

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais

Diego Lucato Bello

Proudhon: guerra, anarquia, revolução

São Paulo

2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais

Diego Lucato Bello

Proudhon: guerra, anarquia, revolução

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências Sociais, sob orientação do Prof. Dr. Edson Passetti.

São Paulo

2022

Este trabalho foi viabilizado pela bolsa emergencial da Fundação São Paulo

agradecimentos

Ao Edson, pela orientação libertária, franqueza e amizade. Um amigo com o qual caminho ao lado desde o momento em que ingressei nessa universidade.

Ao Nu-Sol, pela invenção de relações na igualdade e, ao mesmo tempo, na diferença. Pelas reuniões, conversas e anarquia. Um beijo em cada um.

Ao Acácio, pelas sugestões permeadas pelo fogo.

À Silvana, por atizar linhas de fuga.

Aos meus pais, Silvana e Ruben, pelo apoio que sempre me deram.

À minha avó, Maria, pelo carinho, risadas e filmes.

Ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, pela atenção e disponibilidade.

À Fundação São Paulo, pela bolsa que permitiu a realização dessa experimentação.

Às demais amigadas que me acompanham, um forte abraço.

Resumo

As genealogias, como salienta Michel Foucault, estão voltadas à retomada dos saberes sujeitados pelas forças em luta ao longo da história. Provocam irrupções contra as estruturas teóricas soberanas, de modo a potencializar, por meio de análises descontínuas e dispersas, embates contra as hierarquizações provenientes da centralização das ciências. A presente dissertação, intitulada *Proudhon: guerra, anarquia, revolução*, tem como objetivo trazer à tona as considerações de Proudhon em torno das práticas federalistas e da revolução permanente, afirmando a força de combate das análises dispersas em detrimento dos modelos teóricos soberanos. Em *O que é a Propriedade? ou Pesquisa Sobre o Princípio do Direito e do Governo*, ao afirmar a potência da anarquia diante dos regimes da comunidade e da propriedade, Proudhon distancia-se diametralmente das noções defendidas pela literatura contratualista, que parte do entendimento segundo o qual o cenário anárquico é parte constitutiva do chamado estado de natureza. Além disso, ao contrário de muitas tendências vinculadas aos socialismos e aos anarquismos, Proudhon não concebe a revolução em termos teleológicos e totalizantes, mas enquanto ações diretas voltadas à subversão dos costumes no aqui e agora, no interior de uma guerra permanente, de modo a inventar novos percursos e afirmar outras formas de vida. Retomar essas perspectivas de Proudhon, portanto, significa dilacerar o culto à autoridade do Estado, do capital e das ideias com pretensões pacificadoras, enfatizando que a vida está marcada por combates que não findam. Trata-se de uma *pequena guerra* atravessada por embates entre perspectivas, verdades e interesses, nos quais as séries liberdade e autoridade encontram-se em permanente tensão.

Palavras-chave: federalismo; revolução permanente; autoridade; liberdade; pequena guerra.

Abstract

Genealogies, as Michel Foucault points out, are aimed at the resumption of knowledge subjected by the forces in struggle throughout history. They provoke irruptions against the sovereign theoretical structures, in order to potentiate, through discontinuous and scattered analyses, clashes against the hierarchizations coming from the centralization of sciences. The present dissertation, entitled *Proudhon: war, anarchy, revolution*, aims to bring out Proudhon considerations around federalist practices and permanent revolution, affirming the combat strength of dispersed analyses over sovereign theoretical models. In *What is Property? or Research on the Principle of Law and Government*, by affirming the potency of anarchy in the face of the regimes of community and property, Proudhon distances himself diametrically from the notions defended by the contractualist literature, which starts from the understanding according to which the anarchic scenario is a constitutive part of the so-called state of nature. In addition, unlike many tendencies linked to socialism and anarchism, Proudhon does not conceive of revolution in teleological and totalizing terms, but as direct actions aimed at the subversion of customs in the here and now, within a permanent war, in order to invent new paths and affirm other forms of life. To take up again these author's perspectives, therefore, means to tear apart the cult of authority of the State, of capital, and of ideas with pacifying pretensions, emphasizing that life is marked by battles that do not end. It is a small war crossed by clashes between perspectives, truths, and interests, in which the series freedom and authority are in permanent tension.

Keywords: federalism; permanent revolution; authority; liberty; little war.

sumário

| | |
|--|------------|
| irrupções ingovernáveis | 9 |
| proudhon: os primeiros combates de um pensador anarquista | 17 |
| atravessando a história | 18 |
| emergência dos socialismos | 41 |
| proudhon, o que é a propriedade? | 46 |
| uma ciência para a liberdade | 71 |
| novos percursos de <i>homem terror</i> | 84 |
| antipolítica e revolução | 97 |
| revoluções permanentes | 99 |
| invenções federalistas | 125 |
| embates entre libertários | 143 |
| tensões | 159 |
| vidas outras | 170 |
| bibliografia | 178 |

irrupções ingovernáveis

Este trabalho foi uma invenção, um caminho por meio do qual diversos trajetos e inéditos percursos foram cobertos. Não teve a pretensão de encontrar e impor conclusões. Foi um percurso feito de uma experimentação interessada em desordenar o que se encontra, arbitrariamente, ordenado, retomando saberes sujeitados pelas forças em luta ao longo da história, como sugerem as apreciações genealógicas de Michel Foucault. Teve como objetivo trazer, para os dias de hoje, saberes e práticas levadas adiante pelas forças da revolta ao longo do século XIX com base nas análises de Pierre-Joseph Proudhon, anarquista estranho aos partidários da ordem – à esquerda e à direita – e, também, aos adeptos do anarquismo *científico* ou *verdadeiro*.

A inquietação que motivou os percursos desta dissertação reside nos incômodos provocados pelas análises descontínuas e dispersas de Pierre-Joseph Proudhon em democratas, *revolucionários profissionais* e certos libertários. Foi uma existência que não se deixou levar pelas ambições vanguardistas vinculadas a muitos socialismos, sobretudo ao *socialismo científico*. Recusou pretensões voltadas à construção de teorias destinadas à libertação de uma classe, uma vez que estava ciente dos desdobramentos gerados pelos enunciados com efeitos de verdade atrelados à ciência enquanto autoridade centralizada.

Distanciou-se das premissas defendidas pela literatura contratualista, que concebiam a anarquia em sua acepção negativa, como sinônimo de “estado de natureza”, “desordem”, “bagunça”, “caos”. Apartou-se dessas leituras. Esse distanciamento, no entanto, não se circunscreveu ao termo “anarquia”, alastrando-se também ao modo pelo qual abordava e analisava a realidade, rompendo com parte expressiva da filosofia política.

A anarquia, para Proudhon (1975), diz respeito a experimentações sem mestres e soberanos. São práticas de liberdade. É sinônimo de ordem. A ordem, nesse caso, não deve ser compreendida como a manutenção do *aparelho governamental* e da propriedade privada ou estatal, mas como relações equivalentes entre forças livremente associadas. Essa abordagem, contudo, não parte de uma leitura essencialista, uma vez que Proudhon recusou as ideias puras e transcendentais, como havia proposto a razão aristotélica (RESENDE; PASSETTI, 1986). Ao discorrer sobre a anarquia, ele jamais teve como referência as utopias, mas as relações em movimento, as séries que produzem a vida em meio à associação. São forças distantes e, ao mesmo tempo, complementares.

