autoridade concedida à força violenta e arbitrária. Em sua abordagem, quando fala de força, remete-se à diferença da força, ou à relação entre a força e a forma, entre a força e a significação, portanto, neste sentido, trata da força performativa.

A relação entre a força e a significação pode fortificar os corpos ou também ameaçar suas existências, produz-se na linguagem e é um coisa viva, de realidade incontestável. Com isso não abordamos a existência de uma idéia a partir do lugar de uma formulação, mas abordamos a ação mesma da linguagem. A linguagem sendo a própria representação da força-significação (ação). Nós fazemos as coisas com a linguagem, nós produzimos efeitos com a linguagem, mas a linguagem é também aquilo que nós fazemos. A linguagem é o nome de nossa atividade, é o nome da ação que nós

executamos e que efetuamos, o ato e suas conseqüências⁴. A linguagem é propriamente um ato, um ato de discurso que não somente anuncia o ato que virá, mas que inaugura uma temporalidade entre os corpos, uma atitude corporal que rompe a oposição entre os corpos e o espírito, entre a matéria e a linguagem. É desta maneira que Proudhon interpela as formas de nossa razão. Portanto, concluímos que quando Proudhon estuda os princípios, estuda a linguagem, que é o nome daquilo que fazemos.

Assim, a justiça — no sentido do direito — não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade. O que Proudhon está demonstrando, sobretudo em *Guerra e Paz*, é uma fenomenologia que perscruta a consciência, a observação íntima, por exemplo, a inteligência da justiça, da religião, da economia, etc. É a idéia, o pensamento. Para isso, demonstra que não é o alfabeto ou a língua que dão sentido à linguagem, ao verbo humano. É o pensamento que atribui sentido aos procedimentos da palavra e da escritura. É assim que Proudhon coloca a guerra como um ato de nossa vida interna. Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa da linguagem e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia garantir nem contradizer ou invalidar.

Toda a contradição insolúvel, em sua mútua reação, toda guerra, todo enfrentamento, pronuncia um julgamento, e como tal pronuncia um direito, um fenômeno físico, moral, psicológico, passional e que talvez não tenha relação com o direito, ou que mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo. Mas o que entendemos por isso? Existe nessa guerra interna aquilo que lhe confere a manifestação mais esplêndida, o seu elemento moral. Este elemento é a jurisprudência. É a jurisprudência que reconhece algo de especial na guerra, que um dos lados beligerantes é necessariamente injusto. Esse axioma condena ou heroifica um dos lados. Portanto, Proudhon vê na força um direito positivo próprio e imanente, direito que manifesta e consagra pela vitória, que se impõe à violência do vencido. Esta é a tendência jurídica da forma da guerra. Este é o direito divino como também é o direito da conquista, de governo. A própria constituição republicana, da lei

⁴ Cf. Judith Butler. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. 1997.

civil, tem como pivô, por exemplo, a propriedade, que não é nada mais que uma emanção do direito de conquista.

“Pelas idéias de soberania, autoridade, governo, hierarquia, de classe, etc., se introduz dentre a multitude humana a noção de direito.” (Proudhon: 1998, tomo I, p. 46) Sustentada pela idéia de guerra, com seus ritos, formas, leis e constituições é a primeira e a mais solene das jurisdições de onde provém o direito: direito de guerra, de paz, dos povos, público, civil, econômico e penal.

A força, o que instaura, não é autorizado anteriormente, no momento inicial, não é nem legal e nem ilegal! Sobretudo, a jurisprudência — de realidade incontestável — é que atribui forma à realidade da economia, das relações políticas e da verdade. A partir daqui nós podemos dizer que Proudhon também empreende uma demonstração empírica da moralidade como ato da vida interna da linguagem. E, para ele, embora a política seja infinitamente variável como conteúdo de aplicação; é quanto aos princípios que a regem, uma ciência de demonstração exata como a geometria e a álgebra.

