

Introdução

Anarquismo, pensamento e práticas insurgentes: fenômeno da “Primeira Internacional”?

Andrey Cordeiro Ferreira

Usamos a expressão anarquismo como fenômeno da Primeira Internacional para provocar uma demarcação de campo, uma cisão na interpretação histórica, para, logo em seguida, criticarmos essas duas categorias: “anarquismo” e “primeira internacional”. O anarquismo é considerado como uma categoria homogênea e genérica em vários campos de estudo (historiografia, jornalismo, criminologia)¹. Dessa maneira, o anarquismo é normalmente considerado como um fenômeno contínuo e homogêneo, igual a si próprio em diferentes períodos da história, noção dada exclusivamente pela origem semântica do substantivo que remete a uma noção vaga de oposição à autoridade. Continuidade: essa é a palavra mais associada a tal categoria. Em certo sentido, o mesmo acontece com o termo “Primeira Internacional”. Apesar de ser um termo usual, ele é extremamente enganoso. Isso porque a AIT foi um tipo organizacional específico, marcado por uma historicidade específica. Ela não possui “continuadoras” em termos de tipo organizacional. As chamadas II, III e IV Internacionais (mesmo que tenham tido algum tipo de iniciativa nesse sentido) não lograram ser a continuidade do tipo organizacional da AIT, especialmente porque se tratavam de organizações de tipo partidário, e, em segundo lugar, pelo tipo de estrutura política existente dentro dessas internacionais. Mesmo a AIT re-fundada em 1922/23 por iniciativa da Confederação Nacional do Trabalho espanhola e de anarquistas, não era uma organização exatamente idêntica à AIT-Histórica do século XIX. A continuidade narrativa se estabelece, assim, recobrando uma história repleta de descontinuidades.

1 A obra do criminalista Lombroso, “Os Anarquistas”, mostra algumas das formações discursivas predominantes sobre o tema. “Anarquista” era uma categoria do direito penal, além de anátema político de uso comum.

Podemos dizer que, dentro de uma história “tradicional” (ou hegemônica) da experiência e teoria anarquista, existem três grandes versões que convergem em aspectos importantes. Uma delas é o marxismo (tanto social-democrata como comunista) no qual o anarquismo figura como estágio, idade primitiva, na sua versão “negativa”, ou como figura “heróica”, nas versões condescendentes da história do movimento operário de diferentes países (e também como um interlocutor teórico virtual ou real de suas correntes). Assim acontece também com a história do movimento operário e da formação da classe trabalhadora no Brasil, na qual se destaca na extensa historiografia sobre o tema da importância dos “anarquistas” no sindicalismo do período da “República Velha”. Um fenômeno relativamente parecido acontece em toda a América Latina e no Mundo.

Por outro lado e de forma talvez ainda mais destacada, podemos dizer que o anarquismo constituiu uma presença fantasmagórica no pensamento marxista, parte de um movimento de invocação e exclusão que remete ao próprio Marx. Desde sua célebre obra “Miséria da Filosofia”, escrita como crítica a uma das obras de Pierre-Joseph Proudhon, “Filosofia da Miséria ou Sistema das Contradições Econômicas”, existe um debate intelectual e político mais ou menos subterrâneo entre suas posições e aquelas que depois seriam agrupadas sob a categoria “anarquismo” – normalmente num movimento de refutação. Podemos enumerar aqui uma série de obras importantes para o desenvolvimento do marxismo, como “Os Bakuninistas em Ação” de Friderich Engels, “Anarquismo e Socialismo” de Josef Staline, “O Estado e a Revolução” de Lênin², nas quais o foco principal é o debate sobre o Anarquismo e a teoria do Estado.

No caso de Marx e Engels, temos dois movimentos distintos. Um deles é o de inclusão da categoria anarquismo e de parte de sua crítica à propriedade privada, realizada especialmente no livro “A Sagrada Família”. Ali temos a idéia de que o socialismo francês havia contribuído para a política proletária e o desenvolvimento de uma ciência crítica. Tal posicionamento seria modificado por Marx depois em “A Miséria da Filosofia”, quando ele, já com relações políticas rompidas com Proudhon, desqualifica seu posicionamento político e intelectual, o que seria reafirmado na nota necrológica escrita por Marx.

2 Elas são importantes por diferentes motivos: o texto de Engels traça não somente a crítica marxista e social-democrata a Bakunin, como fixa por esse mesmo movimento a linha política que prevaleceria na “II Internacional”, com o predomínio da luta legal e parlamentar e a crítica da luta econômica e das “greves gerais” como estratégia revolucionária. “Anarquismo e Socialismo” e o “Estado e a Revolução” vão traçar, por seu turno, a política para a revolução bolchevique e vão ajudar a definir os próprios rumos da URSS.

Depois, um movimento similar vai acontecer nos anos 1860/70, nos debates de Marx e Engels com Bakunin. Em 1872, no auge da polêmica, Marx escreve que

“Todos os socialistas entendem por anarquia o seguinte: uma vez atingido o objetivo do movimento proletário, isto é, a abolição das classes, o poder de Estado – que serve para manter grande maioria produtora sob o jugo de uma minoria exploradora – desaparece e as funções governativas se transformam em simples funções administrativas”³.

Assim, ao mesmo tempo em que polemizava com Bakunin e o setor denominado anarquista ou bakuninista no interior da AIT, Marx incorporou a categoria anarquismo no seu esquema teórico como sinônimo de “comunismo”. Anarquia e comunismo tornaram-se assim uma etapa do desenvolvimento histórico da teoria do materialismo histórico.

No artigo “Os Bakuninistas em Ação”, publicado em 1873, Engels faz uma análise da insurreição na Espanha analisando o papel dos bakuninistas. Basicamente, o autor traça uma imagem negativa, apontando que os bakuninistas tinham um programa caracterizado pelo abstencionismo político, pela revolução imediata e pela greve geral, e que a política dos anarquistas levou o movimento revolucionário à “atomização”, mostrando uma profunda contradição entre sua teoria e sua prática ao formarem “governos revolucionários nas municipalidades”⁴.

Mas, ao contrário do que essa presença na prática e na teoria possa sugerir, o anarquismo nunca foi claramente definido pelo marxismo e nem teve seriamente analisado o conteúdo do seu pensamento e de sua prática. Na realidade, as análises comunistas/marxistas, por serem textos de combate, por estarem posicionados tanto no campo intelectual quanto político, muitas vezes deslizaram para a formação de uma imagem caricatural do anarquismo, que se confundia com o individualismo, o “terrorismo” ou “pacifismo”, dependendo do momento histórico. Foram integrados dentro de uma história determinada pelas forças produtivas na qual o anarquismo era apenas a expressão do seu baixo desenvolvimento, condenado ao desaparecimento pelo desenvolvimento das mesmas. Temos, na realidade, um duplo movimento, como já foi notado, de inclusão e exclusão teórica do anarquismo no marxismo.

3 Obras de Marx, Engels e Lassale, Avanti! Vol II. “A Aliança da Democracia Socialista e a “Associação Internacional dos Trabalhadores”. Apud Fabbri, Luigi. In: “Anarquismo e Comunismo Científico”, Nicolai Bukharin & Luigi Fabbri.

4 “Mas não. O federalismo dos intransigentes e dos seus apêndices bakuninistas consistia precisamente em deixar que cada cidade atuasse por sua conta e declarava essencial, por outro lado, não a união das cidades umas com as outras mas a separação de cada uma delas o que impedia, como é óbvio, a possibilidade de uma ofensiva geral” (Engels, 1873).

Na realidade, o anarquismo figura como um anti-conceito, como uma categoria que abriga as características inversas ao marxismo (abstencionismo, utopismo, ineficácia da ação, contradição entre teoria e prática, atomismo), ou figura residualmente como um mero sinônimo de comunismo.

Outra tradição de historiografia do anarquismo (que seria em vários aspectos convergentes com o marxismo) é caracterizada pela definição que anarco-comunistas, como Piotr Kropotkin, dariam. A definição de anarquismo elaborada por Kropotkin para *A Encyclopaedia Britannica*, 11ª edição (1910) é a que orienta as formulações e leituras de diversos autores contemporâneos no Brasil e no mundo. Essa sua abordagem seria reeditada por diversos autores, como George Woodcock. A historiografia contemporânea foi muito influenciada pelas definições e abordagens desses autores, e por isso uma crítica da sua definição e de seu método é necessária. Ao apresentar a definição de anarquismo, o autor afirma:

ANARQUISMO (do grego an-, e arke, contrário à autoridade), é o nome que se dá a um princípio ou teoria da vida e a conduta que concebe uma sociedade sem governo, em que se obtém a harmonia, não por submissão à lei, nem obediência à autoridade, senão por acordos livres estabelecidos entre os diversos grupos, territoriais e profissionais, livremente constituídos para a produção, o consumo, e para a satisfação da infinita variedade de necessidades e aspirações de um ser civilizado. (...)

A concepção de sociedade esboçada e a tendência de que é expressão dinâmica, existiram sempre na espécie humana, frente a concepção e à tendência hierárquicas que hoje imperam, alternando-se seu predomínio em diferentes períodos da história (...)

O melhor expoente da filosofia anarquista na Grécia Antiga foi Zenão (342-267 o 270 a.C.), cretense, fundador da escola estoica, que opôs uma concepção clara de comunidade livre sem governo a utopia estatista de Platão. Repudiou a onipotência do Estado, seu caráter intervencionista e regulamentador, e proclamou a soberania da lei moral do indivíduo... (Kropotkin, 2005 [1905])

O elemento central da abordagem de Kropotkin (e que seria reproduzida por inúmeros autores posteriormente) é o emprego de uma categoria “anarquismo” essencialmente a-histórica e naturalizante. A categoria é associada à manifestação da natureza humana e de certos traços (sociedade sem governo, afirmação da liberdade do indivíduo e etc.) que caracterizariam o anarquismo, e, então, se passa a agrupar exemplos de manifestação do “anarquismo”: Grécia Antiga, China, Europa Medieval e etc. Temos assim estabelecida uma abordagem taxonômica e anacrônica-arbitrária, feita de cima (do autor) para baixo (os agentes históricos concretos). É realizada uma “classificação forçada”, em que prevalece o princípio classificatório dos autores em detrimento dos princípios de classificação e práticas dos agentes históricos concretos. Esse modus operandi vai ser reproduzido em quase

toda a historiografia sobre o anarquismo (e daí o movimento de classificação de autores como “anarquistas”, como acontece com Foucault) e um bom exemplo são os livros de George Woodcock⁵. Essa definição de anarquismo, realizada pelo “anarco-comunismo”, tem duas características importantes: 1) o que se chama de anarquismo seria uma manifestação da natureza humana, ideia inerente ao desenvolvimento histórico, à qual se pretende remontar por linhas de continuidade da antiguidade clássica grega até a modernidade; 2) o anarquismo é uma forma de pensamento de “recusa da autoridade”, ou seja, é uma concepção determinada pela própria concepção grega arcaica do termo, que define o anarquismo por “negação”, ou seja “sociedade sem governo”. Os anarco-comunistas que se dedicariam ao estudo do anarquismo acabariam por criar uma lógica similar ao marxismo, só que de forma inversa. A “ausência de governo e autoridade” seria vista como traço distintivo. Ao se definir de forma genérica o anarquismo como um princípio inerente à “humanidade”, passou-se a escrever uma narrativa histórica que agregava autores em tempos e lugares distintos, classificando autores e agentes históricos como exemplares de “anarquistas” de forma taxonômica. Essas visões ignoram completamente o caráter histórico do anarquismo como movimento político e social e toda a série de cisões políticas e teóricas que ficam por

5 Estamos considerando aqui os seguintes livros: “Anarquismo: uma história das idéias e movimentos libertários” (Volumes 1 e 2) e “Os Grandes Escritos Anarquistas”. O autor seleciona e classifica os “anarquistas” em seu livro citando como exemplos Max Stirner e Henry David Thoreau. Sobre o último, o autor diz: “Por elevar as razões individuais acima das razões de estado e a consciência individual acima das lealdades nacionais, Thoreau se coloca entre os verdadeiros anarquistas.” (WOODCOCK, 1990, p. 355-56). Thoreau, nascido nos EUA, escreveu o clássico “Desobediência Civil”. Diz-se que o livro foi o resultado de uma noite de cadeia que autor cumpriu por não ter pago seus impostos em protesto contra a guerra dos EUA com o México. Nunca manteve nenhuma relação/interação social com anarquistas nem com os movimentos populares influenciados pelo anarquismo. Também jamais se reivindicou anarquista. Thoreau integrava, sim, um movimento conhecido como “transcendentalismo”, de caráter liberal, e que desenvolvia algumas críticas sociais de cunho moderado. Max Stirner (1806-1856) era de uma família de classe média luterana. Frequentou sessões das aulas de Hegel na Universidade de Berlim, depois virou professor de história e literatura em uma escola para moças. Entre 1839 e 1844 Stirner começou a frequentar os espaços da “intelectualidade avançada de Berlim”. Escreveu um único livro (*The Ego and its Own*, ou “O Eu e sua Propriedade”, 1844), onde desenvolve suas idéias acerca da relação indivíduo-sociedade, que são centradas em torno da noção de “ego e egoísmo”. Da análise destes casos emblemáticos contidos no livro de Woodcock podemos ratificar nossa crítica. Os fundamentos das formulações de Thoreau e Stirner eram inspirados, respectivamente, no liberalismo antiescravista americano e na crítica pessimista do idealismo alemão, de fundamentos igualmente liberais.

vezes sublimadas, não sendo nem relatadas nem percebidas em sua importância, graças ao uso de uma categoria genérica de “anarquismo” que recobre teorias e práticas políticas excludentes. Outra consequência foi ajudar a criar uma imagem romântica e idealizada dos anarquistas como “vítimas da história”, como bem observou James Joll em seu livro. Mas é exatamente essa a base teórica da formulação do conceito de “síntese anarquista”. Ao mesmo tempo em que o anarquismo seria um traço da existência humana, ele deveria abrigar de forma harmônica todas as expressões dessa natureza; daí surge o conceito de movimento anarquista como síntese harmônica de correntes individualista, anarco-comunista e anarco-sindicalista.