De acordo com Jourdan (2017), Proudhon concebe a afirmação de ordens imanentes, que emergem por meio do concreto e da multiplicidade vinculada às associações humanas em

detrimento de uma unidade artificial que provém do Estado. Não são elaborações metafísicas e abstratas, mas unidades em movimento, cujo motor são as divergências e diferenças entre as partes associadas. A demolição da dicotomia entre o real e o abstrato envolve a compreensão em torno da produção de conhecimento enquanto uma prática voltada à criação de novas ordens em meio ao múltiplo, de modo a construí-la a partir do concreto, das relações entre as forças sociais.

Proudhon, voluntária ou involuntariamente, aproxima-se das análises do periódico fourierista *La Phalange*. O jornal apresentou considerações irruptivas e escandalosas, apartando-se de inúmeras publicações operárias do período – que apresentavam concepções essencialistas a respeito do *crime* – e situando as forças sociais em luta, em combates constantes, como ressaltou Foucault (2014) A propriedade é um roubo, assim como não há distinção entre o criminoso político e o criminoso comum.

Da mesma maneira que *La Phalange*, Proudhon salientou que as práticas classificadas como *criminosas* estavam dirigidas aos setores populares, uma vez que o arcabouço jurídico estava e está condicionado às vontades das forças vencedoras da guerra. Não há uma essência do *criminoso*. Essa proximidade, evidentemente, não está circunscrita à *ontologia* do crime, estendendo-se ao modo de analisar, de investigar, de estudar. Como ele havia assinalado, a prática de um historiador/filósofo envolve acompanhar e verificar a maneira pela qual as forças se aproximam de determinadas perspectivas, reinventam-nas e as elaboram conforme seus anseios, hábitos, costumes (PROUDHON, 2019a). A anarquia, portanto, refere-se às experimentações em movimento impulsionadas pelas *forças da revolução* em suas respectivas associações, oficinas, relações etc. São experimentações sem mestres e soberanos levadas adiante por muitas existências operárias ao longo do século XIX, configurando-se como uma revolução permanente, analisadas e observadas com atenção por Proudhon.

Ele não foi um teórico. Tampouco redigiu artigos e livros com a finalidade de construir um pensamento “acabado”. Foi, sim, uma existência que não hesitou em proferir a *fala franca*, uma fala corajosa. Assim como múltiplas associações operárias demoliram costumes relativos às formas de trabalho do período e se tornaram artífices de hábitos outros, Proudhon subverteu a autoridade dos costumes por meio de seu ofício. Inventou abordagens libertárias a respeito das relações entre as forças sociais, escancarando as formas de governo e sugerindo vidas outras, distanciando-se de quaisquer doutrinas ou modelos societários prontos e acabados.

Sugeriu análises dispersas e descontínuas anarquistas, por meio das quais diversos trajetos podem ser percorridos.

Houve tentativas de adequar as análises de Proudhon a um princípio organizador, como os movimentos levados adiante por alguns pensadores anarquistas, como Jean Bancal. No livro *Pluralismo e Autogestão* (1984), ele enfatiza que, até aquele momento, a maioria das pesquisas a respeito de Proudhon abordava parcialmente suas considerações, de tal modo que não teriam sido capazes de apresentar uma coerência de sua obra. Bancal, afastando-se da dialética serial proudhoniana – que recusa as sínteses –, procurou unificar as elaborações de Proudhon a respeito do federalismo e do mutualismo e unificá-las em torno de uma síntese final, um modelo filosófico denominado de *filosofia pluralista*.

Outro estudo, intitulado *Burocracia e autogestão: a proposta de Proudhon* (1981), redigido por Fernando C. Prestes Motta, também tem como finalidade ordenar as análises dispersas de Proudhon em torno de um paradigma, uma *sociologia da autogestão*. São trabalhos que trazem aspectos pertinentes das considerações de Proudhon, mas se distanciam de um *fazer libertário*, de uma análise proudhoniana. Um *fazer libertário* envolve, como sugeriu Proudhon, ater-se às forças sociais em luta, de modo a analisar a elaboração de suas invenções. O aprisionamento e o ordenamento dessas análises provocam pacificações, subordinando-as às hierarquizações provenientes da ciência enquanto autoridade centralizada. Criam-se teorias em detrimento da afirmação de análises irruptivas, estarrecedoras, cuja força deriva de sua potência de combate, como enfatizou Foucault (2010).

Esses estudos se aproximam, indiretamente, das pretensões enunciadas por Célestin Bouglé em *A Sociologia de Proudhon* (1911), provavelmente uma das primeiras tentativas de subordinar as sugestões proudhonianas a uma unidade sociológica. As iniciativas que visam a elaboração de uma sociologia de Proudhon se distanciam da sua existência anarquista e transformam-no, arbitrariamente, num “teórico da sociologia”.

Essas sistematizações formais sujeitam saberes e práticas que emergiram na luta, produzindo hierarquizações, seleções, pacificações, como quaisquer teorias unitárias. Esta pesquisa percorreu um trajeto distinto, uma vez que teve como objetivo combater as tentativas de subordinação das análises proudhonianas a princípios organizadores. Traça-se esse caminho em conjunto com as genealogias sugeridas por Michel Foucault.

As apreciações genealógicas são afirmações voltadas à retomada de saberes sujeitados pelas sistematizações teóricas e hierarquizações provocadas pela centralização do conhecimento científico. Emergem a partir de um acoplamento entre os conteúdos históricos institucionalizados pelas disciplinas e mascarados pelas sistematizações inerentes às teorias e, também, pelos saberes classificados como inferiores, pouco elaborados do ponto de vista científico e conceitual, como os saberes do *delinquente*, do *louco*, do *subversivo* (FOUCAULT, 2010).

São, segundo Foucault (2010), “anticiências”, experimentações que têm como objetivo provocar uma “irrupção de saberes”. Pretende-se, nesse caso, desordenar o ordenamento relativo às supostas teorias ou sociologias proudhonianas, de modo a enfatizar que a potência de suas análises não reside na elaboração de conteúdos chancelados cientificamente, mas na emergência de experimentações concretas e históricas. A força de suas afirmações não se deve à capacidade de um pensador “iluminado” que foi capaz de decifrar as “leis” que regem a sociedade, mas à observação e ao acompanhamento das invenções anarquistas levadas adiante por artesãos, operários, camponeses etc. Essas análises dispersas e descontínuas contra o *aparelho governamental*, a propriedade e as distintas formas de heterogestão derivam dos saberes e das práticas das forças da revolta, dos acontecimentos. Retomar esses saberes é afirmar a memória das lutas e trazê-las ao presente.