Mas nós aprendemos com Hobbes e Kant, primeiro a desvincular a guerra da soberania, fazendo do Leviatã o assecuramento contra a guerra sempre virtual e possível. Proudhon diz se endereçar aos escritores, que depois de Grotius e Hobbes trataram doutrinariamente da paz, da guerra, da conquista, das revoluções dos Estados, do direito das gentes e que por ofício reconduzem todas as considerações da metafísica e do direito. Proudhon, ao contrário, afirma que a guerra opera um papel positivo, que é ignorado pelos historiadores, juristas, filósofos, publicistas, etc. Papel positivo na constituição da humanidade, no desenvolvimento do pensamento civilizatório, na virtude e felicidade das nações.

A partir de Hobbes, principalmente, é que culmina a evolução conceitual iniciada no século XVI que articula: 1) soberania e governo, fazendo com que a arte de governar diga respeito então à conservação do Estado, que o governo esteja delimitado à instituição do poder e 2) soberania e interesse de modo que o governo se exercera sobre vontades e quantidades: população ativa ou inativa, mercadorias, equipamentos civis e militares, etc (Senellart: 2006). Em Kant, a revolução é um signo operatório no progresso, 1) signo de que todos os homens consideram que é de seu direito se dar a constituição política que lhes convém e que desejam; e 2) signo de que os homens procuram se dar uma constituição política tal que evite, em razão de seus princípios, toda guerra ofensiva (Foucault: 2008, p. 20). E, segundo Kant, os signos precursores mostram que o homem atingirá este fim e, portanto, este progresso deixará de ser

questionado. Este processo, revela, para Kant, uma disposição da natureza humana, uma faculdade (princípio do direito interno) de progredir, de modo que não haja uma política capaz de libertar do signo anterior dos eventos, da contingência desta tendência. Para Hobbes e Kant o depositário do direito é o Estado — invenção devida exclusivamente à propriedade — e para o próprio Kant, não há direito sem força. É isso que nós aprendemos, que a república é o depositário do princípio jurídico, da justiça e portanto da segurança e que os homens precisam de escolha e de interesse para sair do não-direito, portanto aprendemos a afirmar a realidade de uma negação.

Estas são as colunas de Hércules da política e da economia. Segundo Philippe Rivale (?) o fio condutor das obras de Proudhon, portanto, é a revelação da verdadeira força e inspiração do direito: a força como único meio de manifestação da idéia, como realidade. Pela guerra o homem inaugurou a justiça, e é isso que a economia política, a religião, o teísmo e o humanismo pretendem negar com insistência. Esta é, segundo Proudhon, a calúnia do espírito industrial.

A miséria como realidade da experiência, no entanto, como se revela na sociedade segundo seus teóricos? Quais são as fórmulas — moralidades — da miséria? Para uns a miséria é a compensação da riqueza, para outros a insuficiência dos produtos e para outros ainda o consumo demasiado. Fórmulas, que supõem as premissas soluções práticas generalizantes: aumentar a produção, restringir o consumo e ter menos filhos. Neste âmbito, para Proudhon, Malthus teria sido o primeiro a equacionar toda economia política à grande questão revolucionária, a relação entre o trabalho e o capital. A grande questão revolucionária teria sido desbloqueada então por um economista liberal e cristão. Sobretudo, o que está presente muito claramente entre os teóricos da economia política é que a miséria é um mal e portanto o que a explica é o problema da fórmula de como combatê-la. O que se pode deduzir e Proudhon o faz é uma relação entre riqueza, produção e população.

Foucault em *Segurança, território, população* (2004) nos ajuda a perceber que há muito a palavra economia fazia parte de uma literatura sobre a prática múltipla da arte de governar, pois muitas pessoas governam: pais de família, o superior de um convento, o pedagogo, o mestre sobre a criança ou o discípulo, por conseqüência há muitos governos e o governo de um príncipe que governa seu Estado é só uma modalidade entre outras. Como sugere Senellart (2006), a tradição antiga do governo — de Platão aos neopitagóricos — não passou simplesmente para um vocabulário cristão julgando-se assim uma aparente continuidade do gênero, mas a arte de governar foi

objeto, na Idade Média, de uma profunda reelaboração, agente de uma poderosa transformação da economia temporal de que resultou uma figura nova de governo. Sobretudo, as práticas múltiplas da arte de governar fazem parte de uma sociedade ou um Estado, são imanentes ao Estado e se opõem de maneira radical, segundo Foucault, à singularidade transcendente do príncipe Maquiaveliano e sua prática tautológica do poder, mesmo que ela não domine toda a obra de Maquiavel como sabemos pela problemática republicana do *vivere civile* desenvolvida nos *Discursos*.