Uma terceira tradição é exemplificada por E.H. Carr, famoso historiador liberal inglês que converge com o marxismo e o anarco-comunismo, sendo ilustrativa dessa abordagem liberal. Na biografia que escreveu sobre Bakunin afirma:

“A liberdade absoluta pregada por Bakunin era de significado totalmente diferente, não somente da liberdade de Marx (que implicava a liberdade de uma classe enfrentada com outras classes, não dos indivíduos daquela classe enfrentando uns com os outros), Bakunin, em teoria, era o mais fanático dos defensores da liberdade e o individualista mais consumado de quantos no mundo existiram. (...) O Individualismo permanece como a essência do sistema social e político – assim como sua oposição a Marx – de Bakunin. (...) Em termos gerais, aceita a hipótese de Rousseau de que o homem quando não está pervertido pela autoridade social e política, por sua condição ingênita, é virtuoso” (Carr, 1972, 463-464).

Essa análise é um excelente exemplo de como as interpretações históricas hegemônicas são completamente desprovidas de sustentação documental e histórica, pois um dos aspectos mais destacados da obra de Bakunin é exatamente a profundidade da crítica a Rousseau e ao individualismo, nisso seguindo a tradição proudhoniana, como poderemos ver adiante. Mas o que é importante é que assim como nos casos anteriores, a definição do conteúdo do conceito de anarquismo é feita exteriormente, ou “de cima para baixo”, ignorando ou suprimindo os significados gerados pela própria experiência histórica dos atores. Essa perspectiva liberal tenta dar uma interpretação histórico-psicológica para a obra de Bakunin, tentando estabelecer uma correlação entre um tipo de personalidade denominada de “utópica e pré-moderna” para a formação de ideias milenaristas e violentas, como nos demonstra o trabalho de McLaughlin (2002).

Temos aqui três resemantizações da categoria anarquismo: a marxista, a anarco-comunista e a liberal-individualista. Estas três definições são amalgamadas na historiografia de forma que não conseguimos perceber a historicidade e discursividade, e como estas resemantizações expressavam diferentes posições políticas. Assim, normalmente, os estudos sobre a presença

anarquista no movimento operário e social lidaram com o anarquismo como uma categoria homogênea e a-histórica (anacrônica), e procuraram fazer a história do anarquismo sem levar em consideração os debates teóricos internacionais que precederam a formação da classe trabalhadora nacional e as dinâmicas concretas.

A historiografia do anarquismo e do movimento operário tem uma deficiência estrutural: estuda um movimento político e social sem antes definir quais são suas bases teóricas e sem circunscrever o significado do conceito de anarquismo para os atores históricos concretos, suas expressões práticas e organizativas e os conflitos nos quais se estruturavam. Essa é uma das razões que levou Cornelius Castoriadis a afirmar que a história do movimento operário ainda estava por ser feita. A historiografia que não recuperava o social-histórico era apenas uma espécie de repetição dos discursos hegemônicos e não da experiência operária em si. E enquanto não for feita uma história da AIT e do anarquismo, essa história permanecerá incompleta.

Temos um duplo bloqueio ao estudo da história do anarquismo: de um lado, o anti-conceito marxista, de outro, o conceito a-histórico, uniformizador e naturalizante anarco-comunista (e suas variações sintetistas) e liberal. Trata-se aqui, então, de uma operação básica da sociologia: afastar os conceitos apriorísticos, nesse caso as definições hegemônicas, e reconstituir um conceito que possa dar conta da diversidade do fenômeno histórico concreto, atingindo o social-histórico. E, por conseguinte, trazer nova documentação e uma nova interpretação objetivamente fundamentada nos significados que emergem dessa documentação histórica.

Então, para que usamos a idéia do anarquismo como fenômeno da Primeira Internacional? Por uma questão de método, para definir o fato social ao qual nos estamos referindo aqui. Delimitar com clareza uma conjuntura histórica particular, ou seja, indicar de forma veemente a historicidade de dois fenômenos, dois fatos sociais distintos, mas inter-relacionados. É isso que queremos demarcar. E essa demarcação pretende exatamente problematizar as imagens de harmonia, passadismo e continuidade que são divulgadas sob as idéias de um anarquismo “genérico”. O anarquismo não é nem um traço natural da história humana nem um traço pré-moderno, restrito ao século XIX. Queremos mostrar aqui exatamente o contrário. Mostrar que sendo formado por essa historicidade, o anarquismo como teoria não se restringe, em termos de validade dos seus argumentos, ao contexto de sua formação.

A sociogênese do anarquismo mostra que ele surge como parte da política de organizações e situações históricas concretas. O anarquismo constitui um fato social-histórico singular. Ele surge de forma determinada entre os anos de 1840 e 1864, ano de formação da Associação Internacional dos Trabalhadores, e vai se desenvolver dentro da AIT e das lutas sociais e

nacionais na Europa (em meio às revoluções de 1848, 1871, de insurreições e outras lutas) e através de uma rede de organizações revolucionárias secretas, sociedades de resistência e sindicatos. Mais especificamente, terá influência em algumas seções nacionais da AIT, a Italiana, a espanhola e especialmente, a suíça, com a Federação do Jura – núcleo do qual seriam formados novos grupos com orientações distintas. Essas organizações não foram suficientemente estudadas, como veremos adiante ⁶. Várias ressemantizações foram realizadas depois, em outros contextos ou ciclos de desenvolvimento do movimento operário e socialista, mas elas não expressam a pretensa unidade que o conceito de movimento anarquista ou anarquismo genérico evoca.

O anarquismo surge como uma teoria dialética e materialista nas obras de Proudhon e Bakunin, como crítica da propriedade e da forma de governo, porém não somente como negação da autoridade, mas como afirmação de outra forma de governo e propriedade, pela incorporação de uma dialética destrutiva e construtiva. Essa teoria estaria associada à prática do sindicalismo revolucionário e uma teoria da revolução, baseada na negação das teorias liberais e comunistas. Essa teoria anarquista abrangia então uma ontologia-filosofia, uma teoria da sociedade e uma teoria e práxis revolucionária. Vejamos então a gênese dessa teoria, da organização e do sindicalismo revolucionário.

1 – “REVOLUCIONAR SEMPRE”: A ANARQUIA, DE ANÁTEMA DISCURSIVO AO “PARTIDO DA REVOLUÇÃO”

Em primeiro lugar então devemos propor aqui uma definição da categoria anarquismo que não seja nem uma mera representação inversa e negativa do marxismo nem uma categoria que suponha algum tipo de inatismo, mas uma categoria dotada de significação social-histórica e precisão teórica. Em primeiro lugar, devemos afirmar aqui o seguinte: a categoria anarquismo entra no vocabulário moderno por conta do seu emprego nos conflitos sociais do século XVII-XVIII e especialmente na revolução francesa como anátema⁷.

6 O processo de dissolução da AIT e especialmente da Federação do Jura irá engendrar novos grupos, que irão reelaborar e promover revisões importantes das organizações anteriormente existentes, mudando semanticamente (ao criar e difundir a categoria anarco-comunismo) e teoricamente (ao mudar as teses e métodos) bases do anarquismo, de maneira que representam um novo regime de historicidade e discursividade.

7 O próprio Kropotkin reconhece isso: “O nome de anarquistas, o haviam aplicado abundantemente os girondinos durante a Revolução Francesa aos revolucionários que não consideravam que a tarefa da revolução deveria limitar-se a derrubar a Luis XVI, e insistiam em que fossem tomadas uma série de medidas económicas...” (Kropotkin, *Ibidem*).

Ao mesmo tempo, setores radicais reivindicariam para si a designação de anarquista, como identidade positiva, para marcar uma posição avançada. Nesse sentido, é que podem ser interpretadas as formulações de Gracco Babeuf em seu jornal “O Tribuno do Povo”. Ao problematizar as tarefas da revolução ele questiona:

“Voltemos à nossa questão. Nós não esquecemos que o ponto é este: o que resta a fazer? Nada, diz o diretório ou real, ou Cormatin; como claramente fingem que tudo está feito, que a revolução acabou, queixando-se amargamente dos anarquistas e dos homens que quiseram revolucionar sempre. Esta palavra anarquista, usada sob Lafayette, usada sob Louis XVI, usada sob a Gironda, agora é reproduzida com afetação escandalosa. Deve ser familiar a todos os tribunais, nós sabemos. Mas nossos novos potentados talvez devessem ser mais políticos, em seu esforço para atacá-la. Devem lembrar-se de que devem o que são à vantagem de terem sido também anarquistas, segundo o julgamento dos reis de antes, e em época, todavia recente. Mas passemos aos homens que quiseram revolucionar sempre.”

Ou seja, durante a revolução francesa a categoria “anarquista” era usada como acusação política contra aqueles que queriam “revolucionar sempre”, aprofundar as tarefas da revolução e por isso se colocavam contra os poderes instituídos. A categoria anarquismo emerge durante o processo revolucionário francês, marcada pela ambigüidade: ela desqualifica/qualifica, marca uma diferença para com os conservadores, mas agrupa todos os setores que querem “revolucionar sempre” sem definir o conteúdo do seu pensamento. Assim, o uso social nesse momento histórico vai ser marcado por essa ambigüidade discursiva. Esse regime de discursividade marca que o anarquismo foi antes de tudo uma categoria do universo político.

Depois, o uso de tal categoria se faria de forma mais específica no período pós-revolucionário. Seria Pierre-Joseph Proudhon que empregaria tal categoria no seu livro “O Que é a Propriedade? Ou pesquisas sobre o princípio do direito e do Governo”⁸ (1840). Ali a categoria “anarquia” ganha uma

8 Ele formula a célebre equação: “Que forma de governo vamos preferir? - Eh! podeis perguntá-lo, responde, sem dúvida, algum dos meus leitores mais novos; sois republicano. - Republicano sim; mas essa palavra nada precisa. Res publica, é a coisa pública; ora quem quer que queira a coisa pública, sob qualquer forma de governo que seja, pode dizer-se republicano. Os reis também são republicanos. - Pois bem! Sois democrata? - Não. - Que! Sereis monárquico? - Não. - Constitucionalista? - Deus me livre. - Sois então aristocrata? - Absolutamente nada.- Quereis um governo misto? - Ainda menos. - Então que sois? - Sou anarquista.- Estou a ouvir-vos: estais a brincar; dizeis isso dirigido ao governo. - De maneira nenhuma: acabais de ouvir a minha profissão de fé séria e maduramente refletida; se bem que muito amigo da ordem, sou, em toda a acepção do termo, anarquista” (Ver “O Que é a Propriedade?”)

formulação teórica nova: ela é empregada para designar uma forma de governo, distinta da monarquia, república e ditadura. Existe um encadeamento no argumento de Proudhon que vincula a crítica da propriedade privada à crítica do governo, e a bandeira da supressão da propriedade leva também à necessidade da mudança da forma de governo. Assim, Proudhon inaugura uma crítica intelectual que vai tomar a categoria anarquismo como elemento chave, crítica intelectual (científica e jornalística) que somente tomaria forma política de massas definitiva mais de vinte anos depois, na década de 1860. No livro “Do Princípio Federativo” Proudhon definiria o anarquismo como autogoverno. O anarquismo no discurso deixa de ser um elemento apenas negativo, para ser um elemento positivo (ou seja, como uma autodefinição), de maneira que se opera uma importante transformação no regime discursivo. Mas essa mudança está amparada ao mesmo tempo numa teoria extremamente complexa e numa experiência histórico-política.

Devemos lembrar que Proudhon, logo após a revolução de 1848, passou um período de três anos na prisão e depois um período de exílio⁹. O retorno à França é marcado pela retomada das atividades políticas. É na década de 1860 que publica algumas obras que provocarão muito impacto no movimento operário. Um evento em especial marca o final de sua vida: o debate em torno do Manifesto dos Sessenta Operários, em que se explicita uma nova orientação política de Proudhon, que seria sistematizada nos seus livros “Do Princípio Federativo – da necessidade de reconstituir o partido da revolução” e “A Capacidade Política das Classes Operárias”. Nestas obras o pensamento de Proudhon sobre o papel do movimento operário assumiria forma acabada, apresentando a anarquia como princípio de governo e o socialismo como forma de organização da economia. Essas obras influenciariam diretamente setores importantes que conformariam o movimento sindical e operário francês. Conforma-se um campo no movimento de massas e sindicalismo francês, que será conhecido como “proudhonismo”, que se agrupa em torno de propostas políticas às vezes heterogêneas.

Assim, depois de desempenhar uma atividade como intelectual e jornalista, Proudhon tornar-se-ia aquilo que Gramsci denominou intelectual orgânico, formulando parte das teses que seriam assumidas por frações da classe trabalhadora e suas organizações. Victor Garcia, no seu livro “A Internacio-

9 “Durante os cinco anos e meio que se seguem a sua saída da prisão em junho de 1852, Proudhon não é incomodado; mas depois da publicação, em 1858, da sua obra em quatro volumes, “De la Justice dans la Revolution et dans l’Eglise” é novamente perseguido, condenado a vários anos de prisão e vê o seu livro confiscado e proibido. Foge para a Bélgica onde fica durante quatro anos (1858-1862). O exílio termina em 1862, beneficiado, com um ano de atraso, de uma anistia” (Gurvitch, 1983, p. 13).

nal Operária”, analisa com propriedade a influência do Proudhonismo na formação da Associação Internacional dos Trabalhadores, exercida por meio das seções francesas. A formação da AIT na Inglaterra não pode obscurecer a importância das seções francesas e dos sindicatos e organizações operárias daquele país. Os temários dos primeiros congressos da AIT e as polêmicas internas marcam claramente como o proudhonismo foi uma corrente importantíssima para a formação da AIT, fato que é às vezes ignorado. Assim, no primeiro Congresso da AIT realizado em Genebra, em 1866, que discutiu temas como greves, crédito e socorro mútuo,

“Participaram uns 60 delegados dos quais 33 eram suíços. O outro núcleo numeroso foi o francês com 17 delegados, onze dos quais representavam o Birô de Paris. Da parte do Conselho Geral se fizeram presentes seis membros; a Alemanha estava representada por três. Entre a numerosa representação suíça havia algumas delegações filiadas ao Congresso mas não à Associação (Garcia, 2003).

O primeiro Congresso da AIT foi majoritariamente composto pelas delegações suíça e francesa. Nesse Congresso se aprofundaram polêmicas também entre dois setores de proudhonianos, um liderado por Tolain e outro por Varlin¹⁰, o primeiro com posicionamentos moderados, e o segundo com uma posição radical. Durante a Guerra Franco-Prussiana, essas diferenças se expressariam nas suas trajetórias políticas, já que Tolain se tornaria deputado na Assembléia Nacional e Varlin um dos dirigentes e mártires da Comuna de Paris¹¹.