Essas análises se caracterizam pela sua capacidade de combate contra os enunciados com efeitos de verdade provenientes das autoridades vinculada às ciências, como as teorias globais e totalizantes. Não são estudos dedicados à história do pensamento ou à teoria política e sociológica. As genealogias se distanciam das tentativas de “reatualizar” conteúdos com base em novas unidades globais. Trata-se, como ressalta Foucault (2010), de trazer à tona esses saberes históricos enquanto táticas de combate, sugestões e pontilhados por meio dos quais diversos trajetos podem ser percorridos.

O percurso desta dissertação está marcado por dois movimentos: *Proudhon: os primeiros combates de um pensador anarquista* e *Antipolítica e revolução*. No primeiro movimento, analisa-se o momento no qual Proudhon redigiu sua obra, ressaltando os redimensionamentos produzidos pela nova razão governamental diante da irrupção de resistências, como a afirmação dos ilegalismos populares, práticas levadas ao limite pelos anarquistas. Ao situar os embates entre as forças sociais e a emergência dos socialismos, enfatiza-se não apenas os distanciamentos entre Proudhon e as demais tendências socialistas,

mas sobretudo os deslocamentos de perspectiva ao longo de sua trajetória até a eclosão das revoltas de 1848. Ainda no início de sua produção, momento no qual escreveu *O que é a Propriedade? ou pesquisa sobre o princípio do direito e do governo*, ele preservava um apreço às teorias e, também, às sínteses. Alguns anos mais tarde, distanciou-se e recusou certas considerações iniciais, demolindo as pretensões totalizantes que vigoravam nas humanidades por meio da análise das relações entre as forças em movimento. Não procuro, com isso, estabelecer uma conexão “coerente” em torno das obras e reflexões de Proudhon, mas retomar a análise em série e afirmá-la como uma tática potente frente aos combates contemporâneos.

Na passagem entre ambos os movimentos, retoma-se os acontecimentos de 1848, momento que marcou a trajetória de Proudhon. Mesmo tendo estudado em profundidade os rumos da Revolução Francesa, os impactos gerados pela *Primavera dos Povos* são incomparáveis, uma vez que ele presenciou e vivenciou as lutas travadas naquele período. Por ser dialético, os desdobramentos dessa revolução política tiveram forte incidência em suas análises. Deixou-se permear pelos embates entre socialistas – “oposição oficial” –, forças insurgentes e reacionários. Isso o levou a redigir, poucos anos depois, dois livros demolidores, intitulados *Confissões de um revolucionário* (1849) e *Ideia Geral da Revolução no Século XIX* (1851). Não são obras destinadas a construir uma teoria da revolução, mas análises libertárias acerca dos combates entre os que aspiram a governar e as forças ingovernáveis.

A inquietação em torno das relações em detrimento dos grandes sistemas o levou a inventar uma leitura singular a respeito das revoluções. *Antipolítica e revolução* retoma as análises proudhonianas acerca das revoluções permanentes e invenções federalistas com o objetivo de confrontar as perspectivas universais e as práticas organizacionais presentes, ainda hoje, em muitos anarquismos. Analisa-se, sobretudo com base nas considerações expostas na *Ideia Geral da Revolução no Século XIX*, a presença do agonismo nos combates entre as *forças da revolução* e *forças da reação*, ressaltando que as revoluções são acontecimentos atrelados a movimentos descontínuos e constantes, cujos desdobramentos estão condicionados aos embates entre as forças.

Ao contrário dos partidários do desenvolvimento das forças produtivas, Proudhon sempre salientou que as irrupções revolucionárias envolvem a demolição de costumes e modos de vida. As análises proudhonianas relativas às revoluções permanentes e às invenções federalistas incidem e, ao mesmo tempo, conceituam o *militantismo* vigente em meados do século XIX. Como ressalta Foucault (2017), as práticas do militantismo são invenções por meio

das quais as partes associadas experienciam e vivenciam a revolução no presente, no cotidiano, no dia a dia. A revolução se torna um modo de viver.

Segundo Foucault (2017), a revolução enquanto modo de vida assumiu três formas ao longo do século XIX: as sociedades secretas, que sofreram modulações e adquiriram um caráter revolucionário após a Revolução Francesa; alguns sindicatos e partidos políticos, organizações que defendiam, ao menos até aquele momento, o triunfo de uma revolução futura. E, sobretudo, a revolução enquanto uma estética da existência, uma vida outra marcada por combates às normas, às convenções e aos hábitos vigentes. São revoluções permanentes, invenções voltadas a outros modos de existir por meio da demolição de costumes. São infinitas, elaborações e reelaborações constantes.

Essa perspectiva proudhoniana se aproxima, em certa medida, de análises contemporâneas dos anarquismos, como as considerações de Saul Newman. De acordo com Jourdan (2022), Newman concebe a anarquia enquanto uma *ética não-estrategista*, não estando condicionada ao futuro e à concretização de uma sociedade integralmente anarquista. São criações no *aqui e agora*, de modo a fazer e elaborar uma vida livre no presente, na realidade na qual estamos inseridos, apartada de quaisquer pretensões estratégicas. Há, assim como em Proudhon, uma recusa ao sujeito revolucionário, ao sujeito histórico. Newman, como ressalta Jourdan, compreende que essa *ética não-estrategista* possibilita a afirmação de singularidades em detrimento de identidades, aproximando-se, sobretudo, das considerações de Max Stirner. Um nada por meio do qual tudo pode ser inventado, elaborado.

Proudhon, segundo Jourdain (2018), apresenta, em alguns aspectos, uma leitura similar, ressaltando que as *forças da revolução* não estão arbitrariamente vinculadas a uma classe, afirmando-se por meio da subversão dos costumes, independentemente das identidades fixas. São forças que elaboram outros modos de existir, por meio das quais as partes associadas se tornam artífices de costumes outros.

Essas elaborações que têm como objetivo inventar vidas outras não respeitam fronteiras, estatais ou privadas. Irrompem nas diferentes esferas da vida, inclusive nas relações entre familiares. Com base nas considerações de Proudhon em *A pornocracia ou as mulheres nos tempos modernos* e as análises de Emma Goldman, procura-se traçar uma discussão anarquista acerca da família por meio das proximidades e distanciamentos entre ambas as perspectivas. Ressalta-se as sugestões libertárias de Proudhon acerca desse quesito e os essencialismos vinculados à figura do “macho” em suas conceituações. Há, em Proudhon, a presença de uma

certa idealização a respeito das famílias operárias, compreendidas como um meio no qual laços solidários se tornam escudos de proteção diante da apropriação perpetrada pelos proprietários.

Procura-se, ao longo dos movimentos traçados, levar adiante conversações libertárias e animar a invenção de novos trajetos, percursos sem fim. Pretende-se atizar a elaboração de caminhos a serem percorridos e preenchidos por análises descontínuas e dispersas, cuja potência reside na força de combate, no ingovernável.