A idéia de governo não pode ser identificada com a idéia limitada de soberania, mesmo que entre os séculos XVII e XVIII a palavra tenha sido tomada como sinônimo de poder ou de autoridade pública, significando o exercício da soberania ou a soberania posta em prática.

“A Idade Média viu portanto formar-se uma teoria coerente e sólida da soberania real, ainda que esta seja tardia, como o período ao que pertence. Durante vários séculos, a reflexão medieval sobre a origem, natureza, o exercício do poder desenvolveu-se em torno, não dos direitos vinculados à função soberana, mas dos deveres ligados ao ofício do governo.” (Senellart: 2006, p.23)

Como demonstram Foucault, Senellart e também Proudhon, no plano das representações que modelaram o pensamento político, historicamente, o governo precedeu o Estado. A problematização da atividade governamental não está intimamente ligada à existência de uma estrutura estatal. A governamentalidade aborda essa constituição progressiva de regras que a princípio não eram feitas para o Estado. Foucault, por exemplo, teria ao longo do curso de 1984 enunciado “um ponto nodal da filosofia política grega”⁵, que ele iria caracterizar como um princípio de diferenciação ética de modo que o problema antigo da constituição do melhor governo inscreve esse princípio de diferenciação ética no interior do problema do governo dos homens, de modo que não haja uma determinação de uma forma ideal ou uma mecânica ótima de distribuição do poder, mas que mostra que a excelência política dependerá da maneira como os atores políticos irão se constituir como sujeitos éticos, sujeitos virtuosos.

Proudhon está mesmo seguindo nesta direção e sabia que a evolução conceitual que se operava pela razão de Estado servia ao fortalecimento da soberania, esta

⁵ Frederic Gros. Situation Du corus, p 317.

constituindo um quadro histórico ao mesmo tempo que um obstáculo teórico que persistiu na filosofia política. O que estamos tentando mostrar é que Proudhon desvia desses obstáculos teóricos e atenta aos movimento ascendentes das forças políticas sobre as artes de governar através da análise histórica da economia política.

Mas, como se constituiu a economia política? Foucault se utiliza e um texto um pouco mais tardio que *O príncipe* de Maquiavel, de François la Mothe lê Vayer, que especifica três formas de governo, cada um relacionado a uma ciência específica: o governo de si mesmo que se refere à moral, o governo da família que se refere à economia, e o governo do Estado que se refere à política. Apesar destas tipologias, estas três artes de governar se referem e exercem continuidades umas nas outras. E enquanto a doutrina do príncipe, como o texto Maquiaveliano, trata de marcar com nitidez a descontinuidade entre o poder do príncipe e qualquer outra forma de poder e destacar esta descontinuidade, as artes de governar assinalam a continuidade ascendente e descendente. Marca-se, assim, características diferentes nessa literatura. A continuidade ascendente refere-se àquele que será capaz de governar o estado e que deve governar a si mesmo, governar sua família, seus bens e propriedades e por último governará o Estado. Quanto à continuidade descendente dirá respeito a: quando um estado é bem governado, transmitirá à conduta dos indivíduos uma boa direção, até o manejo das famílias, caracterizando a “polícia”, que visa o bem-estar, a felicidade, a vigilância, a tranquilidade e que modifica também a partir do século XVI a soberania. Seja como for, a peça central tanto para a continuidade ascendente quanto descendente dessas formas de governos será a economia e a conservação do princípio da soberania. E a arte de governar em toda esta literatura corresponderá segundo Foucault a:

“como introduzir a economia — a maneira de manejar como é devido os indivíduos, os bens, as riquezas, tal como se pode fazer dentro de uma família, como se pode fazer um pai de família que sabe dirigir sua mulher, seus filhos, seus empregados, que sabe fazer prosperar a fortuna de sua família, que sabe fazer alianças mais convenientes —, como introduzir esta atenção, esta meticulosidade, este tipo de relação dentro da gestão de um Estado? A introdução da economia dentro do exercício político será, creio, a aposta essencial do governo”.