A relação de Bakunin com os movimentos insurrecionais remete à década de 1840. Naquele período, Bakunin era um democrata radical. Depois da sua prisão e exílio, no início dos anos 1860, Bakunin inicia um trabalho organizativo que começa pela Itália e Escandinávia, que se pauta pelo recrutamento de revolucionários para a formação de uma sociedade secreta. Essa primeira organização, conhecida como “Fraternidade” ou Sociedade Secreta Internacional da Revolução, tinha como objetivo organizar o movimento operário e camponês, desde 1864. A adesão de Bakunin e dessa organização

10 Henri Tolain e Louis Eugene Varlin foram importantes lideranças do movimento operário francês no período dos anos 1860, participando da construção da AIT na França. O primeiro seguiria sua trajetória em direção ao republicanismo, o segundo morre como um dos principais líderes da Comuna de Paris.

11 “A tolerância limitada concedida por Napoleão III aos sindicatos de 1864 em diante, de modo algum produziu o efeito desejado de converter a classe trabalhadora numa base de apoio do Império. Pelo contrário o movimento operário francês passou pela etapa de Tolain e seus partidários moderados a um grupo mais militante, dirigido por Eugene Varlin” (ver Garcia, 2003). Max Netlau nos conta que mesmo líderes operários como Tolain estavam mais para o campo do republicanismo do que do anarquismo, ver “La Anarquía através de los Tiempos”.

à Internacional em 1867-1868 irá permitir, assim, que entrem em contato com os proudhonistas já fortes dentro da AIT. Segundo Bakunin e várias fontes, grande parte do proudhonismo de esquerda (da França e Suíça) iriam aderir a essa nova organização, de maneira que as seções francesas e suíças teriam assim uma forte presença da teoria federalista anarquista.

Esta continuidade entre o anarquismo de Proudhon e o de Bakunin seria estabelecida dentro do movimento socialista do século XIX, especialmente na Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), com a adesão de diversos membros proudhonistas da AIT à organização política formada sob a inspiração de Bakunin. Mas é também no plano do pensamento político que se manifesta uma profunda continuidade. Bakunin fazia questão de afirmar isso nos seus escritos.

Seriam os proudhonianos revolucionários, reunidos em torno de Bakunin que formariam parte de um campo que abrangia uma teoria, uma organização revolucionária e um sindicalismo revolucionário que se expressava na categoria “anarquia”. É a formação daquilo que Proudhon poucos anos antes denominara “partido da revolução”. Assim, a categoria anarquismo vai adquirir um novo significado, teórico e prático, correspondendo a uma nova realidade histórica: um conjunto que abrangia organizações revolucionárias, sindicatos e movimentos sociais, atuando por base de uma teoria e um programa e inseridos num contexto histórico determinado, o das guerras civis e guerras entre Estados. O anarquismo, enquanto teoria e organização revolucionária se define no interior do movimento de massas formado pela AIT, que seria, naquele contexto, também denominado de bakuninismo. É nesse sentido que a categoria anarquismo é inserida num novo regime de discursividade e historicidade, geradoras de uma experiência histórica particular. Essa primeira resemantização funde o aspecto negativo da categoria anarquista (que designava os que queriam revolucionar sempre) com um aspecto positivo (uma teoria e uma práxis determinada). E foram estes intelectuais, militantes e organizações os construtores dessa categoria anarquismo.

Por isso é preciso fazer uma demarcação clara aqui. O conceito de anarquismo comporta múltiplos significados que, longe de apresentarem continuidade e harmonia, se apresentam como descontínuos e freqüentemente como parte de uma luta de classificações que expressa posições de organizações políticas, sindicais e classes sociais.

Mas, ao invés de deduzir da pluralidade a harmonia e unidade, devemos reconhecer que o conceito de anarquismo expressa diferentes visões de mundo, e que, logo, é preciso recuperar a visão dos atores concretos, ou seja, a historicidade e discursividade daqueles que, evocando Proudhon e Bakunin, instituíram uma determinada categoria anarquismo nos anos 1860/70. Estamos considerando o anarquismo como um fenômeno histórico, um fato

social, ou seja, o movimento social e político que elaborou pela primeira vez um conceito de anarquismo que era uma ruptura e uma inversão dos usos que se fazia no século XIX da categoria “anarquismo” (como tática discursiva de criminalização dos movimentos sociais e políticos dos trabalhadores). Esse conceito foi elaborado entre 1840 e 1870, especialmente por Proudhon, Bakunin e as organizações revolucionárias e sindicatos, nas quais suas posições intelectuais ganhavam expressão. O anarquismo estaria então associado a três pressupostos: 1) a crítica da propriedade privada e da desigualdade; 2) a defesa do federalismo e da divisão de poder contra o centralismo e a concentração de poder; 3) o reconhecimento do protagonismo dos trabalhadores na transformação social por meio da luta de classes, que se realizaria por meio da organização revolucionária das massas.

O uso posterior da categoria “anarquismo” por diferentes intelectuais e militantes não deve obscurecer o fato de que existiu uma ruptura teórica e política entre o anarco-comunismo, representado por Piotr Kropotkin e Errico Malatesta (que realizaram outras resemantizações), e o anarquismo como categorial como acima apresentada. Ainda no século XIX, outras mudanças dos regimes de discursividade ocorreriam. Não temos espaço aqui para detalhar essa mudança, mas ela é relativamente fácil de perceber especialmente pelo fato de que ele foi marcada por uma mudança lingüística: a introdução de “sufixos” ao radical anarco (como em anarco-comunista ou anarco-individualista). Dessa forma, Malatesta e Kropotkin são representantes de um movimento claramente revisionista, que rompe com quase todos os pressupostos do anarquismo tal como definido por Proudhon e Bakunin. Eles inauguram, assim, um novo regime de discursividade e uma nova prática. A pluralidade de usos da categoria anarquismo, dessa maneira, não resolve nem dilui os regimes de historicidade e discursividade. O que ela expressa é a formação de novas interpretações, conflitantes, que, inclusive, estariam marcadas pela formação de novas categorias, da qual a mais importante é a de anarco-comunismo e depois “comunismo libertário”¹². O anarquismo

12 É interessante observar que as reinterpretações e reapropriações da categoria anarquismo continuarão ocorrendo. Mas essas reinterpretações marcam uma profunda descontinuidade teórica e política, que se expressa do ponto de vista lingüístico na formação de neologismos (o anarco-comunismo é o primeiro deles, anarco-individualismo, anarco-sindicalismo, anarco-capitalismo) expressando exatamente o movimento de luta de classificações e diferenciações sociais e políticas existentes, que depois seriam unificadas de forma artificial pelo conceito de anarquismo genérico e/ou sintetista dominante na historiografia. E aqui é importante mais uma vez reter um elemento de método científico: o uso de uma mesma categoria discursiva ou significativa (anarquismo) não garante por si só o mesmo “significado” (concepção de história, teoria e prática política). É isso que estamos estabelecendo como pressuposto. O anarco-comunismo e outras formas de uso da categoria “anarquismo”

como regime de discursividade e historicidade comporta uma teoria e forma de organização política e sindical distintas do republicanismo burguês e da social-democracia/comunismo. Nesse sentido, iremos mostrar como a teoria e filosofia política de Mikhail Bakunin ajudaram a dar o conteúdo do anarquismo como fato social e histórico.

2 – A DIALÉTICA AUTORIDADE-LIBERDADE: A FRATERNIDADE INTERNACIONAL E A LUTA CONTRA O LIBERALISMO E ABSOLUTISMO

O pensamento de Bakunin possui três filiações intelectuais e científicas: a filosofia alemã (Hegel e Feuerbach, especialmente), o socialismo e a dialética proudhoniana e o positivismo francês. Devemos contextualizar historicamente essas influências intelectuais. O liberalismo e o individualismo burgueses, a filosofia hegeliana, o socialismo, o positivismo e o evolucionismo contribuíram decisivamente para a ruptura com as bases ideológicas do Antigo Regime. Portanto, num movimento dialético, alimentaram e foram alimentados pelas rupturas políticas e econômicas do século XIX. No momento em que Bakunin escreve, quase toda a Europa vivia ainda sob a vigência de regimes monárquicos, absolutistas ou constitucionais, regimes estes que se fundamentavam e se legitimavam na “teoria do Direito divino dos reis”. Quando Bakunin escreve no livro acerca do “Antiteologismo”, ele está rompendo com a teoria ideológica que legitimava o Estado. Portanto, o antiteologismo é um fundamento do “anti-estatismo”, e, conseqüentemente, do socialismo, na percepção de Bakunin. Nesse momento, alguns acontecimentos-chave marcam os documentos que aqui analisamos e conferem a historicidade dos mesmos: o processo de unificação da Itália (país em que Bakunin residiu em diversos períodos entre 1864-1868), a tensões e, depois, a Guerra Franco-Prussiana e a Comuna de Paris; os conflitos nacionais entre países colonizados e impérios europeus e as lutas antimonárquicas.

A formação histórica do Estado indica exatamente que a teoria do direito divino dos reis tem seu fundamento na alienação encontrada na organização social e política monárquica na Europa, Ásia e África. Logo, as concepções mágico-religiosas (o “teologismo”, ou seja, alienação social por meio da religião) é um fenômeno histórico fundamental e praticamente universal, sendo que está na base de formação do Estado em diversas sociedades. Assim, desde a antiguidade até a modernidade, o teologismo teria uma importância capital na organização política e social (basta ver que a monarquia foi uma forma dominante em toda a Europa, desde antiguidade, encontrada também na América Pré-Colonial e Ásia).

mo” como significantes são fatos sociais distintos, que precisam ser estudados na sua relação de continuidade/descontinuidade.

Além disso, Bakunin analisa a teoria do Estado desenvolvida pelos pensadores liberais modernos. Ele considera as teorias individualistas como uma forma de atualização do “teologismo”, só que agora, dentro da filosofia. A teoria do “estado de natureza” e do “individualismo” seriam exatamente fundados numa história conjectural, e não na análise do desenvolvimento histórico real. As teorias do Estado moderno são teorias individualistas: a ideia de estado de natureza (de Hobbes e Locke), em que o indivíduo viveria em estado de liberdade natural, parte da suposição que o homem, devido à sua constituição intrínseca, seria levado a destruir os outros homens, sendo necessário um poder moderador que regulasse os indivíduos. Esta regulação seria feita por meio de um contrato, que fundaria o Estado e através dele, a sociedade. Logo, nessas abordagens, o Estado precede a sociedade e a cria, em razão do individualismo e liberdade natural. Para Bakunin, estas teorias representam a transposição do teologismo para a filosofia, mas mantendo-se a mesma estrutura do pensamento religioso (a analogia que Bakunin realiza é que a seguinte: no cristianismo, a ideia de pecado original do homem leva à queda do paraíso, os filósofos modernos criaram um “estado de natureza” que cumpriria uma função análoga à do “paraíso divino”, e do qual o homem também “cairia”; o Estado seria, então, o meio pelo qual o homem poderia ser realizado). Basta lembrar que Hobbes denomina o Estado de “Leviatã”, o que mostra que estas teorias do Estado estavam fundadas ainda num discurso religioso.

As concepções idealistas do individualismo seriam formas filosóficas de reação e “reintrodução do teologismo” no interior da própria filosofia, que, no momento de seu surgimento, recusou esta forma e se apresentou como crítica da alienação religiosa. É interessante notar então que teríamos um fenômeno geral, o “teologismo”, como primeira e universal forma de expressão do fenômeno da alienação nas sociedades humanas; o idealismo na filosofia (e depois na ciência) seria a reincorporação dos pressupostos teóricos e discursivos deste teologismo enquanto fenômeno social. O antiteologismo, no plano ideológico-social (ou a crítica da alienação, da transferência da responsabilidade da dinâmica do mundo social do homem para forças mágico-religiosas), corresponderia, no plano teórico, ao anti-idealismo, ao materialismo. Bakunin recorre ao positivismo de Augusto Comte e ao evolucionismo de Charles Darwin para negar a teoria criacionista e a teoria contratualista liberal.

Outra das principais formulações do pensamento anarquista de Bakunin é a ideia de que o Estado é uma das forças agentes que determinam as formas de organização da sociedade. O Estado apresenta-se como forma histórica que marca o próprio desenvolvimento das sociedades humanas, desde a antiguidade até a modernidade. Logo, o Estado aparece não somente como

um fenômeno derivado da estrutura econômica, mas como um fator determinante da estrutura da sociedade, inclusive da economia. A emergência de Estados cada vez mais vastos e com maiores poderes, e a tendência de sua expansão, é apontada por Bakunin como um dos principais fatores a influenciar a história da humanidade, inclusive do desenvolvimento econômico. A crítica do Estado se encontra dispersa em quase toda a obra de Bakunin, mas é no livro “Estatismo e Anarquia” que ela ganha uma dimensão diferente. O próprio subtítulo do livro (“A luta de dois partidos na AIT”) marca que, para Bakunin, o estatismo é um fenômeno que abrange a própria teoria “social-democrata/comunista”, sendo a contradição entre os partidários das diferentes formas de Estado e os partidários da Anarquia, a principal contradição para o movimento dos trabalhadores e a revolução social.

Nós iremos, para efeito dessa apresentação, dividir os textos de Bakunin em função do seu contexto de produção, dos seus objetivos e dos seus interlocutores ou opositores no campo político. Podemos dizer que, nesse plano, estão dois grandes conjuntos de textos: o primeiro, os documentos secretos do período 1863-1866, no qual Bakunin era parte destacada de um processo da construção de uma organização política revolucionária internacional que, ao que parece, reunia veteranos das revoluções e militantes das lutas de libertação nacional e anticoloniais europeias. São três os documentos secretos: “Sociedade internacional secreta da emancipação da humanidade”, o “Projeto de organização da Família dos Irmãos escandinavos. Projeto de uma organização secreta internacional”; “Sociedade Internacional Secreta da Revolução – Programa provisório convencionado pelos irmãos fundadores”. São longas cartas, endereçadas a militantes suecos e escandinavos, apresentando a proposta da organização criada em 1864.