Proudhon: os primeiros combates de um pensador anarquista

O percurso de Pierre-Joseph Proudhon está marcado por sucessivos embates. Desde cedo, ainda quando criança, desfrutou das brincadeiras em meio à paisagem no campo e mostrou interesse pelos estudos. A dificuldade financeira de sua família o levou conciliar os livros com o trabalho ao lado de seu pai, até que, mais tarde, foi obrigado a deixar a escola. Ao longo de sua juventude, trabalhou no pastoreio e em diferentes tipografias, porém sem abandonar os estudos, hábito que manteve ao longo de toda a sua vida.

Devido a sua capacidade intelectual em humanidades, ingressou como bolsista na Academia de Besançon, em 1837. Apenas três anos depois, em 1840, publicou seu primeiro grande texto: *O que é a Propriedade? ou pesquisa sobre o princípio do direito e do governo*. Ao ressaltar que a propriedade é um roubo, Proudhon inicia um combate contra uma tradição que evocava as teses dos “expoentes” da economia política, como Adam Smith, David Ricardo e outros. Além de se distanciar do liberalismo político e econômico, não hesitou em enfatizar os anseios autoritários que acompanhavam os socialistas, que vinculavam, de modo arbitrário, igualdade e nivelamento.

Proudhon combateu incessantemente os regimes da comunidade e da propriedade. Foi um inimigo das formas de heterogestão e dos rígidos métodos de análise adotados pelas humanidades. Distanciando-se dos sacerdotes da ciência e dos *revolucionários profissionais*, interessou-se pelas séries em movimento e invenções de livres associações de produtores. Seu objetivo era demolir as dicotomias e associar as vidas livres, afirmando a igualdade em meio à diferença.

Ao iniciar seus percursos, Proudhon enfatiza as considerações a respeito da propriedade, estatal ou privada, e da análise serial em detrimento das pretensões totalizantes inerentes à teologia e presentes, também, nas abordagens filosóficas. Mais tarde, ficará conhecido como *homem terror*. Iniciam-se, assim, os primeiros combates de um pensador anarquista.

atravessando a história

Atravessando a história aborda o liberalismo enquanto prática governamental por meio das considerações e análises de Michel Foucault, expondo os distanciamentos entre a razão de Estado e a razão governamental moderna, que se constituiu como um redimensionamento da primeira. Essa parte da dissertação traz aspectos relativos às técnicas de governo vinculadas às sociedades disciplinares, como a emergência de categorias como *o monstro moral* a partir das

figuras do rei incestuoso e do povo revoltado; a constituição do sujeito classificado como *anormal* por meio de um atravessamento entre elementos vinculados ao saber jurídico e ao saber médico; e a configuração do sistema penal moderno atrelado ao gerenciamento dos ilegalismos populares, de modo a situar os distanciamentos em relação às práticas ilegalistas que perduraram até meados do século XVIII e a emergência de ações classificadas como *ilegais*. Estas já não estavam circunscritas aos regulamentos relativos à produção, uma vez que afirmavam perspectivas políticas e, em outros casos, antipolíticas, como os anarquistas.

A transição entre os séculos XVIII e XIX esteve marcada, sobretudo no território controlado pelo Estado francês, pela irrupção da Revolução Francesa, em 1789, e a emergência de um novo regime de soberania. A eclosão do processo revolucionário francês desmantelou o que ficou conhecido na historiografia como o *Antigo Regime* – fundamentado no poder régio e na servidão –, impulsionando a edificação de uma nova forma de governo caracterizada pelo exercício de uma autoridade constitucional – que sofreria modificações a partir dos embates travados entre as forças em luta ao longo do século XIX. Segundo Nettlau (2008), essa nova arquitetura do Estado está baseada na centralização estatal, na reorganização do exército nacional e na segurança do direito de propriedade, garantido pelas declarações dos direitos dos homens de 1789 e de 1793. Também é importante enfatizar, como salienta Foucault (2001), que o desmantelamento do *Antigo Regime* consolida a emergência de uma razão governamental fundamentada em tecnologias de poder positivas, que não estão assentadas apenas na repressão, mas, sobretudo, na observação e no acúmulo de novos saberes, como a estatística, a economia política e a ciência política.

Foucault (2001) enfatiza que esse contexto está marcado pela emergência de uma economia dos mecanismos de poder assentada em controles e vigilâncias permanentes. Ao contrário da sociedade de soberania, caracterizada, entre outras coisas, por um desequilíbrio nas relações entre infração e punição, nas sociedades disciplinares a economia da punição está baseada num equilíbrio entre a infração e o ato de punir. No regime de soberania – *Antigo regime* –, a ação classificada como *criminosa* não era vista apenas como um ataque à sociedade, mas, sobretudo, como uma agressão à autoridade soberana. A punição, portanto, era um ato ritualístico voltado à restauração da integridade da soberania afetada, de modo que o terror inerente ao castigo devia se sobrepor ao terror inerente à infração. Trata-se da vingança implacável do soberano, cuja finalidade era intimidar quaisquer *crimes* futuros. Desse modo, a monstrosidade não era concebida como algo intrínseco ao *crime*, uma vez que a atrocidade da punição prevalecia e anulava a atrocidade da infração. Esses excessos podem ser observados

no espetáculo público da punição, o suplício: o ato que visava expor, publicamente, a implacável vingança do soberano.

Nas sociedades disciplinares, por sua vez, emergem mecanismos de poder que não estão condicionados aos atos ritualístico e descontínuos dirigidos a um grupo determinado de indivíduos, mas sim à totalidade do corpo social. Trata-se de um conjunto de procedimentos que visa garantir uma redução de custos econômicos, integrar os mecanismos de poder à esfera da produção e majorar os efeitos de poder, de modo a garantir uma continuidade permanente da economia de punir por meio da vigilância. Há, nesse sentido, um vínculo entre a infração e o castigo, uma vez que a cada infração corresponde uma pena específica. Além disso, como o ato de punir já não estará condicionado à vingança imposta pela autoridade soberana, a punição passa a ter como finalidade inviabilizar a emergência de novas condutas chamadas de *criminosas*, evitando a repetição da infração. O criminoso, por conseguinte, passe a ser uma *doença* para a sociedade. Desse modo, o objeto central da punição não é a infração, mas sim a razão de ser do *criminoso*, o suporte natural constituído por instintos *patológicos*. Isso diz respeito a uma monstruosidade natural inerente ao criminoso (FOUCAULT, 2001).

A história do monstro moral está vinculada à patologização do crime – uma vez que a observação em torno do criminoso esteve baseada na dicotomia *normal e patológico* –, de modo que o *criminoso* é o sujeito que viola o pacto social a partir de seus próprios interesses. A primeira figura identificada como monstro moral, portanto, é o chamado *criminoso político*. Este, sobretudo a partir da Revolução Francesa, foi associado ao soberano, uma vez que, em detrimento das leis e do pacto social, governa com base na sua vontade despótica.