Neste sentido, Proudhon usaria como correlativo de governo a palavra economia política. Rousseau em artigo sobre economia política designava a palavra “economia” como: o sábio governo da casa para o bem comum de toda família. Trata-se de uma

caracterização da economia como espaço regulado pela harmonia dos interesses particulares. Como poderia se introduzir este governo no Estado? Será por fim, colocar em ação a economia, uma economia em nível de todo o Estado que diz respeito aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e cada um, uma forma e vigilância. Hobbes em quem culmina a articulação entre soberania e governo já enuncia os deveres em relação aos súditos que decorrem dos direitos do soberano, onde esse governo vai se chamar proveito e interesse dos súditos. François Quesnay, tratará sobretudo de um “governo econômico.” E se no século XVI a palavra economia designava uma forma de governo, no século XVIII designará um nível de realidade, um campo de intervenção para o governo. Esse nível de realidade, que é a economia, condicionou o problema do governo para um cálculo fora do âmbito jurídico da soberania, transformando-se num fator técnico principal para a emergência do problema da população como riqueza. A família vai aparecer como elemento no seio da população e como relevo fundamental para o governo da população, como campo para igualdades e reformas. Se até o século XVIII a economia política passava pelas finanças, quantificar as riquezas, medir sua circulação, determinar o papel da moeda, a questão, então passava por estabelecer ou sustentar os fluxos do comércio exterior e a análise do econômico, até então, passava pelo que pode-se determinar como análise das riquezas. A partir do momento que a população no campo teórico e da prática econômica, passou a ser incorporada como novo sujeito-objeto em seus diferentes aspectos, demográfico, mas também pelo papel específico dos produtores e consumidores, dos proprietários e dos que não são proprietários, dos que criam os lucros e os extraem, a partir do momento que na análise das riquezas se pode incluir este sujeito que é a população, se deixou de fazer análise das riquezas e se abriu um novo domínio de saber: a economia política.

Para Quesnay o verdadeiro governo econômico era o governo que se ocupava da população. A população exerceu papel central em todo o pensamento da economia política no século XIX. Logo, em Proudhon, a economia apresentará seu papel, uma fórmula da miséria relacionada sobretudo com a família e com o problema de população. “A família não é o coração da economia social, o objeto essencial da propriedade, o elemento constitutivo da ordem, o bem supremo para o qual o trabalhador dirige toda sua ambição, todos os seus esforços? (...) o objetivo da família não é a progenitura? Essa geração não é o efeito necessário do desenvolvimento vital do homem? Não é sem razão da força adquirida e, por assim dizer, acumulada em seus órgãos pela juventude, pelo trabalho e pelo bem-estar?” (Proudhon: 2003, Tomo II, pp.

328-329). A população tornou-se o campo para a interação e multiplicidade da economia política pelo âmbito da demografia, assim como para política pelo âmbito da comunidade política autônoma (Commonwealth) e sociedade.