De maneira geral, esses documentos apresentam a ligação de Bakunin ao proudhonismo francês e marcam a posição da organização secreta frente ao absolutismo, ao constitucionalismo e ao liberalismo, ao mesmo tempo em que apresenta uma crítica teórica e filosófica da religião e do Estado. No espectro do debate, estavam os republicanos radicais, os nacionalistas e a religião, de maneira que os temas principais e a crítica são direcionados a esse campo. Entre 1868 e 1872, Bakunin vai deslocar os focos de suas discussões do republicanismo para o socialismo, movimento expresso pela ruptura com o Congresso da Paz e da Liberdade e com a adesão da organização à AIT e à política do movimento socialista da Europa. A adesão à AIT em escala internacional provoca um profundo impacto na organização do movimento operário e socialista. Entre 1867 e 1872, temos a produção de alguns textos fundamentais, como “Federalismo, Socialismo, Antiteologismo”, “O Império Knuto-Germânico e a Revolução Social” e seu “Apêndices” (publicado depois como “Considerações Filosóficas sobre o Fantasma Divino, a Natu-

reza e sobre o Homem”) e alguns artigos de jornal, dos quais destacamos especialmente “A Política da Internacional”, em que fica manifesta a continuidade entre a teoria-filosofia e a ação política concreta.

O documento “Sociedade internacional secreta da emancipação da humanidade” apresenta uma caracterização geral da situação europeia e os fundamentos filosóficos e programáticos dessa organização. Ao caracterizar a situação europeia, Bakunin mostra a contradição entre expansão da reação representada pela “Santa Aliança” (uma internacional inter-estatal) e a revolução, e logo, conclui pela necessidade de organização internacional, de uma Aliança Revolucionária contra essa aliança reacionária. Bakunin situa as lutas de emancipação nacional nas contradições primárias e secundárias: a contradição primária seria entre revolução e contra-revolução e as contradições secundárias, as disputas entre os Estados. A carta, dessa maneira, visa demonstrar a existência da reação na Europa como movimento organizado, sua forma internacional e justificar a necessidade de uma aliança revolucionária. Refletindo sobre o sujeito dessa aliança revolucionária, mostra que nem governos, nem a burguesia, seriam capazes de organizá-la e termina afirmando que, dada as condições históricas, uma organização pública só serviria como balão de ensaio, mas uma organização revolucionária efetiva precisaria se organizar de forma secreta. E assim conclui:

“Mas não somente o segredo; para que tal aliança se torne possível, é preciso que os homens que a formam tenham convicções filosóficas, religiosas, políticas e sociais mais ou menos, ou, se é que é possível, totalmente iguais” (Bakunin, 1864).

A segunda parte da carta discorre sobre o princípio filosófico-teórico dessa aliança. Assim, ele apresenta uma caracterização da situação histórica:

“O mundo está, mais do que nunca, dividido entre dois sistemas eternamente opostos: o princípio teológico e o princípio humanitário, o da autoridade, e o da liberdade. O velho sistema parte desta idéia fundamental que a humanidade é má para si própria, e que, para reconhecer a verdade, ela precisa de revelação divina, para reconhecer a justiça, leis divinas, e, para observá-las, de autoridades e instituições divinas, ao mesmo tempo religiosas e políticas, da Igreja e do Estado” (Bakunin, 1864).

O entendimento apresentado por Bakunin é o de que existe uma dialética, uma oposição, entre dois sistemas: o da autoridade e o da liberdade. Os sistemas fundados sobre o princípio da autoridade estariam manifestos na história nessas duas instituições, a Igreja e o Estado. E depois, Bakunin conclui:

“Acreditamos que todas as religiões passadas e presentes foram tanto revelações progressivas e historicamente necessárias não da Divindade, mas da própria Humanidade, das próprias consciência e inteligência humanas. Nestes tempos remotos onde a inteligência ainda pouco desenvolvida do homem agia muito mais como imaginação que

como razão, ele não atingia a compreensão sucessiva da terra e de si próprio a não ser por uma teologia fictícia. Cada povo e cada época criaram um Deus à sua imagem. Tal Deus, e tal tempo, e tal povo. Deus era e ainda é o homem refletindo-se na sua mais pura essência, no seu ideal: é a reverberação da humanidade num céu imaginário. Cada nova religião foi, assim, ao mesmo tempo um ato de força e de fraqueza, um progresso e uma estagnação. Alargando o seu ideal, sua representação de si própria através e sob a forma de uma nova religião, aperfeiçoando seu Deus, a humanidade fazia prova de potência. Mas ela revelava ao mesmo tempo sua fraqueza, transportando para fora de si, para as regiões celestes, este Deus, sua própria criação. Ela não ousava ainda reconhecer-se e apropriar-se de seu próprio bem e de sua obra. Ela divinizava sua própria natureza, sua própria essência e, prosternando-se frente a si própria no céu, desprezava-se sobre a terra. Suas próprias virtudes, suas próprias claridades e potências, ela as dava ao seu Deus, reservando para si somente a impotência, a ignorância e a miséria: incapaz de conduzir-se por si próprio, carente da tutela divina e condenado, por conseguinte, a uma infância e a uma dependência eternas nesta terra” (Bakunin, 1864)

Podemos dizer que o texto realiza, assim, alguns aspectos fundamentais da teoria de Bakunin, expressando seu método e a ontologia que orienta sua produção. Bakunin começa o texto com a aplicação da dialética proudhoniana (autoridade-liberdade) à análise do mundo e da política mundial. Ele identifica e desdobra o uso de oposições dialéticas como Teologia (Autoridade) x Humanidade (Liberdade), Igreja/Estado x Associação Livre, para questionar a tese do inatismo. A dialética autoridade-liberdade é, assim, uma oposição abstrata que vai se materializando em instituições históricas. Por outro lado, Bakunin atesta o caráter social da Igreja e do Estado, produtos da sociedade no sentido amplo. Esse aspecto é particularmente importante; apesar de parecer relativamente banal, ele tem um lugar diferente, pois possui uma implicação para a prática política. Ao afirmar o caráter social da religião e do Estado, Bakunin está afirmando a centralidade da sociedade em face da tese criacionista (que atribui a origem da sociedade a um tempo mágico-religioso) e da tese contratualista (que atribui a origem da sociedade a um tempo conjectural-literário), mas que sempre chegam à ideia de que a autoridade deve suprimir e controlar a liberdade. Ou seja, a “sociedade e natureza”, na visão da religião e do contratualismo liberal, é uma fonte de “desordem” que precisa ser controlada por uma autoridade que lhe é exterior.

Além disso, Bakunin considera as religiões como uma objetivação determinada da sociedade humana, que apresenta um caráter contraditório de progresso e estagnação do desenvolvimento da razão. Esse princípio se aplica, por exemplo, à análise de como o protestantismo representou um progresso em relação ao catolicismo por individualizar e materializar a religião e ao combater a Igreja Católica, avançando na liberdade exterior (desestruturando o poder da Igreja Católica), mas instituiu a negação da liberdade interior

ao criar o autocontrole e a submissão como valores e práticas que ajudaram a fundar o absolutismo e o individualismo. O protestantismo é a manifestação radical do individualismo e egoísmo, a doutrina do “eu”. Podemos observar isso pelo trecho abaixo:

“... o protestantismo conseqüente e puro é uma doutrina anti-social demais e anti-humana demais para poder algum dia encontrar uma realização completa. A sociedade humana preexiste a toda teoria; ela tem sua natureza, suas exigências, seu instinto de conservação, suas leis indiretas e suas condições de existência, às quais ela não saberia renunciar sem se destruir. Todas as idéias religiosas e filosóficas, políticas e sociais que se seguiram, no mundo, foram, da mesma forma, expressões das diferentes fases de seu desenvolvimento histórico. Todas, conseqüentemente, encontraram na humana sociedade sua justificação e sua razão de ser. Mas nenhuma, até aqui, exauriu, nem soube exprimir sua natureza completa, a plenitude de seu ser. Em comparação desta riqueza natural, inesgotável, todas estas idéias aparecem, pois, como abstrações, em mesmo número, e isto explica o duplo papel que elas desempenham no mundo. Quando nasce, cada idéia nova é um progresso. Mas como ela não é, ao mesmo tempo, mais que uma expressão incompleta e parcial da natureza infinitamente rica e complexa da sociedade, quando ela pretende encarnar-se totalmente nesta e destruir tudo o que lhe é contrário, a sociedade resiste, obstina-se, revolta-se e a idéia antes progressiva, não conseguindo deitá-la em seu leito de Procusto, nem a petrificá-la em suas formas, e persistindo mesmo assim na imposição pela violência, transforma-se por sua vez numa fonte de reação. Mas é em vão, pois a sociedade, mais cedo ou mais tarde, deverá sempre sair vitoriosa desta luta” (Bakunin, 1864).

Dessa forma, ao analisar a história da religião, ele aplica as oposições entre autoridade e liberdade, progresso e reação, entre catolicismo e protestantismo, realizando uma correspondência progressiva entre o desenvolvimento do estatismo e da sociedade. O protestantismo foi um progresso, pois realizou oposição ao catolicismo e enfraqueceu a Igreja Católica no sistema internacional, mas representou uma estagnação, pois reforçou o autoritarismo interno dos países e o individualismo. Assim, o desenvolvimento da sociedade e do Estado é explicado através dessa análise dialética da história a partir do desenvolvimento da política e das ideologias. Ele identifica que é a religião o princípio que domina ainda a sociedade e, logo, é preciso combater esse princípio. Isso abre o terreno para a enunciação da centralidade do conceito de sociedade no pensamento de Bakunin.

Depois de realizar a crítica da religião, que Bakunin entende ser o fundamento do Estado absolutista, ele direciona sua crítica ao liberalismo. Esse movimento é extremamente importante, pois Bakunin concebe que existe uma relação de continuidade entre a visão holista autoritária do absolutismo e o individualismo liberal. “Esta coincidência singular entre a teoria política de Rousseau e aquela relativa à doutrina cristã provém daquilo que, sem

dizê-lo e sem admiti-lo para si mesmo, encara natureza humana e da liberdade do indivíduo como más por si sós, pelo menos em parte, já que precisam abandonar esta parte a fim de poder-se conformar à lei universal e moral” (Bakunin, 1864). Logo, a tese Rousseauiana do bom selvagem, da bondade inata, é negada, pois a liberdade e bondade natural deveriam ser controladas pela vontade geral, uma vez que a sociedade corrompia essa bondade e a transformava em maldade. Logo, o liberalismo político tem bases comuns ao cristianismo (católico e protestante): a negação da liberdade e a ideia de inatismo que exige e justifica o princípio da autoridade.

Ao falar do constitucionalismo e do liberalismo, Bakunin apresenta uma radical crítica à teoria do contrato social sua tese de uma “condição natural” num tempo “a-histórico”. O tempo do contrato social, em que se realizaria a ruptura da sociedade com a natureza, é, para Bakunin, um equivalente da tese criacionista religiosa num tempo mítico. Bakunin historiciza e materializa a natureza ao considerar a evolução do homem da condição de animal, na qual ele não tem liberdade, mas é determinado por forças materiais. A história natural do homem é evocada para questionar a história conjectural do liberalismo e a tese criacionista da religião. Ou seja, o homem é natural, a sociedade faz parte da natureza; entre a natureza e a sociedade não existe ruptura. E a liberdade é o produto da luta do homem contra sua condição de animal, expressa nas diferentes formas de pensamento e organização social.

“O homem é, instintiva e fatalmente, um ser social, e nasce na sociedade assim como a formiga, a abelha, o castor. Há nele, como há em seus irmãos inferiores, ou seja, como em todos os animais selvagens, uma lei inerente de solidariedade natural que faz com que as tribos mais primitivas fiquem juntas e se ajudem entre si, e se governem por uma espécie de lei natural. O homem só tem um traço que o distingue dos outros animais, mas é um traço imenso, infinito, é a razão, é essa potência de sair dos limites estreitos do mundo que o envolve de si mesmo, e abraçar, imaginar e conceber o Universal. É a única razão pela qual o homem não pode ficar em seu estado primitivo, selvagem, e, pela consciência sucessiva de si mesmo, pelo desenvolvimento progressivo de sua inteligência, ele cria para si uma segunda natureza, a humanidade, a liberdade. É a única causa pela qual seu instinto de solidariedade natural se transforma em consciência e esta, por sua vez, cria a justiça. É por isto que o labor instintivo, rotineiro e monótono do animal transforma-se, para ele, em trabalho triunfante e conquistador do mundo. É, enfim, unicamente por isto, que, transformando, por uma sucessão de imensas evoluções e revoluções históricas, a sociedade humana natural em sociedade organizada segundo a inteligência, a justiça e o direito, ele criou sua liberdade. Não se trata, pois, de diminuir a liberdade, é preciso, ao contrário, aumentá-la sempre e sempre, pois, quanto maior a liberdade de todos os homens que compõem a sociedade, mais esta sociedade é humana” (Bakunin, 1864).

Aqui nós temos dois componentes. O homem, enquanto “ser”, se diferencia pela sua capacidade racional, pelo pensamento, mas esta só se realiza através do trabalho. É o trabalho que realiza o ser dos seres humanos, ao transformá-lo em criador, ou seja, existe uma relação entre trabalho e liberdade, pois é através do pensamento e do trabalho que o homem cria a liberdade:

“A mesma lei de solidariedade encontra-se no trabalho. Ela se chama associação e divisão do trabalho. A grande, a maior missão do homem, depois da liberdade, e condição fundamental desta, seu mais belo triunfo, sua felicidade e sua honra, ao mesmo tempo, seu único título de nobreza, é conquistar o mundo exterior, transformando-o, criando-o, por assim dizer, uma segunda vez, através do trabalho. Através do trabalho, o homem torna-se criador. E aí está, novamente, uma diferença enorme, um dos abismos que nos separam dos teólogos: eles amaldiçoam, eles desprezam o trabalho, vendo-o como um símbolo da decadência humana. Nós, ao contrário, bendizemos o trabalho e o (38) reverenciamos acima de tudo, só não acima da liberdade, apesar de o primeiro ser a condição essencial da segunda, pois vemos no trabalho a base única de moralidade, da dignidade e da liberdade do homem” (Bakunin, 1864).