O primeiro monstro jurídico que vemos surgir, delinear-se no novo regime da economia do poder de punir, o primeiro monstro que aparece, o primeiro monstro identificado e qualificado, não é o assassino, não é o estuprador, não é o que infringe as leis da natureza; é o que infringe o pacto social fundamental. O primeiro monstro é o rei. O rei é que é, assim creio, o grande modelo geral do qual derivarão historicamente, por toda uma série de deslocamentos e de transformações sucessivas, os inúmeros monstrinhos que vão povoar a psiquiatria e a psiquiatria legal do século XIX. Parece-me, em todo caso, que a queda de Luís XVI e a problematização da figura do rei assinalam um ponto decisivo nessa história de monstros humanos. Todos os monstros humanos são descendentes de Luís XVI (...) É principalmente acerca de Maria Antonieta que acumula, nos panfletos da época, um certo número de traços próprios da monstruosidade. Claro, ela é um primeiro lugar, ela é essencialmente estrangeira, isto é, ela não faz parte do corpo social. Ela é, portanto, em relação ao corpo social do país em que reina, a fera, ela é em todo caso o ser no estado natural (...) Portanto, todo o lado canibal, antropofágico do soberano ávido de sangue de seu povo. E depois é também a mulher escandalosa, a mulher depravada, que se entrega à libertinagem mais extrema, e isso de duas formas privilegiadas. Primeiro o incesto, pois nos textos, esses panfletos que podemos ler a seu respeito, ficamos sabendo que, quando ainda era uma criancinha, ela foi desvirginada por seu irmão José II; que ela

se tornou amante de Luís XV; que depois foi amante do cunhado deste (FOUCAULT, 2001, pp. 118 -122).

Foucault (2001) enfatiza, com base nas considerações e nas perspectivas jurídicas do final do século XVIII, que a relação antropofagia-incesto é o que caracteriza a emergência do monstro moral. Vale ressaltar que com a disseminação dos panfletos, de periódicos e da literatura antijacobina e monarquista emerge um novo monstro: o povo revoltado. A revolta popular, a partir dessa perspectiva, não só está voltada à ruptura do contrato social, como também promove massacres, decapitações, atrocidades, monstrosidades. Acontecimentos como os *massacres de setembro*¹, por exemplo, foram muito utilizados para retratar a *contranatureza* natural do monstro moral. Como salienta Foucault (2001), essas duas figuras, ligadas às interdições alimentar e sexual, estiveram no centro das discussões jurídico-médicas em torno da monstrosidade, incidindo diretamente sobre a emergência da categoria *anormal*.

É também nesse momento, como diz Piotr Kropotkin (2015) em *A Grande Revolução Francesa* (1909), que emergem, ainda de forma incipiente, as perspectivas e as práticas de tendências socialistas. Kropotkin se dedicou, além das investigações no campo da geografia, ao estudo das comunas medievais e da Revolução Francesa. O geógrafo russo começou a realizar investigações acerca do processo revolucionário francês em 1887, com ênfase nas revoltas camponesas que antecederam o ano de 1789. O desenvolvimento de estudos pontuais e parcelares possibilitou a redação de uma obra singular. Segundo ele, a irrupção da revolução foi possível por meio da confluência entre dois segmentos: as classes instruídas, defensoras dos princípios iluministas, como a soberania da razão, o regime parlamentar, a igualdade perante a lei; e os setores populares, que impulsionaram insurgências nos campos e nas cidades, radicalizando e fazendo possível a revolução. Levando em considerações as produções historiográficas da Revolução Francesa, sobretudo a obra de Jules Michelet, Kropotkin dizia que havia grandes contribuições a respeito da história política, diplomática e econômica dos anos revolucionários. No entanto, o anarquista russo chamava atenção para a seguinte questão: a carência de obras voltadas à história das lutas travadas pelos setores populares naquele período. *A Grande Revolução Francesa*, portanto, é uma história dedicada às lutas nas cidades e nos campos, uma vez que discorre sobre as perspectivas e, sobretudo, as práticas colocadas

¹ Em 1792, no início do mês de setembro, revolucionários suspeitaram que estava sendo organizado um complô contra o regime vigente no interior das prisões do território. Devido a isso, os partidários do regime executaram padres, oficiais do *Antigo Regime* e indivíduos considerados *contra-revolucionários* que estavam detidos e seriam deportados. A prisão da Abadia, local ao qual muitos clérigos foram transferidos, foi um dos principais palcos dos *massacres de setembro*. Alguns religiosos, inclusive, foram executados durante o trajeto em direção à prisão. Estima-se que, aproximadamente, mais de mil pessoas tenham sido executadas (KROPOTKIN, 2015).

em movimento pelas classes populares. Essa é a importância da obra redigida por Kropotkin. “Para nós, descendentes daqueles aos quais contemporâneos chamaram de ‘anarquistas’, é pertinente estudar essa corrente popular, traçar ao menos suas características essenciais” (KROPOTKIN, 2015, p. 27).

Kropotkin também traz, na obra, o seu entendimento acerca da noção de revolução, que difere das análises de Proudhon. A revolução, segundo o anarquista russo, caracteriza-se por dismantlar, num curto espaço de tempo, as instituições e as ideias de longa data, que sustentam as relações autoritárias. É capaz de construir novas perspectivas que, por sua vez, possibilitam a emergência de práticas econômicas e sociais fundamentadas na igualdade. É um acontecimento que, ao eclodir, espalha-se para as localidades vizinhas. Agita o mundo e oferece novas ideias, valores e práticas científicas, que costumam orientar os anos posteriores (KROPOTKIN, 2015). Segundo Darraidou, Kropotkin não classificava a Revolução Francesa como uma mera revolução burguesa. Por mais que os setores burgueses tenham assumido o controle da administração do Estado, a radicalidade desse acontecimento reside na revolução que irrompeu no interior da *Grande Revolução*, tendo à frente os setores populares (DARRAIDOU, 2015).

A abordagem de Kropotkin deve ser compreendida a partir de seu método analítico. De acordo com ele, as ciências, no final do século XIX e início do XX, passavam por profundas transformações no que tange às suas perspectivas. Da mesma maneira que as ciências naturais, as ciências humanas focaram como objeto de análise os movimentos contínuos e permanentes inerentes às pequenas forças que compõem os grandes sistemas. Não se trata, portanto, de analisar o organismo humano ou a sociedade enquanto um corpo indivisível, mas sim as especificidades das ações de cada membro que constitui a totalidade. Em relação à historiografia, o pesquisador passou a se preocupar em analisar os costumes, as práticas e os anseios dos indivíduos num determinado momento histórico, de modo que a investigação já não estava circunscrita à trajetória dos reis e dos povos (KROPOTKIN, 2011).

Com a astronomia compreende-se que os sistemas solares são obra dos infinitamente pequenos; que a força que parecia governar o próprio sistema não é senão a resultante dos choques desses infinitamente pequenos; que a harmonia dos sistemas estelares só é a harmonia porque é uma adaptação, uma resultante de todos esses movimentos inumeráveis, adicionando-se, completando-se, equilibrando-se uns aos outros (...) Quando o fisiologista fala da vida de uma planta ou de um animal, vê nela mais uma aglomeração, uma colônia de milhares de indivíduos separados, do que uma personalidade una e indivisível. Fala-vos de uma federação de órgãos digestivos, sensuais, nervosos etc., todos muito intimamente ligados entre si, sofrendo todos do bem-estar ou do mal-estar de cada um, mas vivendo cada um a sua própria vida. (...) Produz-se, ao mesmo tempo, uma transformação análoga nas ciências que tratam do homem (...) O historiador quer saber como viviam em tal época os membros

de que se compunha tal nação, quais eram as suas crenças e os seus meios de existência, qual era o seu ideal social, e que meios possuíam para caminharem para este ideal. E pela ação de todas estas forças, outrora desprezadas, interpretará os grandes fenômenos históricos (KROPOTKIN, 2001, pp.24-31).