Proudhon responderá a Malthus, Say e Rossi, emblemas de uma época, e de uma proposição liberal, a de que a população, se não encontrasse nenhum obstáculo, como a falta de gêneros de subsistência, poderia aumentar segundo uma progressão geométrica enquanto a progressão dos gêneros de subsistência aumentaria segundo uma progressão aritmética. O que resulta em, parte da população perece e perecerá por falta de meios de subsistência. Mas a relação aritmética é fatal, necessária. A sociedade se consome e deve consumir aquele que não tem para viver nem trabalho nem sustento e sua infelicidade deve recair apenas sobre ele mesmo, de modo que não haja igualdade e nem solidariedade a não ser liberdade individual e a este homem recairá o interdito ao amor e aos filhos. Onde a economia política funciona regularmente, a miséria se compõe do déficit causado pela propriedade para a classe trabalhadora. Nisso, para Proudhon, se falaria “o mito final da economia política, a coroa da propriedade, a alegoria do trabalho e da família.” (Id: p.331)

Em resposta a François Villegardelle, autor de *Accord des intérêts dan l'association et besoin des communes*, Proudhon remeter-se-a também aos socialistas. Para ele, sarcasticamente o socialismo estaria em decadência desde Platão e Pitágoras e completa “Se hoje me acho o menos avançado dos socialistas, é porque saio da utopia enquanto eles nela ficam.” (Id: p. 271). E Proudhon começa essa crítica dizendo que a própria comunidade é uma categoria da economia política que descreve as rotinas proprietárias.

“Como a propriedade é o monopólio elevado à sua segunda potência, assim a comunidade não é outra coisa senão a exaltação do Estado, a glorificação da política econômica” (Id: p. 272). Proudhon, conclui então que o comunismo, num plano inverso, reproduz as contradições da economia política, terminando fatalmente na iniquidade e na miséria.

O destino do socialismo é negativo, a utopia comunista. Por isso, atualiza e plageia os proprietários. De modo que a utopia socialista se resume no categórico de Cabet de 1844, a fraternidade. Assim como as máximas de Malthus, irão exigir um tanto de fraternidade. Em contraposição, Proudhon irá enfatizar a antinomia do anarquismo positivo.

Assim, como toda fraternidade Malthusiana irá se resolver no sistema de educação, assim, como proporia a Academia, a fraternidade de Cabet irá se resolver igualmente em seu sistema de ensino. Na tentativa de explicar o que é essa fraternidade, Proudhon coloca que a primeira coisa para a qual a religião e a comunidade trabalham é para abafar o espírito de controvérsia. Nesse sentido, como resposta ao texto de Cabet de 1844, publicado no jornal *Populaire*, irá recomendar para este autor que quando tiver as rédeas do Estado — quando todos os partidos tiverem fendidos sob sua ditadura paternal — a mudar o sistema de educação universitário, porque lhe seria abominável que os jovens aprendessem a se tornar doutores, argumentadores e questionadores.

Mas porque Cabet abordaria justamente a fraternidade como elemento da economia política? Porque nela se contém a ciência comunista e também toda ciência socialista. A comunidade é uma forma que não pode se estabelecer e conservar por si mesma e tem necessidade de algo, de um ingrediente vivificador, que é a fraternidade. Quando Proudhon faz a pergunta: como a fraternidade gera a comunidade? Vai dizer que essa é a ciência profunda do socialismo, a dialética do socialismo, a dialética que tenta resolver o problema da simplicidade comunista: o fato de que nenhum escritor socialista, para Proudhon, tenha abordado de frente o problema da distribuição, de modo que concluíssem contra uma regra de partilha, adotando os seguintes lemas:

- 1) a cada um segundo sua capacidade, a cada capacidade segundo suas obras.
- 2) a cada um segundo suas necessidades, na medida dos recursos sociais.

Para Proudhon esses escritores não atribuem uma medida à capacidade, nem sequer uma medida do trabalho e ainda acrescentaram um novo elemento de avaliação, o capital ou monopólio. Todos viram funcionários públicos e a moeda é definitivamente proscrita e com ela todo sinal representativo do valor. Esse é o reino da fraternidade universal e da diluição da originalidade e do caráter.