Enquanto o liberalismo identifica a natureza com o estado de liberdade absoluta que precisa ser controlado pelo Estado para fazer surgir a sociedade, Bakunin, ao evocar a história natural, mostra que, na realidade, a condição natural é ultradeterminada pela animalidade do homem, pelo instinto, e que é o trabalho e o pensamento (forças igualmente produzidas pela natureza) que rompem com essa condição, criando a liberdade. Aqui, então, temos a ideia de que a liberdade coletiva é, não a limitação, mas a confirmação da liberdade individual, porque ela é conquistada pela condição humana. Ou seja, não existe uma condição de liberdade original que precisa ser controlada para fazer surgir a sociedade; a sociedade já existe como fato natural, ela é apenas transformada pelo trabalho e pensamento, que criou, inclusive, a religião e o Estado. A condição natural do homem é determinada pelas forças da natureza; historicamente, a religião e o Estado foram as primeiras formas de desenvolvimento da razão humana, e, logo, o princípio da autoridade se combina com a determinação. O princípio da liberdade se apresenta, assim, em luta contra o princípio da autoridade que o antecede enquanto forma social dominante. A dialética entre autoridade e liberdade é aplicada à análise e crítica do liberalismo. Não é a autoridade do Estado que cria a sociedade; a sociedade é anterior, natural, e ela mesma cria as religiões e o Estado. Por outro lado, uma vez criada, essa sociedade dominada pelo princípio de autoridade, tenta limitar a liberdade e é preciso opor o princípio da liberdade ao de autoridade.

Bakunin faz uma análise que lança mão de um conjunto de oposições dialéticas que, ao mesmo tempo englobam e materializam suas categorias, indo do abstrato ao concreto e do lógico ao histórico, da unidade à multi-

plicidade, começando pela dialética autoridade-liberdade e se materializando em oposições como natureza/sociedade e reação/revolução. Podemos visualizar essas oposições no quadro abaixo.

SÉRIE DE CATEGORIAS DIALÉTICAS	
Autoridade	Liberdade
Natureza	Sociedade
Instinto	Razão
Trabalho Instintivo	Trabalho Racional
Teologia (Ideal)	Humanidade (Material)
Estagnação	Progresso
Reação	Revolução
Destruição	Criação

O princípio da autoridade está materializado na forma de organização das sociedades: a Igreja e o Estado são as instituições autoritárias. Mas a dialética entre liberdade e autoridade se coloca inclusive na história da religião. O cristianismo pode ser considerado como tendo cumprido um papel progressista ao se opor ao Império Romano. Ele, dentro do seu contexto, questionou a autoridade e desenvolveu a liberdade. Depois, por partir do mesmo princípio da autoridade, se converteu num elemento de estagnação, materializado na Igreja Católica e nos Estados. O protestantismo apresentou uma crítica ao princípio de autoridade católico, afirmando a autonomia do indivíduo ante Deus e o Estado. Porém, o protestantismo, por manter-se dentro do princípio da autoridade, converteu-se também num elemento da reação. Essas doutrinas, assim como o liberalismo e conservadorismo, operam a partir da afirmação de que a sociedade é criada pelo princípio da autoridade, que é um poder exterior que une os indivíduos pré-existentes. Bakunin, por sua vez, considera que o homem é um ser natural e, por isso, social; que sua especificidade enquanto espécie é ter o trabalho e a razão que permitem que ele transforme a natureza na sua luta pela existência. Dessa maneira, a sociedade é um fato natural e material e é a pré-condição de existência das religiões, do Estado e das formas de autoridade. Assim, a sociedade se transforma sob uma dupla dialética, da luta entre autoridade e liberdade, e da luta entre sociedade e natureza, como parte da luta geral dos seres pela existência, na qual o trabalho humano constitui seu traço distintivo.

Existe outro componente fundamental no argumento do autor que é a centralidade do conceito de sociedade. A ideia de sociedade é assim uma

categoria ontológica (pois ela diz respeito à teoria do ser e do sujeito em Bakunin) e política. Dessa perspectiva, ele considera que, sendo a sociedade parte do mundo material e criadora das formas de pensamento e instituições, ela deve ser a protagonista dos processos revolucionários. E aqui chegamos à análise da parte final do documento em que Bakunin vai apresentar o programa e as tarefas práticas da organização. A centralidade da ideia de sociedade e de coletividade no plano ontológico e teórico vai se expressar, no plano político, na ideia de revolução social. É por isso que chamamos a concepção materialista de Bakunin de materialismo sociológico¹³.

O conceito de revolução política e social expressa no plano prático a concepção de uma dialética e ontologia da filosofia e teoria: começando com o princípio da autoridade e da liberdade, se sociologiza esses princípios em instituições e relações sociais determinadas (Estado/Igreja/Família Patriarcal/Capital/Herança-Propriedade). O quadro abaixo apresenta as medidas práticas que o programa da organização secreta prescreve como fundamentais para uma revolução socialista. O programa se diferencia em dois planos, um político e outro social (sendo que o social abrange as medidas econômicas, exatamente porque se considera que o trabalho é um dos componentes essenciais do social). Na tabela abaixo (p. 46), estão elencados os principais problemas e medidas práticas que expressam, no plano político, a teoria e ontologia de que tratamos acima.

Podemos observar que estão no campo dessas medidas estão relativas ao trabalho, à economia, educação, sociabilidade e ideologia; e medidas propriamente políticas, de destruição do Estado e instituição do autogoverno. Um tema destacado e que citaremos aqui porque ele mostra o nexo entre todas essas medidas e a teoria social é exatamente a questão da mulher. O anti-patriarcalismo de Bakunin é parte do seu anti-estatismo e anticapitalismo:

“Não há dúvida que a emancipação do casamento dará um golpe mortal, o último golpe, na família patriarcal, teológica e sagrada (verdadeiro embrião-protótipo do Estado teológico e sagrado). Mas não vejo aí nenhum mal. Esta família foi e ainda continua a ser, mesmo que num grau consideravelmente enfraquecido, a ama de leite de todos os despotismos. A autoridade terrível do pai, do esposo, do irmão mais velho, e, em geral dos irmãos sobre as irmãs, e de todos sobre os servidores. Esta solidariedade

13 Na nossa tese de doutorado, publicada pela EDUSP (2013) realizamos uma discussão sobre “Ordem e Anarquia” na sociologia, demonstrando como, na epistemologia das ciências sociais, um paradigma da ordem era aplicado na construção dos conceitos. Nesse movimento, fizemos uma contraposição entre a análise de Bakunin e o paradigma da ordem, expressando exatamente como seu conceito de sociedade era radicalmente distinto e se inscrevia num paradigma que poderia ser chamado de materialismo sociológico.

SOCIAL		POLÍTICO
Economia	Relação Indivíduo-Sociedade	Política e Estado
<p>1. <i>Propriedade e herança</i>: abolição do direito de herança sobre os bens que produzem acumulação;</p> <p>2. <i>Organização do trabalho</i>: associação coletiva da produção;</p> <p>3. <i>Instituição da balança do trabalho e do produto</i>;</p>	<p>4. <i>Família e patriarcalismo</i>: instituição do casamento livre e fim do casamento religioso e civil;</p> <p>5. <i>Educação</i>: tutela dos pais e tutela da comuna (socialização e guarda comunitária das crianças pela Comuna);</p> <p>6. <i>Escolas Gerais e Técnicas</i> obrigatórias, progressivamente, unindo sempre a prática e a teoria;</p> <p>7. <i>Questão da mulher</i>: igualdade dos direitos políticos e sociais da mulher; terá o direito e o dever do trabalho e durante a maternidade será remunerada por considerar a maternidade como um serviço público.</p>	<p>8. <i>Relação Sociedade/ Estado</i>: organização eletiva, de baixo para cima, do nível da comuna ao regional, nacional e internacional;</p> <p>9. <i>Trabalho obrigatório</i>: instituição do valor-trabalho como fundamento dos direitos sociais e políticos;</p>

hierárquica da família, representando, de uma só vez, a aristocracia mais orgulhosa e a monarquia mais absoluta, eis o forte sagrado de toda opressão, de toda desigualdade, de todas as injustiças políticas e sociais. Que mal há em que esta fonte do mal desapareça? Ela já tende a desaparecer em todo lugar, hoje. Em princípio, segundo a lei, ela continua mais ou menos a mesma – sempre, com pequenas modificações, esta velha instituição da autoridade patriarcal do pai, do esposo e do irmão – mas os modos mudaram; mas o espírito do século, em todo lugar, mostra-se mais forte que a lei – e a família antiga, patriarcal, este sanctus sanctorum do Estado centralizador, divino, monárquico, está visivelmente acabando. Os modos atuais, em todos os países, apesar de todas as leis, tendem, evidentemente, à instituição da família livre. A Família, para ser livre, será dissolvida? De forma alguma, a não ser que se pretenda que tenha por origem e por base não uma lei inerente à natureza humana, mas não sei qual mandamento vindo de cima, estranho e contrário a esta natureza (...) É sempre a mesma, a

antiga questão da autoridade e da liberdade. Nossos adversários pretendem que para organizar, manter, conservar e moralizar a família, é necessária a mão opressiva e potente da autoridade” (Bakunin, 1864).

É preciso entender, então, que Bakunin vai materializando e individualizando o princípio da autoridade, que se manifesta na teologia e na religião, se manifesta na política no Estado Absolutista ou Monárquico-Constitucional e mesmo Republicano, na relação indivíduo-sociedade, na instituição da família patriarcal com o domínio masculino e gerentocrático. Assim, a negação da autoridade é a negação da herança, da religião, do idealismo, do Estado e da família patriarcal, que são, na economia, política e sociedade, a manifestação do mesmo princípio de autoridade através da propriedade privada e exploração. O ataque ao patriarcalismo faz parte de um conjunto de ações de destruição-criação que não priorizam a ação do Estado sobre a sociedade, mas a transformação das condições e fundamentos do Estado na sociedade e economia. Da multiplicidade de causas sociais e materiais conclui-se pela necessidade da simultaneidade de ações destrutivas/criativas que caracterizam o conceito de revolução social.

A revolução é social porque não somente é preciso atacar o Estado (manifestação maior do princípio da autoridade), mas as instituições sociais que são a origem e fundamento do Estado; e aqui a centralidade da ideia de sociedade como a “criadora” (inclusive da religião e do Estado) se realiza como contraponto da ideia liberal e teológica de que o Estado cria a sociedade. O trabalho e o pensamento são as fontes e condições da liberdade, daí o ataque à Igreja e ao papel da escola e da educação; a família patriarcal é também a matriz da ordem política, daí a necessidade de um novo tipo de família para um novo tipo de organização sociopolítica. A propriedade privada e a herança são na economia a manifestação do princípio patriarcal e da autoridade sobre o trabalho e o produto, por isso o fim da herança e da propriedade em prol da associação e propriedade coletivas. Ou seja, o “social” não é somente um adjetivo, mas expressa uma teoria do ser, do mundo e da sociedade. Assim, a ideia da revolução social depende da dialética natureza-sociedade, pensamento-trabalho, autoridade-liberdade e todas as demais categorias.

Os documentos “Projeto de organização da Família dos Irmãos escandinavos” e “Projeto de uma organização secreta internacional -Sociedade Internacional Secreta da Revolução convencionado pelos irmãos fundadores”, apresentam uma detalhada descrição da estrutura, objetivos e formas de ação da organização revolucionária secreta. O primeiro documento consiste da continuação da argumentação em favor da criação de uma seção escandinava, e apresenta outros elementos da posição política, especialmente, uma crítica à aliança com a burguesia. Ao mesmo tempo, ele detalha e reafirma o papel do campesinato e dos operários das cidades como os setores e

sujeitos da revolução social. Apesar de existirem categorias da sociedade que poderiam ser mobilizadas (setores da juventude e intelectualidade burguesa), estas o seriam sob condições específicas e em parcelas restritas. O segundo é o programa provisório, com medidas sociais e políticas que passam pela reorganização da família até a estruturação de um governo revolucionário federativo e uma federação internacional de povos.

Essa fraternidade internacional tinha uma preocupação organizativa, que é um tema típico do federalismo: equilibrar os poderes e garantir a eficácia da ação revolucionária. O trecho abaixo fala da estrutura diretiva da fraternidade:

“Na cabeça de cada nação, ou de cada região, como, por exemplo, a região escandinava, haverá um Governo Nacional ou Regional, composto unicamente de irmãos pertencentes a tal nação ou tal região. Ele terá a dupla missão de organizar a propaganda e a sociedade secreta em seu país, e de nele executar, na medida do possível e parando somente frente ao impossível, as ordens do governo central em seu país, tendo sempre o cuidado de informar este último, o mais exatamente possível e com uma franqueza absoluta, sobre o estado real dos espíritos e das coisas em seu país. Se o Governo Central ordenar algo cuja execução lhe pareça impossível, ele relatará tal fato ao Conselho nacional, da mesma forma unicamente composto de irmãos, e que ele reunirá nesta ocasião, e, se este compartilhar a opinião do Governo nacional, este último enviará seu protesto ao Governo Central. Queremos uma organização tal que a autonomia das nações seja tão bem defendida quanto a eficácia da ação central. É a condição sine qua non de nosso sucesso” (Bakunin, 1684).