O geógrafo russo confere grande importância às livres associações que emergem em meio às relações que acontecem no presente, independentemente do regime de soberania ou da forma política de um Estado. Por mais que conserve uma perspectiva totalizante e escatológica no que tange à revolução – pois almeja a eclosão do grande *momento revolucionário* e a transformação da sociedade em sua totalidade –, Kropotkin não ignora a potência das associações livres no dia a dia em relação às transformações dos costumes. A subversão dos preconceitos vigentes só é possível por meio dessas pequenas revoluções cotidianas, uma vez que estas se caracterizam por uma mudança radical no percurso do movimento das forças criativas em um determinado período da história.

Nos marcos da Revolução Francesa, as revoltas populares – impulsionadas pelos sans-culottes e pelos camponeses – permitiram a construção de novas experimentações baseadas na livre associação e no apoio mútuo, confrontando as ações autoritárias desencadeadas pela autoridade estatal, como a política do terror de Estado implementada pelos jacobinos em 1793 (KROPOTKIN, 2015). Desse modo, independentemente dos desdobramentos posteriores, que culminaram na ascensão do Império liderado por Napoleão Bonaparte, pode-se dizer que essas múltiplas iniciativas inventadas pelas classes operárias do território francês, bem como as perspectivas assumidas pelos mesmos, tiveram uma incidência sobre as perspectivas socialistas, que viriam a se consolidar ao longo do século XIX.

Ao contrário de muitos socialistas que assumiram as perspectivas jacobinas no que diz respeito à utilização do Estado como um meio de organização dos diferentes aspectos da vida social, Proudhon rejeitava a centralização governamental e administrativa, sendo um pensador que lutou contra as formas de heterogestão – regimes assentados no exercício de uma autoridade centralizada e em relações hierarquizadas. Da mesma maneira que rejeitava a prática governamental liberal, Proudhon também era cético em relação às perspectivas socialistas voltadas ao Estado, defendidas por Louis Blanc, Étienne Cabet, Saint Simon e Louis Auguste Blanqui. De certo modo, pode-se dizer que, ao menos no que diz respeito ao ceticismo em relação ao estatismo, as perspectivas de Proudhon estavam mais próximas das proposições apresentadas pelos socialismos de caráter cooperativista, cujos expoentes eram Charles Fourier²

² Charles Fourier foi um importante pensador do socialismo francês. Autor da obra *A Teoria dos Quatro Movimentos* (1908), apresentou uma proposta voltada para uma sociedade mais justa e harmônica, denominada

e Robert Owen³. Esses socialistas, como explica Nettlau (2008), acreditavam na implementação e no desenvolvimento de iniciativas cooperativas, como associações de produção e de consumo autônomas em relação ao Estado, de modo a conferir um caráter autogestionário às formas de trabalho.

Com base nas análises expostas no jornal *La Phalange*⁴, Foucault (2014) salienta que os socialistas fourieristas apresentavam as perspectivas mais combativas no que tange à chamada *criminalidade*, diferentemente das publicações operárias que buscavam fomentar um jornalismo policial ao expor os chamados *crimes* cometidos pelos setores burgueses e a *imoralidade* destes. Jornais como o *La Ruche Populaire*, o *La Fraternité* e o *Pauvre Jacques*, por exemplo, compreendiam que a ênfase nos crimes perpetrados pelos setores abastados era um meio de expor a maneira pela qual o sistema penal operava, uma vez que os processos criminais eram vistos como momentos importantes para a deflagração de debates políticos. Há, desse modo, uma inversão em relação ao noticiário policial, que era utilizado como uma tática necessária para a produção da delinquência. As principais publicações policiais produziam relatos voltados à construção de um inimigo social, justificando a implementação das práticas punitivas e de vigilância. Os jornais populares mencionados, por sua vez, salientavam que a burguesia era moralmente podre e a responsável pelas mazelas sociais às quais os operários estavam imersos (VIEIRA, 2008).

O periódico fourierista, ao contrário, enfatizava que as práticas classificadas como *criminosas* derivam dos embates entre as forças em luta, rejeitando a premissa segundo a qual existe uma ontologia do crime. O encarceramento e a frequência no banco dos réus estão

pelo autor de falanstério. Essas comunidades teriam a finalidade de despertar os instintos passionais dos indivíduos por meio do trabalho cooperativo, superando a miséria e o mal-estar inerentes à civilização industrial. Além disso, foi o primeiro autor socialista a defender o amor livre, enfatizando que os instintos amorosos dos seres humanos não podem ser repreendidos por valores de ordem moral. As relações amorosas, portanto, não devem estar subordinadas a nenhuma instituição. Pode-se dizer que as considerações de Fourier a respeito dessa questão se aproximam, em boa medida, das perspectivas libertárias (MORIYÓN, 1985).

³ Robert Owen foi um defensor da formação de cooperativas de produção e de consumo. Fundou a colônia New Harmony, em Indiana, nos Estados Unidos. A iniciativa durou apenas três anos. No entanto, inspiradas nessa experiência, oito colônias de produção foram fundadas no território estadunidense. Owen também foi um pensador que deu grande importância à educação, uma vez que defendia uma integração entre educação manual e intelectual. Em alguma medida, suas propostas apresentam similaridades com a noção de *educação integral*, defendida por autores como Paul Robin e Sébastien Faure (SAÑA, 1977). Essa, inclusive, era a preocupação principal de Proudhon, que defendia a abolição da dicotomia entre educação intelectual e manual.

⁴Fundado por Victor Considerant, em 1836, o jornal *La Phalange* discorria sobre temas variados, como relações no âmbito laboral, considerações acerca da abolição da escravatura, aspectos vinculados à justiça penal. Além disso, assuntos voltados à literatura, à pintura e à música também faziam parte dos temas abordados pelo periódico (VIEIRA, 2008).

condicionados à classe do indivíduo. Além disso, os socialistas de *La Phalange* não hesitaram em afirmar a potência das ilegalidades em meio à ordem social vigente. A emergência da ilegalidade era concebida como parte constitutiva da revolta diante da *civilização*. Trata-se da afirmação da *selvageria* e, por conseguinte, da liberdade diante da legislação universal, do trabalho, do patrão, das relações familiares e de quaisquer imposições disciplinares voltadas à conformação de uma identidade fixa e reconhecível.

A ordem social dominada pela fatalidade de seu princípio compreensivo continua a matar pela mão do carrasco ou com as prisões aqueles cujo natural robusto rejeita ou desdenha suas prescrições, aqueles que por serem fortes demais para ficar presos nesses cueiros acanhados, os desfazem e rasgam, homens que não querem permanecer crianças (...) Sem o crime que desperta em nós uma grande quantidade de sentimentos adormecidos e de paixões meio apagadas, ficaríamos mais tempo na desordem, ou seja, na atonia (LA PHALANGE, 1837, apud FOUCAULT, 2014, pp. 284-285).