A prova que o problema da população tem um lugar central em todo o pensamento da economia política será inclusive a célebre oposição entre Malthus e Marx a propósito dos textos reunidos *Critique de Malthus* com um fundo comum ricardiano. A partir de 1809 Ricardo estabeleceu com Malthus laços de amizade que não influenciaram em seus desacordos teóricos. Para Ricardo, o que faz com que a economia seja possível e necessária é uma perpétua e fundamental situação de escassez, frente a uma natureza por si mesma inerte e estéril, salvo em uma minúscula parte, o homem arrisca a vida. A economia, portanto, encontra seu princípio pelo lado dessa região perigosa onde a vida enfrenta a morte, portanto, se refere às propriedades

biológicas de uma espécie humana. E Malthus, na mesma época escreverá sobre as proporcionalidade logarítmica entre a progressão geométrica das populações e aritmética da subsistência. “Malthus , pensou essencialmente o problema da população como um problema de bioeconomia, enquanto que Marx tentou erradicar a noção de população, mas para reencontra-la em uma forma já não bioeconômica e sim histórico política de classe, enfrentamento de classe”. (Foucault: 2008, p. 105). Em *Les Malthusiens*, Proudhon coloca que tudo que se faz e que se diz, que se imprime no pensamento econômico e político se deve às consequências da teoria malthusiana. Ao elaborar sobre essa desigualdade do desenvolvimento humanitário em população e em riqueza e ao encontrar na fórmula malthusiana uma evidente contradição, Proudhon remeter-se-à também a uma bioeconomia no antagonismo do progresso na população e na produção provando que existiria um princípio de equilíbrio a que caberia à ciência descobrir.

“A miséria humana manifestada sob mil formas assustadoras, fome, guerra, peste, doença, devassidão, etc., confirmam todos os dias, assim como o provou com imensa erudição Malthus, a exatidão dessa lei. Já se viu alguma vez um enigma, uma ficção ou um fantasma se exprimir com semelhante energia e se mostrar com uma potência de fatos tão irresistível?” (Proudhon: 2003, tomo II, p. 331)

Para Proudhon, o pauperismo resulta do próprio trabalho, da economia política e dos mecanismos modernos de poder que correspondem à população. Proudhon chama a isso de rotina econômica. E por ser uma rotina econômica que ela não pode ser uma força metafísica.

“A relação de crescimento determinada por Malthus entre a população e os gêneros de subsistência não pode ser entendida senão para uma sociedade inorgânica, onde a indústria, ou seja, a divisão, a mecânica, a concorrência, a troca, etc., são absolutamente nulas, onde a força coletiva não existe; de modo alguma para uma sociedade engrenada, fundada sobre a separação das indústrias e sobre a troca e onde cada homem, produzindo para milhões de consumidores, é servido por sua vez por milhões de produtores. (...) O produto está necessariamente em razão da população, a qual determina por sua vez o grau de divisão, a força das máquinas, a atividade da circulação, etc.” (Id: p. 344).

Vamos falar de alguns exemplos dessa rotina econômica, que são também mecanismos de poder: Consideremos a concorrência como uma dessas rotinas do

trabalho, sem dúvida ela tem por objetivo reduzir indefinidamente o preço das coisas, aumentar a soma dos valores e colocar a produção à frente da população. Por outro lado, transforma a riqueza em pobreza à medida que acarreta a redução dos preços, dá vantagens para alguns e deixa outros sem trabalho e sem recursos. Há o privilégio do trabalho, do crédito, da propriedade em torno dos que possuem e governam e Proudhon diria que estes são corajosos e estóicos quando sacrificam os trabalhadores por milhões. A necessidade da miséria é uma necessidade de contingência. “A miséria é sempre prematura, o pauperismo sempre antecipa; no caso do selvagem, a escassez vem da inércia, a nós ela vem pela ação e nosso trabalho aumenta sem cessar nossa indigência.”(Id: p. 345) Esse é o princípio espoliador que Proudhon demonstra. E, segundo Avelino (2008), Proudhon tinha clareza que a economia política não era um simples ramo do saber relativo à produção da riqueza e à organização do trabalho, mas que também abrangia a esfera governamental, tanto quanto o comércio e a indústria. (Avelino: p. 101). De modo que, segundo Proudhon, podemos perceber em toda economia dos homens de Estado e da escola de Malthus relatos de uma economia de poder muito distinta, que denominaria de uma teoria do assassinato político; mesmo que realizem pela via filantrópica ou providencial, vamos ver alguns exemplos:

- 1) “Visto que o problema da população foi posto pelos economistas entre os homens e os gêneros de subsistência, a solução não podia deixar dúvidas: era a morte. Matar ou impedir de nascer, per fas et nefas (por meios lícitos e ilícitos), aí está onde devia terminar, bom ou mau grado, a teoria de Malthus; aí está qual devia ser a prática das nações, o antídoto geralmente adotado e preconizado contra a miséria.”
- 2) A crença amplamente dispersa de que a fome, a peste e a guerra que dizimam a população exerciam o equilíbrio e meios de repressão da própria natureza contra o excesso de população.
- 3) Para Malthus no banquete da natureza não há lugar para todos.

Nesses instrumentos, relatados pelo próprio Malthus ou como causas naturais que previnem ou reprimem o excesso de população e segundo como justos limites para a progênese, Proudhon enxergou um sistema de segurança baseado na contradição de uma coação. Podemos aproximar esta análise dos novos dispositivos de segurança analisados por Foucault, como correlatos de uma nova economia de poder centrado em um personagem político distinto e novo (no século XVIII), a população com seu conjunto de processos que podem ser manejados em seus aspectos naturais, de forma positiva e

geral. “um jogo incessante entre as técnicas de poder e seu objeto recortou pouco a pouco no real e como campo de realidade a população e seus fenômenos específicos. E a partir da constituição da população como correlato das técnicas de poder pode constatar a abertura de toda uma série de domínios de objetos para saberes possíveis (tal como a história natural que passa a biologia, análise das riquezas que se transforma em economia política e a gramática geral que se transforma em filologia histórica). Como esses saberes recortavam sem cessar novos objetos, a população pôde constituir-se, prolongar-se, manter-se como correlato privilegiado dos mecanismos modernos de poder.”(Foucault: 2008, p. 107)

Podemos imaginar então que tudo que se imprimiu no pensamento econômico e político se deve às conseqüências da teoria malthusiana, portanto, às teorias do sistema de segurança. É na correspondência de uma técnica positiva que Proudhon, elenca em Malthus não só uma arbitriedade, mas um sistema de segurança aliado sempre com uma fórmula de prevenção da miséria. Designado e eleito por Malthus como coação moral, portanto, caberia o adiamento do casamento para a idade entre 30 e 40 anos. Seguido por Jean-Baptiste Say, Rossi, Droz e ainda pelo sistema Fourier baseado na esterilidade artificial (quadruplicar o consumo); Proudhon ainda cita as teorias de extração do feto ou erradicação dos germes (deter o desenvolvimento do feto), ou ainda a fórmula da abstinência total (abster das relações amorosas durante 8 ou 15 dias que precedem ou seguem a mesntrução), ou ainda a amamentação trienal. São, como designa Proudhon, obras de grande erudição, mas que delimitam tudo que no século XIX se sabia sobre as causas e os remédios do pauperismo, delimitam tudo “o que soube nos dizer tanto a ciência dos economistas quanto a moral dos ecléticos e a filosofia desses pudicos universitários” (Proudhon: 2003, tomo II, p.363).

Desconhecia-se a natureza do problema que se tinha que resolver. Ora, é assim que o que existe de fato, passa a ser protegido pelo direito (leis de organização moral, do sexo, do matrimônio, da progêse, etc), na forma de um sistema de segurança, de modo que se proteja a propriedade contra o pauperismo, fazendo com que cresça na mesma proporção seu luxo e sua miséria. É para perfeição desse regime, sob a órbita da segurança e da prevenção, que o governo encontra-se constituído. Este é o objeto da economia política: com fórmulas, métodos, códigos, projeções, etc. E segundo Proudhon, “a teoria de Malthus é o código penal da economia política” (Proudhon: 2003, tomo II, p. 359), portanto sanção. (isso sempre na órbita de que o Estado é o lugar do direito). Ora, este código penal diz: o campo de investigação está esgotado numa

tautologia. De sorte, que nos convencemos ainda hoje do problema da demografia para o empobrecimento. A enunciação: a propriedade é um roubo, não representaria uma total inversão? Além disso, uma das observações de Proudhon é a de que as instituições da economia política (a propriedade, a usura, a divisão parcelar) reprimem a população antes que cresça demais.