Depois de argumentar sobre a estrutura organizativa, Bakunin apresenta o programa ou catecismo revolucionário internacional, que deveria servir de base para os programas nacionais:

“O programa ou o catecismo revolucionário de cada nação será o mais próximo possível do Catecismo dos irmãos internacionais, e será, naturalmente, adaptado ao caráter particular e ao grau de desenvolvimento de cada nação. Porém, é mais do que desejável, é necessário que, nos Catecismos revolucionários de todas as nações se encontrem estes pontos fundamentais: 1º - Separação absoluta entre a Religião e a Política, entre a Igreja e o Estado – Abolição de qualquer Igreja de Estado – de qualquer subvenção do Estado ao culto que for – Liberdade absoluta para todas as religiões cristãs ou anticristãs – e que os gastos e a manutenção de todas as igrejas sejam pagos pelos próprios sectários. 2º - Para o estado da república – e em todas as aplicações da vida política e social, o princípio da liberdade em lugar da autoridade – para o indivíduo assim como para as unidades coletivas: associações, comunas, distritos, províncias e nações. Em todo lugar, o princípio liberal da Federação deve substituir o princípio despótico da Centralização. 3º - Abolição das classes e dos privilégios – Sufrágio universal. Tudo para o povo e tudo pelo povo – E, na medida em que possa ser explicada, progressivamente, em cada país, a necessidade de uma reorganização social, de uma

mudança progressiva nas leis que regulam as condições do trabalho e do capital, do direito de herança e da propriedade – Necessidade, para todo o mundo, de trabalhar, e de só viver de seu próprio trabalho, sem explorar o trabalho de outros. Dignidade do trabalho, que deve-se instituir como base única de todos os direitos políticos e sociais – Importância da educação pública, esta provedora moral da democracia. Transformação das escolas – Instrução obrigatória e gratuita. 4º - Abolição do exército – Armamento nacional. 5º - Política exterior fundada na justiça e na liberdade – Condenação definitiva e absoluta dos ditos interesses de Estado – e da Razão de Estado, tanto na política interior como na política exterior – Condenação da política de engorda política, estratégica e comercial, do direito de conquista e do direito histórico. Princípio absoluto: cada nação, pequena ou grande, cada província, tem o direito absoluto de dispor de si mesma segundo suas simpatias, sua vontade e seus interesses, e sem nenhuma consideração pelas ditas necessidades de Estado, tanto do país de que ela fez parte até então quanto do país dos outros países. 6º - Solidariedade dos interesses e da liberdade de todos os povos e de todas as nações – Dever, para cada país, de apoiar, na medida de suas forças e de seus meios, qualquer outro país que combata por sua liberdade – O próprio interesse de cada país ordena isto, é claro. 7º - Enfim, necessidade de uma forte organização nacional, regional e Européia Central, primeiramente secreta, e depois, na medida do possível, pública, de todas as forças revolucionárias – para garantir e para acelerar o triunfo da liberdade em toda a Europa, e, através dela, em cada país – E, conseqüentemente, a absoluta necessidade de coletas de dinheiro para dar meios financeiros aos poderes nacionais, regionais e centrais” (Bakunin, 1684).

Dessa maneira, não somente a política da organização deveria implicar uma organização secreta (mas que tenderia a tornar-se pública), como também seu programa era a expressão da ontologia materialista e do conceito de revolução social. A liberdade política, religiosa, associativa, como parte da política de destruição do Estado é, assim, o fundamento dessa política.

Dessa forma, a crítica do princípio da autoridade identifica que esse princípio estava historicamente materializado na Santa Aliança, numa forma internacional reacionária. A firmação do princípio da liberdade precisaria, assim, se materializar numa aliança, igualmente internacional. Esta aliança revolucionária se oporia, conseqüentemente, à aliança reacionária, do absolutismo e liberalismo internacional. Como esta aliança reacionária estava assentada no monopólio capitalista e defesa do capital, a aliança revolucionária deveria estar assentada sobre o trabalho e os trabalhadores. A luta da liberdade contra a autoridade era, portanto, a luta do trabalho contra o capital. Dessa forma, a dialética autoridade-liberdade é um dos pilares teóricos que fundamentam o conceito de revolução social e de organização revolucionária.

A concepção materialista de Bakunin, centrada no conceito de sociedade, expressava-se, no plano da política, no conceito e prática da revolução social. Mas sob o conceito de revolução social reside uma luta política e filosófica contra o absolutismo e o liberalismo, que está na contraposição

do protagonismo estatal (ou seja, da consideração da sociedade como uma fonte de desordem ou dispersão que precisa ser regulada por uma autoridade exterior, o Estado) por um protagonismo social, ou seja, pela afirmação de que a sociedade (como unidade natural, material e pré-condição da existência humana e das instituições econômicas e políticas) é o sujeito da criação da revolução e, mais especificamente, que, sendo a sociedade dividida em classes, somente as classes trabalhadoras estariam em condição de assumir esse protagonismo (pois a burguesia e aristocracia estavam agora fundidas no Estado). A análise leva assim à afirmação do protagonismo das classes trabalhadoras, base do sindicalismo revolucionário de diversas seções da AIT. Essa ontologia, teoria e política, foi uma das bases do conflito com os social-democratas e com Karl Marx.

3 – ESTATISMO E ANARQUIA: A POLÊMICA CENTRALISMO/FEDERALISMO

O período que vai de 1867 até 1873 é marcado pela adesão da organização secreta à AIT, pelo rápido desenvolvimento das greves e lutas operárias na Europa, pela Guerra e Comuna de Paris. É nesse contexto que são produzidos livros como “Federalismo, Socialismo, Antiteologismo - Proposição apresentada ao Comitê Central da Liga da Paz e da Liberdade”, publicado em 1867 e “O Império Knuto-Germânico e a Revolução Social” (publicado em 1870 por Bakunin, durante a guerra e ocupação da França pela Alemanha) e os manuscritos aqui reunidos.

Uma relação entre a teoria e a prática política bakuninista pode ser claramente identificada no seu texto “Federalismo, Socialismo, Antiteologismo”. Nela encontramos três pilares fundamentais da filosofia de Bakunin: a defesa da liberdade política (federalismo), da igualdade econômica (socialismo) e do materialismo (antiteologismo). De certa maneira, este livro constitui uma das principais bases do pensamento de Bakunin, já que articula a dimensão que poderíamos denominar de político-programática com a dimensão teórico-filosófica. Bakunin apresenta desta maneira a sua argumentação: “Poderá parecer estranho a muitas pessoas que, em um escrito político e socialista, tratemos das questões de metafísica e de teologia. Mas é que, segundo nossa mais íntima convicção, estas questões não se deixam mais separar daquelas do socialismo e da política” (Bakunin, 1867). A crítica da religião e do idealismo está ligada dialeticamente à crítica do Capital e do Estado.

Nesse conjunto de escritos começam a surgir preocupações em debater com a social-democracia alemã e marcar sua diferença teórica. Esse segundo período, 1867-1873, será profundamente marcado por esse confronto com a social-democracia, de maneira que o anarquismo se define por sua radical oposição ao monarquismo, liberalismo e comunismo. No prefácio à segunda edição do “Império”, Bakunin afirma: “esta é, enfim, a contradição já histó-

rica que existe entre o comunismo cientificamente desenvolvido pela escola da social democracia alemã e aceito em parte pelos socialistas americanos e ingleses, por um lado, e por outro, o proudhonismo amplamente desenvolvido e levado até suas últimas conseqüências, aceito pelo proletariado dos países latinos” que teve seu “primeiro experimento prático na Comuna de Paris” (Bakunin, 1870).

O livro “O Império Knuto-Germânico” e os diversos manuscritos que foram aqui reunidos apresentam uma crítica da concepção de Marx, não somente da defesa do Estado, mas da interpretação da história e sociedade. O livro “O Império Knuto-Germânico” analisa a política externa alemã, as contradições entre Estados e defende a estratégia da revolução social ante a ocupação militar da França pela Alemanha. O primeiro volume do “Império” termina com o subitem “História do Liberalismo Alemão”, e o segundo volume começa com “Sofismas históricos da escola doutrinária dos comunistas alemães”. Essa obra é marcadamente importante por abrir definitivamente o debate entre Bakunin e Marx. No manuscrito que constitui a segunda parte de “O Império”, por exemplo, existe a defesa do materialismo como concepção, mas emerge uma preocupação mais clara, de marcar uma diferença teórica e política em relação ao marxismo. O materialismo é uma forma de crítica teórica do idealismo e de crítica social da alienação diante do Estado: “Quem tem razão, os idealistas ou os materialistas? Uma vez feita a pergunta, a hesitação se torna impossível. Sem dúvida, os idealistas estão errados e os materialistas certos. Sim, os fatos têm primazia sobre as ideias; sim, o ideal, como disse Proudhon, nada mais é do que uma flor, cujas condições materiais de existência constituem a raiz” (Bakunin, 1870).

Ou seja, Bakunin já demarca as diferenças entre o anarquismo e o comunismo mesmo antes dos conflitos com Marx dentro da AIT. Nessa análise do papel do Estado alemão na Europa, ele entende que o comunismo e a social-democracia estavam cumprindo um papel contraditório: ao mesmo tempo davam importantes contribuições ao movimento operário, e, por outro lado, reforçavam o estatismo em geral e logo o do próprio Estado alemão. Sobre a social-democracia eles falam:

“É uma escola perfeitamente respeitável; apesar disto, não deixa de manifestar um caráter bastante ruim, às vezes, e, mais importante do que isto, tomou, enquanto base de suas teorias, um princípio que é profundamente verdadeiro quando o consideramos em seu aspecto verdadeiro, ou seja, de um ponto de vista relativo, mas que, encarado e colocado de uma maneira absoluta, como o único fundamento e a fonte primária de todos os outros princípios, como esta escola faz, torna-se completamente falso. Este princípio é o oposto absoluto do princípio reconhecido pelos idealistas de todas as escolas. Enquanto estes últimos fazem todos os fatos da história, inclusive o desenvolvimento dos interesses materiais e das diferentes fases da organização econômica da sociedade, derivar do desen-

volvimento das ideias, os comunistas alemães, ao contrário, não querem ver, em toda a história humana, nas manifestações mais ideais da vida, tanto coletiva quanto individual, da humanidade, em todos os desenvolvimentos intelectuais e morais, religiosos, metafísicos, científicos, artísticos, políticos, jurídicos e sociais, que se produziram no passado e que continuam a se produzir no presente, nada além de reflexos ou desdobramentos necessários do desenvolvimento dos fatos econômicos. Enquanto os idealistas pretendem que as ideias dominam e produzem os fatos, os comunistas, concordando nisto com o materialismo científico, dizem, ao contrário, que as ideias nascem dos fatos, e que estas nunca são nada além da expressão ideal dos fatos consumados; e que, entre todos os fatos, os fatos econômicos, materiais, os fatos por excelência, constituem a base essencial, o fundamento principal, dos quais todos os outros fatos intelectuais e morais, políticos e sociais, não são nada além dos desdobramentos necessários” (Bakunin, 1870).

Neste item está uma declaração central: para Bakunin não existe uma determinação do econômico em última instância. O determinismo econômico é o núcleo definidor do conceito de materialismo de Marx, Engels e da escola social-democrata. Na concepção materialista de Bakunin, esse determinismo não somente não é possível, como é combatido. Em primeiro lugar, ele é a negação da ideia de determinação/indeterminação relativa, que, como veremos, está implícito no conceito de natureza e mundo material de Bakunin. Por outro lado, esse determinismo econômico levava a consequências políticas: o industrialismo e a defesa de uma superioridade inerente ao operariado industrial que Bakunin questiona profundamente. Para Bakunin, como vimos o princípio de que a economia gera e determina os fatos morais e sociais, é um princípio relativo.

A ideia de que a economia determinava e qualificava os sujeitos sociais é, assim, questionada, e aparece de forma categórica no debate com Marx por ocasião da cisão da AIT em 1872. Essa diferença fica explícita na Carta ao jornal *Le Liberté*, em que Bakunin marca com clareza a sua diferença para com o determinismo econômico do comunismo alemão. Bakunin diz:

“É um princípio profundamente verdadeiro logo que o consideramos sob o seu verdadeiro aspecto, isto é, sob um ponto de vista relativo, mas que, visto e posto de uma maneira absoluta, como o único fundamento e a primeira fonte de todos os outros princípios, como o faz esta escola, torna-se completamente falso. O estado político de cada país (...) é sempre o produto e a expressão fiel da sua situação econômica: para mudar o primeiro só é necessário transformar esta última. Todos os segredos das evoluções históricas, segundo o Sr. Marx está lá. Ele não toma em consideração os outros elementos da história, tais como a reação contendo evidente, das instituições políticas, jurídicas e religiosas sobre a situação econômica. Ele diz: ‘A miséria produz a escravidão política, o Estado’; mas não se atreve a revirar esta frase e a dizer: ‘A escravidão política, o Estado, reproduz por sua vez e mantém a miséria, como uma condição de sua existência; de modo que para destruir a miséria, é preciso destruir o Estado” (Bakunin, 1989).

A crítica do economicismo e do industrialismo, presentes, segundo Bakunin, na teoria da social-democracia e do comunismo, estava levando a uma política eurocêntrica e anticamponesa. Assim, ao determinismo econômico do marxismo, Bakunin opõe a dialética entre política e economia, o que é um desdobramento necessário da dialética entre autoridade e liberdade, seu corolário ou pressuposto.

O manuscrito intitulado “A Alemanha e o Comunismo de Estado” é um documento exemplar dessa crítica ao marxismo. Ao discutir como os social-democratas estavam reivindicando e apoiando a centralização do Estado suíço, Bakunin aponta que essa política acumulava para o fortalecimento de uma ideia nacionalista alemã, de reunificação dos povos germânicos sob um único Estado, e que fazia parte da política imperialista da Alemanha. Bakunin aponta que o sistema descentralizado da Suíça é que resguardava as minorias nacionais de uma política de assimilação.

“Sim, o socialismo que preconiza a emancipação das classes operárias pelo Estado, pelos Estados, por vários grandes Estados dos quais cada um, tendendo necessariamente a oferecer todas as condições econômicas, comerciais, políticas e estratégicas necessárias à sua conservação e ao desenvolvimento de sua larga existência, teria como consequência fatal a luta das nações e das raças, a negação mais completa e mais sangrenta da humanidade no seu exterior e, em consequência, a opressão mais tirânica e a exploração mais injusta internamente. (...) Toda a história da Alemanha é propriamente uma luta contra a raça eslava – a Prússia, esta pedra angular do poder atual da Alemanha, não é nada além de um cemitério eslavo. Todos os alemães crêem instintivamente que têm a missão de civilizar, isto é, de pan-germanizar os eslavos. Esta ilusão pode ter, para eles, consequências muito amargas. Os alemães, apesar de todos os horrores que cometeram contra as populações eslavas, não as conseguiram destruir. Hoje não é mais possível. A raiva que os alemães souberam despertar em todos os corações eslavos contra eles constitui a força e união das populações eslavas, e deu nascimento ao pan-eslavismo. Porque o pan-eslavismo não é nada além do produto negativo do pan-germanismo. Pan-germanismo e pan-eslavismo são igualmente detestáveis, mas cada um deles produz o outro, respectivamente; são tão inimigos e tão inseparáveis quanto o são a Igreja e o Estado. (...) Mas não é só a raça eslava; a raça latina é igualmente condenada pela consciência dos alemães. Eles acreditam firmemente que o tempo desta já passou” (Bakunin, 1872).