Não se trata, portanto, de enfatizar a degradação moral e os crimes cometidos pelas classes burguesas, mas sim afirmar a ilegalidade como uma forma de revolta diante do que estava colocado. Havia, também, a preocupação em descrever e analisar a emergência das indisciplinas do cotidiano, do dia a dia. Isso pode ser constatado, segundo Vieira (2008), na seguinte passagem de *La Phalange*:

O presidente – Deve-se dormir em casa. **Béasse** – Eu tenho um em casa? – O senhor vive em perpétua vagabundagem. – Eu trabalho para ganhar a vida. – Qual é a sua profissão? – Minha profissão? Em primeiro lugar, tenho trinta e seis; mas não trabalho para ninguém. Já faz algum tempo, estou por minha conta. Tenho minhas ocupações de dia e de noite. Assim, por exemplo, de dia distribuo impressos grátis a todos os passantes; corro atrás das diligências que chegam para carregar os pacotes; dou o meu *show* na avenida de Neuilly; de noite, são os espetáculos; vou abrir as postas, vendo senhas de saída; sou muito ocupado. – Seria melhor para o senhor estar colocado numa boa casa e lá fazer o seu aprendizado. – Ah, é sim, uma boa casa, um aprendizado, é chato. Mas esses burgueses resmungam sempre e eu fico sem a minha liberdade. – Seu pai não o chama? – Não tenho mais pai. – E sua mãe? – Também não, nem parentes, nem amigos, livre e independente (FOUCAULT, 2014, p. 286).

Foucault enfatiza que os fourieristas mostram, diante das exigências por parte do presidente – como a necessidade de uma moradia fixa, de um trabalho estável, de um patrão e da inserção a uma determinada hierarquia no âmbito laboral –, que a criança não teme em afirmar a sua liberdade e a força da indisciplina diante da disciplina inerente à norma e à lei. A errância, a vagabundagem, a recusa à subordinação às relações inerentes à família e a preguiça estão, nesse caso, inseridas no campo das forças que combatem a civilização e as imposições de uma determinada moral. Os interesses de Michel Foucault acerca das práticas impulsionadas pelos fourieristas e pelos anarquistas expressam as apreciações genealógicas que buscam recuperar os saberes sujeitados pelas forças em luta ao longo da história (VIEIRA, 2008).

Essas são, também, práticas de resistências ao liberalismo enquanto tecnologia governamental e ao capitalismo, que identifica o operariado como criminoso. Ao fazer uma genealogia dos regimes de verdade, Michel Foucault expõe no curso *Nascimento da Biopolítica*, realizado no College de France, em 1979, uma análise sobre a transição entre a razão de Estado e a razão governamental moderna, a ser compreendida como a prática liberal de governo. Suas apreciações apresentam uma análise mais ampla acerca do liberalismo, não mais circunscrito a uma doutrina econômica ou política. O liberalismo, no entendimento de Foucault (2008a), é um método e uma maneira pensada de governar que levou a um redimensionamento da razão de Estado, que emergiu em meados do século XVI.

A razão de Estado, como salienta Foucault (2008a), é um método de governo cuja finalidade é impulsionar o crescimento, o fortalecimento e o enriquecimento do Estado. Trata-se também de uma reflexão em torno do Estado, que passa a ser compreendido como um dado concreto e, simultaneamente, um objeto a ser construído.

A arte de governar deve então estabelecer suas regras e racionalizar suas maneiras de fazer propondo-se como objetivo, de certo modo, fazer o dever ser do Estado tornar-se o dever ser. O Estado tal como é dado – a *ratio* governamental – é o que possibilitará, de maneira refletida, ponderada, calculada, fazê-lo passar ao seu máximo de ser. O que é governar? Governar segundo o princípio da razão de Estado é fazer que o Estado possa se tornar sólido e permanente, que possa se tornar rico, que possa se tornar forte diante de tudo que possa destruí-lo (FOUCAULT, 2008a, p. 6).

Essa racionalidade tem como fim último os interesses do próprio Estado. Foucault ainda salienta que a razão de Estado se manifesta em três níveis distintos: econômico, interno e externo. No que tange ao nível econômico, a razão de Estado manifesta-se por meio do mercantilismo, que está assentado no crescimento populacional e na acumulação monetária, de modo a fazer com que uma determinada unidade estatal tenha as condições de competir com as demais potências no cenário internacional; no âmbito interno, manifesta-se por meio do que ele denomina *Estado de polícia*, uma governamentalidade ilimitada sobre os diferentes âmbitos da vida social, como a produção, a distribuição de produtos, a fixação de preços, a organização e a demarcação dos diferentes espaços da cidade etc; e, por fim, no que diz respeito à política internacional, ao contrário da vida interna, o Estado busca traçar e atingir objetivos que são limitados, pois o cenário internacional já estava constituído por uma série de potências estatais independentes, de modo que cada uma procurava maximizar os seus próprios interesses (FOUCAULT, 2008a).

A nova arte de governar, ao contrário da razão de Estado – que estava fundamentada em dispositivos de regulação externos, como as teorias dos direitos originais e naturais, que tinham

como finalidade impor limites à prática governamental com base em critérios de legitimidade e ilegitimidade, definidos a partir dos direitos fundamentais ou naturais do homem –, baseia-se em mecanismos de limitação internos, ou seja, que nascem, no interior do Estado, como um meio a ser utilizado pela prática governamental, de modo que a razão de Estado consiga atingir os objetivos traçados. Assim, em vez de estar limitada por mecanismos externos, a prática governamental passa a se orientar por novos saberes, sobretudo pela economia política, pela ciência política e pela estatística.

A prática governamental já não estará mais assentada no tripé mercantilismo, Estado de polícia e balança europeia, mas sim numa reflexão em torno da própria prática governamental, seus objetos de intervenção e, sobretudo, seus efeitos. Ela passa a estar voltada à naturalidade dos objetos sobre os quais o governo intervém. Um exemplo é o mercado, que deixa de ser um espaço de jurisdição, alvo de regulamentações ilimitadas no que diz respeito à produção, à distribuição, ao transporte e à circulação de mercadorias.

A regulamentação do mercado tinha por objetivo, portanto, de um lado, a distribuição tão justa quanto possível das mercadorias, e também o não roubo, o não-delito. Em outras palavras, no fundo, o mercado era percebido naquela época como um risco que talvez o comerciante corresse de um lado, mas o comprador com toda a certeza do outro. (...) Esse sistema – regulamentação, justo preço, sanção de fraude – fazia portanto que o mercado fosse essencialmente, funcionasse realmente como um lugar de justiça, um lugar em que devia aparecer na troca e se formular nos preços algo que era a justiça. Digamos que o mercado era um lugar de jurisdição (FOUCAULT, 2008a, p. 43).