Ao observar historicamente os milhões de habitantes da França sob Luis XIV, Luis XVI e sua época, em todas as épocas houve pobres — e as leis atrozes contra os pobres dão testemunha disso —, mas o que ele pergunta é: em qual dessas épocas se poderia dizer que a sociedade francesa havia esgotado seus meios? Proudhon diria, os economistas dizem para não confundir riqueza com gênero de subsistência, mas confirma que essa distinção seria ridícula, visto que os gêneros de alimentação estão necessariamente em relação com as outras partes da riqueza.

“Na sociedade todos os valores são medidos, isto é, uns quitam os outros, se sustentam reciprocamente. A produção dos objetos de luxo prova precisamente que os gêneros de subsistência alcançaram a quantidade suficiente, uma vez que, em definitivo, é com os gêneros de subsistência que esse luxo foi pago, como esses gêneros de subsistência foram pagos por sua vez com dinheiro ou com outros valores” (Proudhon: 2003, tomo II, p. 348).

Proudhon não é só um entusiasta da tecnologia e do poder da produção, mas quer chegar a mostrar um paralelismo evidente e autêntico. E se ele demonstra coisa totalmente diferente daquela que Malthus poderia supor, “que numa sociedade organizada a produção da riqueza e dos gêneros de subsistência está em progressão mais rápida que a própria população” (Id: p. 356) é preciso, ainda, dar razão à miséria, diria Proudhon, enunciando que a organização da economia política resulta num desequilíbrio da justiça, a humanidade atinge o pauperismo pelo justo, pelo belo, pelo útil, pela propriedade e pelo direito; em proporção ao desequilíbrio da moralidade dos povos que recaíra sempre para virtude e como tal, para o bem-estar.

Mas, a economia social cabe a outra lógica, para qual “todo organismo deve encontrar seu equilíbrio em si mesmo e não ter necessidade contra a anarquia de seus elementos nem de prevenção nem de repressão. Resolvam suas contradições, ela nos grita, estabeleçam a proporção dos valores, procurem a lei da troca, essa lei que a própria justiça; e primeiro vão descobrir o bem-estar e depois desse bem-estar, uma lei

superior, a harmonia do globo e da humanidade”. (Id: p. 359) Este, é para Proudhon o problema da constituição de uma ciência social e seu problema da razão do equilíbrio: a antinomia, que produz a paixão, princípio de atração e de movimento, que decompõe toda harmonia e todo acaso. Se para Proudhon, a miséria, sobretudo, provém da pretensão prometéica de produzir um destino e particularmente de colocar a priori uma justiça social, sua filosofia, fornece as premissas de que o direito, a interpretação dominante, encontra não mais que no seu poder performativo um limite, uma crença, que não é exterior à linguagem, ao princípio de governo/soberania.

Bibliografia

AVELINO, Giovanildo. *Anarquismo e governamentalidade*. Tese de doutoramento em Teoria Política. São Paulo: PUC-SP, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

_____. *Le government de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard/seuil, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *La guerre et la paix*. Antony: éditions Top/H. Trinquier, 1998, tomo I.

_____. Pierre-Joseph. *La guerre et la paix*. Antony: éditions Top/H. Trinquier, 1998, tomo II.

_____. “Les Malthusiens” in *Le Peuple. Journal de la République démocratique et sociale*. Paris, 1848.

_____. *La Royauté Du Peuple Soverain*. Paris: Temps Nouveaux, 1912.

_____. *Do princípio federativo*. São Paulo: Nu-sol/Editora Imaginário, 2001.

_____. *Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*. São Paulo: ícone editora, 2003, tomo I.

_____. *Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*. São Paulo: ícone editora, 2003, tomo II.

SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Ed 34, 2006.