O que Bakunin aponta no seu texto é como, na realidade, a defesa do Estado pela burguesia alemã levava a uma defesa da germanização e luta nacional contra os povos eslavos. Por outro lado, a social-democracia, mesmo exaltando o internacionalismo, ao defender o fortalecimento do Estado se colocava contra as “minorias nacionais” que impediam a centralização, pré-condição do “Estado Popular”. Contraditoriamente, a social-democracia defendia o internacionalismo contra o nacionalismo das minorias, mas não

questionava o nacionalismo subjacente ao centralismo da política do Estado burguês. Bakunin entendia que o que estava na base dessa contradição eram três elementos: estatismo, o economicismo e o industrialismo.

“Sabem como este ódio e este desprezo sistemático pelos eslavos são propagados atualmente pelos chefes do partido da democracia socialista no próprio seio do proletariado da Alemanha? Para sabê-lo, basta abrir o “Volksstaat”, órgão oficial deste partido, redigido por Liebknecht sob a inspiração diretora de Marx. Em 1869 e 1870, ele publicou uma série de artigos, nos quais se encontrou desenvolvido o seguinte pensamento: os eslavos são uma raça essencialmente agrícola, por consequência retrógrada e reacionária. Devemos excluí-los da Internacional, porque eles permanecem completamente estranhos à civilização moderna, fundada na produção por meio dos capitais. Nunca tendo sabido desenvolver uma burguesia em seu seio, ficaram de fora deste movimento econômico da concentração dos capitais produtores entre as mãos burguesas; consequentemente, sua indústria, se é que existe, não é a grande indústria comanditada pelos grandes capitais burgueses, a qual produz para o mercado mundial. É uma indústria bárbara, primitiva; para sair da gleba, primeiro precisam passar pelo monopólio burguês, que é a única coisa capaz de criar o dinheiro para a revolução moderna, o proletariado dos grandes estabelecimentos industriais e das cidades” (Bakunin, 1872).

Dessa forma, Bakunin faz a seguinte crítica: a social-democracia alemã propagava o internacionalismo mas, ao mesmo tempo, defendia o fortalecimento do Estado e a centralização. No caso da Suíça, eles apoiavam a centralização como um “avanço” social, porque eliminaria as influências dos “nacionalismos” das minorias. Bakunin afirmava que, ao defender a centralização, estavam apoiando um nacionalismo pan-germânico e que, por detrás do argumento internacionalista, residia à defesa de uma política nacionalista. O mesmo acontecia em escala europeia. O entendimento dos marxistas era de que as etnias eslavas eram agrícolas, que não tinham passado por um desenvolvimento capitalista e por isso permaneciam numa condição camponesa. A produção camponesa sendo assim “reacionária” deveria ser substituída pela concentração e centralização capitalista da terra, o que implicava em apoiar a expansão do capitalismo do Ocidente sobre a Europa Oriental. Essa industrialização faria surgir um operariado industrial, verdadeiro sujeito da revolução. O manuscrito intitulado “A Alemanha e o Comunismo de Estado” expressa a divergência de Bakunin com relação ao determinismo econômico e ao materialismo histórico, que, segundo Bakunin, estaria levando a uma defesa do industrialismo e do nacionalismo germânico, fortalecendo a política de expansão do Império Germânico na Europa. Logo, Bakunin viu muito precocemente os efeitos práticos e políticos desse princípio. Para Bakunin, não é possível assumir uma determinação absoluta da economia sobre a política e sobre o Estado. Ele coloca o Estado também como um fator determinante, inclusive da própria economia. Para Bakunin, o estatismo

representava a força que caracterizaria a evolução do próprio capitalismo. E, mesmo teorias como o comunismo alemão, fortaleciam o Estado, e, por isso, ele as considerava como parte do próprio fenômeno do estatismo, e em contradição com a anarquia, que seria a teoria e expressão da revolução social, que por definição era a negação do Estado.

Essa crítica do economicismo e industrialismo, pelos efeitos políticos que produzia, estava ancorada numa concepção diferenciada do método materialista, como poderemos ver. Esse método é desenvolvido em dois textos, “Federalismo, Socialismo, Antiteologismo” e no manuscrito “Considerações Filosóficas”. Nesse aspecto, Bakunin retoma os projetos de Hegel e Comte, de uma filosofia racional e naturalista. Mas, ao mesmo tempo, critica os aspectos metafísicos que considera que estes autores mantiveram, e vincula o desenvolvimento da ciência ao desenvolvimento do próprio movimento revolucionário, vislumbrando, assim, uma interdependência entre ciência e revolução. Como é possível ver:

“A filosofia racional ou ciência universal não procede aristocraticamente, nem autoritariamente como a falecida metafísica. Esta se organiza sempre de cima para baixo, por via de dedução e de síntese, pretendendo também reconhecer a autonomia e a liberdade das ciências particulares, mas na realidade incomodava-as horrivelmente, até o ponto de lhes impor leis e até mesmo fatos que, frequentemente, era impossível encontrar na natureza, e de impedi-las de se entregar a experiências cujos resultados teriam podido reduzir todas as suas especulações ao nada. A metafísica, como se vê, opera segundo o método dos Estados centralizados. A filosofia racional, ao contrário, é uma ciência democrática. Organiza-se de baixo para cima livremente, e tem por fundamento único a experiência. Nada do que não foi realmente analisado e confirmado pela experiência ou pela mais severa crítica pode ser por ela aceito. Consequentemente, Deus, o Infinito, o Absoluto, todos estes objetos tão amados pela metafísica, estão absolutamente eliminados de seu seio” (Bakunin, 1867).

Neste trecho temos dois componentes fundamentais do pensamento de Bakunin. De um lado, a afirmação de que o método está organizado de baixo para cima, a partir da experiência. A analogia é clara; o método da metafísica reproduz o método de organização do Estado que vai de cima para baixo, de um “centro” (uma tese ou objeto abstrato) para baixo (o mundo real e concreto da experiência). Dessa forma, a realidade é sempre uma realização de uma ideia ou conceito central. Ele indica que o método positivo inverte essa relação de determinação, e aponta que, na experiência e experimentação, o mundo real e natural deve ser base de elaboração dos conceitos científicos. Nesse sentido, o projeto científico de Bakunin começa pelo abstrato e pelo simples e vai se desenvolvendo ao complexo (quanto mais próximo do real, mais complexo) de forma que as ciências que tratam do mundo natural e social são as dotadas de maior complexidade e devem ocupar um lugar central no projeto político.

“A coordenação que estabelece a filosofia positiva não é uma simples justaposição, é um tipo de encadeamento orgânico pelo qual, começando pela ciência mais abstrata, a que tem por objeto a ordem dos fatos mais simples, a matemática, eleva-se de grau em grau às ciências comparativamente mais concretas, que têm por objeto fatos cada vez mais compostos. Assim, da matemática pura eleva-se à mecânica, à astronomia, em seguida à física, à química, à geologia e à biologia (inclusive à classificação, à anatomia e à fisiologia comparadas das plantas, inicialmente, e, em seguida, do reino animal), e acaba-se pela sociologia, que abraça toda a história humana enquanto desenvolvimento do Ser humano coletivo e individual na vida política, econômica, social, religiosa, artística e científica. Não há, entre todas estas ciências que se seguem, desde a matemática até a sociologia inclusive, nenhuma solução de continuidade. Um único Ser, um único saber e, no fundo, sempre o mesmo método, mas que se complica necessariamente na medida em que os fatos que a ela se apresentam tornam-se mais complicados; cada ciência que se segue apóia-se ampla e absolutamente sobre a ciência precedente e, na medida em que o estado atual de nossos conhecimentos reais o permitem, apresenta-se como seu desenvolvimento necessário.

É assim que já se pressente nesta via a chegada de uma nova ciência: a sociologia quer dizer, a ciência de leis gerais que presidem a todos os desenvolvimentos da sociedade humana. Será o último termo e o coroamento da filosofia positiva. A história e a estatística nos provam que o corpo social, como qualquer outro corpo natural, obedece, em suas evoluções e transmutações, a leis gerais, que parecem ser tão necessárias quanto as do mundo físico. Extrair estas leis dos eventos passados e da massa dos fatos presentes, tal deve ser o objetivo desta ciência. Fora do imenso interesse que apresenta ao espírito, ela nos promete, no futuro, uma grande utilidade prática; isto porque, assim como não podemos dominar a natureza e transformá-la segundo nossas necessidades progressivas a não ser graças ao conhecimento que adquirimos de suas leis, só poderemos realizar nossa liberdade e nossa prosperidade no meio social se levarmos em conta as leis naturais e permanentes que o governam. E a partir do momento em que reconhecemos que o abismo que na imaginação dos teólogos e dos metafísicos supostamente separando o espírito da natureza, absolutamente não existe, devemos considerar a sociedade humana como um corpo sem dúvida muito mais complexo que os outros, mas, da mesma forma natural, e obedecendo às mesmas lei, além daquelas que lhe são exclusivamente próprias. Uma vez admitido isto, torna-se claro que o conhecimento e a estrita observação destas leis se tornam indispensáveis para que as transformações sociais que empreendemos sejam viáveis” (Bakunin, 1867).

O método filosófico materialista, assentado na dialética autoridade-liberdade e dialética política-economia, não pressupõe a dedução nem a indução como elementos a priori, mas seu caráter englobado e limitado ao procedimento que vai do abstrato ao concreto, e do filosófico ao histórico. A sociologia, para Bakunin, assim como para Comte, ocupava um lugar estratégico; mas, ao invés de a sociologia ser um fator de ordem, ela deveria ser um fator de transformação e revolução. Deveria ser um saber insurgente. A

ruptura no plano metodológico com a metafísica e com os métodos racionalista e empirista estava associada, assim, à política anarquista, já que a ciência deveria se organizar de baixo para cima, pelo materialismo, assim como a política deveria se organizar de baixo para cima, pelo federalismo.

O manuscrito “Considerações Filosóficas” define de forma clara a posição filosófica de Bakunin sobre o materialismo, especialmente no que tange à elaboração do contraponto à ideia de uma determinação econômica absoluta, e não relativa, da sociedade. Mais uma vez o tema volta a ser colocado no plano da filosofia e da ontologia através de um problema: o centralismo. A crítica do centralismo não se resume à política; ela expressa uma nova ontologia social, pois o que se critica é, de um lado, o conceito de “centro” na natureza, de uma ordem que deriva de um conceito; e, de outro lado, a ideia de uma causa primeira, de uma pré-determinação. É essa a raiz da verdadeira e radical diferença entre o materialismo de Bakunin e o de Marx e Engels, que, considerando a economia como determinante em última instância, expressa na verdade a ideia de que na natureza existe uma pré-determinação que leva à necessidade de um centro organizador. O conceito de natureza é, assim, a base da diferença entre Bakunin e Marx, e também de Bakunin em relação a Rousseau, Lockes e Hobbes, como podemos ver abaixo:

“Não é este o lugar para entrar em especulações filosóficas sobre a natureza do ser. Mas como me vejo forçado a empregar muitas vezes a palavra natureza, creio que devo dizer aqui o que entendo por ela. Poderia dizer que a natureza é a soma de todas as coisas realmente existentes. Mas isso me daria uma ideia completamente morta da natureza, que se apresenta a nós, ao contrário, como todo movimento e toda vida. Aliás, o que é a soma das coisas? As coisas tal como são hoje não serão amanhã; amanhã não se terão perdido, e sim inteiramente transformado. Vou me aproximar muito mais da verdade dizendo que a natureza é a soma das transformações reais das coisas que se produzem e se reproduzem incessantemente em seu seio; e para ter uma ideia um pouco mais determinada do que possa ser essa soma ou essa totalidade, que chamo de natureza, enunciarei, e creio poder estabelecer como um axioma a proposição seguinte: Tudo o que existe, os seres que constituem o conjunto indefinido do universo, todas as coisas existentes no mundo, seja qual for, aliás, a sua natureza particular, tanto do ponto de vista da qualidade como da quantidade, as mais diferentes e as mais semelhantes, grandes ou pequenas, próximas ou imensamente distantes, exercem necessária e inconscientemente, seja por via imediata e direta, seja por transmissão indireta, uma ação e uma reação perpétuas; e toda essa quantidade infinita de ações e de reações particulares, ao combinar-se em um movimento geral e único, produzem e constituem o que chamamos vida, solidariedade e causalidade universal, a natureza. (...) Definida assim a solidariedade universal, a natureza, considerada no sentido do universo que não tem fim nem limites, impõe-se como uma necessidade racional ao nosso espírito; mas não podemos abarcá-la nunca de uma maneira real, nem pela imaginação, e reconhecê-la, menos ainda” (Bakunin, 1870).

O conceito de natureza como mundo material engloba a totalidade das causas, seres orgânicos e inorgânicos que exercem incessantemente uma ação-reação e formam a totalidade concreta, que surge como imperativo racional do método. A multiplicidade de causas e fatores materiais define, assim, o conceito de natureza e também o de sociedade, como vimos anteriormente, excluindo as ideias de uma causa primeira ou ordenadora (teocentrismo, antropocentrismo, por exemplo). A natureza, que engloba e é o mundo social e natural, não tem um centro. Ela é produzida e reproduzida pelas combinações de causas particulares e a causa universal não é uma força que transcende o particular, mas o produto de sua combinação e divisão, como vemos abaixo:

“É claro que a solidariedade universal, explicada desse modo, não pode ter o caráter de uma causa absoluta e primeira; não é, ao contrário, mais que um efeito, produzido e reproduzido sempre pela ação simultânea de uma infinidade de causas particulares, cujo conjunto constitui precisamente a causalidade universal, a unidade composta, sempre reproduzida pelo conjunto indefinido das transformações incessantes de todas as coisas que existem e, ao mesmo tempo, criadora de todas as coisas; cada ponto atuando sobre o todo (eis aí o universo produzido), e o todo atuando sobre cada parte (eis aí o universo produtor ou criador). Tendo-a explicado assim, posso dizer agora, sem medo de dar lugar a algum mal entendido, que a causalidade universal, a natureza, cria os mundos. Foi ela que determinou a configuração mecânica, física, química, geológica e geográfica de nossa Terra, e que, depois de ter coberto sua superfície com todos os esplendores da vida vegetal e animal, continua criando, ainda, no mundo humano, a sociedade com todos seus desenvolvimentos passados, presentes e futuros. Compreende-se que, no universo assim entendido, não se pode falar de ideias anteriores, nem de leis preconcebidas e preordenadas. As ideias, inclusive a de Deus, só existem na Terra na medida em que foram produzidas pelo cérebro. (...) Essa palavra, natureza, exclui, portanto, toda ideia mística ou metafísica de substância, de causa final ou de criação providencialmente combinada e dirigida” (Bakunin, 1870).

O foco da ontologia de Bakunin é a ideia de que o conceito de natureza é o mais englobante, e que nele não existe um centro ou causa ordenadora. Mas a natureza é, ao mesmo tempo, a dialética de ação-reação e transformação auto-organizada. O conceito de Deus ou Absoluto, e todas as suas transformações na história da filosofia (como o conceito de Razão, Espírito e etc.), são o principal alvo dessa crítica, pois eles implicam a existência de um centro que dirige a vida, a natureza e a história, que é, apenas nesse sentido, a execução de um plano deste centro dirigente exterior à natureza e, conseqüentemente, à sociedade. A natureza aqui é vista como criadora das ideias de absoluto, deus, causa, e como parte de processos que realizam sua organização, não sendo, ao contrário, organizada por essas ideias.

Essa ontologia se desdobra então no seguinte axioma, que talvez marque de forma mais sistemática a diferença do materialismo de Bakunin em relação à metafísica e suas ciências dedutivas e indutivas e o materialismo histórico de Marx. Vejamos:

“Todas as coisas são apenas aquilo que fazem: seu fazer, sua manifestação exterior, sua ação incessante e múltipla sobre todas as coisas que estão fora dela, é a exposição completa de sua natureza, de sua substância, ou daquilo que os metafísicos, e o Sr. Littré com eles, chamam de seu ser íntimo. Ela não pode ter nada em seu suposto interior que não seja manifesto em seu exterior: numa palavra, a sua ação e o seu ser são um. Poderão ficar surpresos com o que digo sobre a ação de todas as coisas, até as aparentemente mais inertes, de tanto que estamos habituados a só ligar o sentido desta palavra a atos que sejam acompanhados de certa agitação visível, de movimentos aparentes, e, principalmente, da consciência, animal ou humana, daquele que age. Mas não há, na natureza, nenhum ponto que esteja, em algum momento, em repouso propriamente dito; cada ponto está, a todo momento, na parte infinitesimal de cada segundo, agitado por uma ação e uma reação incessantes. O que chamamos de imobilidade, o repouso, são apenas aparências grosseiras, noções completamente relativas. Na natureza, tudo é movimento e ação: ser não significa nada além de fazer. Tudo o que chamamos de propriedades das coisas: propriedades mecânicas, físicas, químicas, orgânicas, animais, humanas, não são nada além de diferentes modos de ação. Toda coisa é uma coisa determinada ou real apenas pelas propriedades que ela possui; e ela as possui apenas enquanto as manifesta, já que as propriedades determinam as suas relações com o mundo exterior; disto resulta que toda coisa só é real enquanto se manifesta, enquanto age. A soma das suas ações diferentes, eis aí todo o seu ser” (Bakunin, 1871).

Aqui temos outra enunciação central: o ser não é senão o fazer, a natureza e a sociedade não são senão a contínua dinâmica de ação-reação e progresso-estagnação. O modo de ser não é senão um modo de fazer, que diz respeito a todas as posições e influências exercidas sobre as causas materiais, da multiplicidade objetiva. Para Bakunin, na natureza e na sociedade a ação é que determina. Não existe nenhum ponto passivo, todos são dotados de agência relativa. Logo, as causas determinantes só o são relativamente e no momento em que exercem uma ação sobre a ação.

4 – DA PERIFERIA PARA O CENTRO: O MATERIALISMO SOCIOLÓGICO E OS DESAFIOS TEÓRICOS CONTEMPORÂNEOS

Dessa maneira, o método e a teoria de Bakunin constituem ainda linha de interpretação radicalmente distinta dos modelos de análise social-democrata/comunista, liberal e conservador. De um lado, o liberalismo e o conservadorismo têm a tendência não somente de negar as contradições sociais, a dominação e a exploração e naturalizar o papel do Estado, como também de escrever uma história de cima, que nega o protagonismo social

dos trabalhadores, das classes dominadas e das categorias sociais dominadas entre os dominados (como as mulheres e os camponeses). O liberalismo e o conservadorismo escrevem sempre uma sociologia e história de cima, elitista e da ordem. Por outro lado, a teoria social-democrata/comunista nos seus fundamentos filosóficos tende a fazer a crítica da exploração e da dominação, mas, ao manter a vinculação ao protagonismo ou fetichismo do Estado, parcializa essa crítica, ao mesmo tempo em que a narrativa centrada no determinismo econômico (que se transforma, em determinadas versões, no elogio da fatalidade do desenvolvimento capitalista) tende sempre a subordinar e secundarizar as determinações concretas não econômicas, teórica e politicamente, em favor da conquista do Estado para realizar a modernização e reformas econômicas. Nesse sentido, o anarquismo e materialismo de Bakunin constituem outro tipo de análise da sociedade e da história, mantendo a crítica à exploração e dominação, sendo uma alternativa ao elitismo e estatismo ao reconhecer o protagonismo social e a se propor a fazer uma ciência de baixo e da periferia, de dentro dos antagonismos e conflitos sociais. Ao mesmo tempo, ao negar o idealismo e o determinismo absoluto apresenta outro instrumental para a análise política e sociológica, constituindo um paradigma epistemológico específico.

Essa concepção materialista, que estamos chamando de materialismo sociológico pelas razões apresentadas acima, pode permitir outra abordagem, crítica e ao mesmo tempo científica, da história do capitalismo, do movimento sindical e da classe trabalhadora e gerar novas teses sobre a interpretação do desenvolvimento capitalista e do sistema mundial nos diferentes países. Por outro lado, as teses dessa concepção anarquista, desenvolvidas por Proudhon e Bakunin, cumprem um papel central, apesar de pouco reconhecido, no desenvolvimento das ciências sociais, especialmente da sociologia. Podemos dizer que a defesa da sociedade como uma unidade criadora das ideias, das religiões e das instituições, especialmente a partir da noção de “força coletiva e razão coletiva”, foi de importância capital para que, trinta anos mais tarde, a chamada Escola Sociológica francesa se organizasse. Émile Durkheim e Marcel Mauss iriam operar com duas ideias que foram desenvolvidas como parte dessa teoria, organização e movimento social anarquista, mas as transformando num esquema teórico positivista: a) a primeira ideia é a da centralidade da sociedade, que daria o fundamento do “determinismo sociológico” presente na Escola Sociológica francesa, mas que, ao contrário de uma base materialista, adquiriria nessa escola o viés racionalista; b) a segunda está nos conceitos de “consciência e força coletiva” (e a proeminência do primeiro em face do segundo, numa clara ruptura com a abordagem materialista), que darão a base para sustentação do caráter *sui generis* do fato social. É importante lembrar que uma das principais ações de

Durkheim é constituir um objeto e uma ciência, a sociologia, contrapondo as explicações psicológicas e biológicas que imperavam na ciência européia no século XIX. Que as críticas que permitiram a negação do determinismo biológico e psicológico tenham surgido no interior do movimento operário e sindical, das lutas de classe e revolucionárias, ou seja, como um saber subalterno mais de trinta anos antes, é fato significativo, mas negado na história das ciências sociais. Essa escola socialista que antecedeu a formação de sociologia foi fundamental para a estruturação da disciplina e o próprio Durkheim o reconhece¹⁴.

A importância dessa sociologia produzida de baixo e da periferia foi reconhecida por autores que tentaram renovar criticamente a sociologia francesa, especialmente por Georges Gourvitch, que desenvolveu uma retomada da importância da perspectiva proudhoniana, especialmente da teoria das forças coletivas. Ainda na França, Alan Bihl retomou a perspectiva do sindicalismo revolucionário de orientação anarquista para fazer uma análise crítica do desenvolvimento capitalista, do fordismo e do pós-fordismo, em que retoma a crítica do determinismo econômico e do Estado como elementos centrais da história do movimento operário e do capitalismo. Nesse sentido, podemos dizer que, apesar de periférica ou marginalizada, a contribuição teórica e os fundamentos da análise da sociedade e história anarquista (tal como formularam Bakunin e Proudhon) podem ser traçados tanto na criação de condições para o desenvolvimento da sociologia quanto de reapropriações parciais, mais ou menos sistemáticas, dentro de diversos autores.

O método de análise materialista e dialético associado ao anarquismo tal como aqui definido e discutido tem como fundamentos: a) a crítica da autoridade, da dominação, da exploração, opressão e do Estado em geral e do Estado capitalista e do capitalismo em particular; b) o reconhecimento do caráter criador da sociedade humana em geral e o protagonismo dos trabalhadores e das classes e grupos dominados em particular; c) o reconhecimento da luta/revolta ou resistência como fator de desenvolvimento e progresso histórico, em termos ontológicos e sociológicos; d) a dialética entre autoridade e liberdade, entre política e economia/sociedade, pensamento e trabalho/ação como eixos estratégicos para a explicação dos processos históricos e sociais. Esse método foi historicamente constituído da periferia para o centro e de baixo para cima por dois motivos: por ser desenvolvido nas margens da sociedade burguesa e contra ela (nas organizações revolucionárias e sindicais e de trabalhadores e minorias oprimidas); por afirmar a necessidade de observar sempre as realidades concretas locais, o particular,

14 O livro “El Socialismo” de Émile Durkheim é todo ele dedicado a discutir as contribuições da escola “socialista” para o desenvolvimento da sociologia como ciência.

até alcançar o “geral”, que não estaria acima e fora, mas produto da combinação de causas particulares. Por essa razão, mais do que um episódio da história do movimento operário e socialista, o anarquismo tal como aqui definido constituiu também um método de análise da sociedade e da história, a partir de pressupostos e teses determinadas, distinta do liberalismo, do conservadorismo e da social-democracia. O conjunto de textos aqui reunidos são, por essa razão, instrumentos que permitem observar a construção simultânea de uma política revolucionária e um paradigma científico revolucionário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BABEUF, Graco. *Que Hacer?* Disponível in: <http://www.portaloaca.com/diretorio-libertario/bibliotecas-virtuales/biblioteca-vitual-antorcha.html>
- BAKUNIN, Mikhail. *Bakunin por Bakunin: Cartas*. Disponível in: <http://arquivo-bakunin.blogspot.com.br/2011/01/bakunin-por-bakunin-cartas.html>
- _____. *Federalismo, Socialismo, Antiteologismo*. Cortez Editora, 1988.
- _____. *O Socialismo Libertário*. Global Editora, São Paulo, 1979.
- BONOMO, Alex Buzeli. *O Anarquismo em São Paulo: as razões do declínio (1920-1935)*. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC-SP, 2007.
- DURHEIM, Emile. *Saint-Simon (Vida e Obras)*. El Socialismo. Editora Nacional, Madri, 1982.
- FABRRI, Luigi, Nicolai Bukharin (et.all.). *Anarquismo y Comunismo Científico*. Ediciones Síntesis, Barcelona, 1977.
- FAURE, Sebastien. *A Síntese Anarquista*. Disponível in: <http://www.anarkismo.net/article/12392>
- GARCIA, Victor. *La Internacional Obrera Breve recuento histórico del desarrollo de la Primera Internacional*. Disponível in: <http://www.portaloaca.com/diretorio-libertario/bibliotecas-virtuales/biblioteca-vitual-antorcha.html>
- GUERIN, Daniel (Org). *Bakunin Textos Escolhidos*. Editora LPM, Porto Alegre, 1983.
- _____. *Os Anarquistas Julgam Marx*. Editora LPM, Porto Alegre, 1986.
- _____. *Proudhon Textos Escolhidos*. Editora LPM, Porto Alegre 1980.
- GURVITCH, Georges. *Proudhon*. Edições 70, Lisboa, 1983.
- JOLL, James. *Anarquistas e Anarquismo*. Editora Dom Quixote, Lisboa, 1970.
- LEHNING, Arthur. *Conversaciones com Bakunin*. Editorial Anagrama, 1978.
- MCLAUGHLIN, Paul. Introduction: Bakunin’s Dialectic and the critical of speculation. In: *Mikhail Bakunin: The Philosophical basis of his anarchism*. Algora Publishing, New York, 2002.
- NETLAU, Max. *La Anarquía Através de los tiempos*. Disponível in: <http://www.portaloaca.com/diretorio-libertario/bibliotecas-virtuales/biblioteca-vitual-antorcha.html>

_____. Prologo. In: *Bakunin: Obras Completas Volumen 3*. Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1977.

_____. Prologo. In: *Bakunin: Obras Completas Volumen 4*. Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979.

NORTE, Sérgio Augusto Queiroz. *Escrito Contra Marx: Conflito de titãs na Associação Internacional dos Trabalhadores*. Editora Novos Tempos. São Paulo, 1989.

PASSETI, Edson. *Percursos Anarquistas*. Trabalho apresentado no 4º Encontro Nacional da ABCP - Associação Brasileira de Ciência Política, Área Teoria Política, Painel (4) – Anarquismo, comunitarismo , republicanismo – PUC – Rio de Janeiro, 2004.

KROPOTKIN, Piotr. *Anarquismo: Definição para la Enciclopedia Británica*. Disponível in: <http://www.portaloaca.com/directorio-libertario/bibliotecas-virtuales/biblioteca-vitual-antorcha.html>

Kropotkin, Malatesta e Guerin. São Paulo, Global Editora, 1980.

RAGO, Margareth. *O Anarquismo e a História*. Edições Coletivo Sabotagem. Disponível in: <http://anarcopunk.org/biblioteca/wp-content/uploads/2009/01/rago-margareth-o-anarquismo-e-a-historia.pdf>

SAMIS, Alexandre. *Clevelândia: anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil*. São Paulo, Imaginário, 2002.

THORPE, Wayne. *The Workers Themselves: Revolutionary Syndicalism and International Labour, 1913-1923*. KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS and INTERNATIONAL INSTITUTE OF SOCIAL HISTORY, DORDRECHT / BOSTON / LONDON and, AMSTERDAM, 1989.

WOODCOCK, George. *Os Grandes Escritos Anarquistas: Volume I: As Idéias*. Editora LPM, Porto Alegre, 1981.

_____. *Os Grandes Escritos Anarquistas: Volume II: O Movimento*. Editora LPM, Porto Alegre, 1984.