A tentativa de transformar o mercado em um espaço no qual não haja fraude diz respeito ao Estado de polícia, baseado numa governamentalidade intensiva – internamente – sobre diferentes esferas da vida social. Contudo, por meio da economia política, a nova razão governamental ocorre conforme a naturalidade do mercado, ou seja, com o menor grau de intervenção possível. Desse modo, a partir de seus próprios mecanismos, o mercado produz preços verdadeiros. É preciso levar em consideração, no entanto, que ao discorrer sobre uma política da verdade e, por conseguinte, formular uma genealogia dos regimes de verdade Foucault não está dizendo que há um valor que é de verdade e outro que é falso. A apreciação genealógica a respeito dos regimes de verdade realizada por Foucault diz respeito a um conjunto de análises voltadas às modificações em relação à maneira pensada de governar, de modo a verificar como as novas práticas que emergem – e tornam-se parte constitutiva da razão governamental – se articulam com discursos que possuem enunciados com efeitos de verdade.

Trata-se de verificar os acoplamentos entre essas práticas e o direito de verdade, que se manifestou no âmbito jurídico a partir de duas vias: a primeira, denominada de via axiomática

revolucionária, na qual a limitação da prática governamental estava condicionada aos direitos fundamentais dos homens; e a via utilitarista, fundamentada no cálculo utilitário acerca da prática governamental, de modo a estabelecer uma demarcação entre a utilidade e o desnecessário. Nesse ponto, a perspectiva revolucionária apresenta um caráter retroativo, que, em grande medida, conversa com as perspectivas que orientavam os teóricos do direito nos séculos anteriores, desde o fim da Idade Média. Essa noção de caráter jusnaturalista pode ser constatada na primeira Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, aprovada em 1789. No preâmbulo, o documento já enfatiza a necessidade de se assegurar “os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem” (DECLARAÇÕES DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789).

Antes da Revolução de 1789 e, por conseguinte, da redação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, ocorreu, em 1688, um acontecimento marcante para a emergência do liberalismo: a Revolução Gloriosa. Após décadas de conflitos entre a Coroa e o Parlamento, Guilherme de Orange, então chefe de Estado da Holanda, desembarcou no território inglês ao lado de suas tropas e destituiu Jaime II, pertencente à dinastia dos Stuarts, que havia retomado as rédeas do Estado após a morte de Cromwell. Essa foi uma vitória para a burguesia ascendente (MELLO, 2011). Após a derrota do regime de soberania vigente até então, foi redigida e aprovada, em 1689, a *Bill of Rights*, declaração importante para a compreensão das premissas liberais. O documento, entre outras coisas, expõe os limites em relação à autoridade do monarca, classificando como ilegal toda iniciativa que tenha como objetivo suspender as leis aprovadas pelos legisladores. Além disso, a declaração determina que as eleições ao Parlamento devem ser livres, chancelando determinados direitos dos súditos – como a apresentação de petições ao soberano. Os jurados eleitos e responsáveis pelos julgamentos relacionados aos atos de “traição” à pátria devem ser livres proprietários de terra e as penas não serão severas como no regime anterior.

Os Lords espirituais e temporais e os membros da Câmara dos Comuns declaram, desde logo, o seguinte:

1. Que é ilegal a faculdade que se atribui à autoridade real para suspender as leis ou seu cumprimento.
2. Que, do mesmo modo, é ilegal a faculdade que se atribui à autoridade real para dispensar as leis ou o seu cumprimento, como anteriormente se tem verificado, por meio de uma usurpação notória. (...)
4. Que é ilegal toda cobrança de impostos para a Coroa sem o concurso do Parlamento, sob pretexto de prerrogativa, ou em época e modo diferentes dos designados por ele próprio.

5. Que os súditos têm direitos de apresentar petições ao Rei, sendo ilegais as prisões vexatórias de qualquer espécie que sofram por esta causa. (...)

8. Que devem ser livres as eleições dos membros do Parlamento. (...)

10. Que não se exigirão fianças exorbitantes, impostos excessivos, nem se imporão penas demasiado severas (DECLARAÇÃO DE DIREITOS, 1689).

A declaração e a fundação de um novo arcabouço institucional foram a expressão do realinhamento de forças após a chamada “guerra civil”, cuja finalidade era assegurar uma nova ordem adequada à emergência da classe burguesa e a preponderância das forças protestantes sobre as católicas. *O Segundo Tratado Sobre o Governo Civil* (1689), redigido por John Locke, expõe, em termos filosóficos, as pretensões e os anseios das forças alinhadas aos proprietários e aos comerciantes ascendentes nesse período da história inglesa. O liberal inglês, assim como os demais contratualistas, apresenta uma perspectiva a-histórica acerca do estado de natureza, de modo a construir uma ficção em torno das razões que levaram à constituição do contrato social. Segundo Locke, o estado de natureza é regulamentado pelos direitos naturais, que se fundamentam numa concessão divina: o exercício do bom uso da razão. Os homens, vivendo em plena igualdade, usufruíam dos seus direitos essenciais, como a propriedade e o poder executivo de punir qualquer pessoa que violasse seus direitos naturais e, por conseguinte, sua liberdade. A segurança – que deriva da punição – é um direito inerente aos homens. A propriedade, por sua vez, é concebida enquanto a expressão da liberdade de cada um, de modo que tudo que o indivíduo extrai da natureza e elabora com suas próprias mãos se torna sua propriedade. Locke (2001, p. 158) ainda salienta que “não fosse a corrupção e os vícios de indivíduos degenerados, não haveria nenhuma necessidade dos homens se separarem desta grande comunidade natural”. Pode-se verificar, com isso, que a noção de crime é parte constitutiva de certas perspectivas essencialistas, uma vez que a premissa segundo a qual os direitos são inerentes à natureza humana é inseparável da defesa da ontologia do crime. Os criminosos, como diz Locke, são os *degenerados*, os elementos que, distanciando-se do bom uso da razão, *atentam* contra os direitos naturais e devem ser punidos.

A liberdade, para Locke, é indissociável da punição, uma vez que é considerada constitutiva do direito de propriedade. Trata-se, portanto, de uma liberdade assegurada pelas leis civis, de modo a conter os corpos classificados como *degenerados*. Ainda no que tange às finalidades da sociedade civil, ele diz que, como no estado de natureza não existe, além da razão, uma autoridade superior capaz de regulamentar, julgar e punir as possíveis violações aos direitos naturais, os homens se unem em comum acordo e celebram a formação de um corpo político soberano, cujo objetivo é proteger o gozo dos direitos inerentes à natureza dos homens.

Embora os homens ao entrarem na sociedade renunciem à igualdade, à liberdade e ao poder executivo que possuíam no estado de natureza, que é então depositado nas mãos da sociedade, para que o legislativo deles disponha na medida em que o bem da sociedade assim o requeira, cada um age dessa forma apenas com o objetivo de melhor proteger sua liberdade e sua propriedade (pois não se pode supor que nenhuma criatura racional mude suas condições de vida para ficar pior), e não se pode jamais presumir que o poder da sociedade, ou o poder legislativo por ela instituído, se estenda além do bem comum; ele tem a obrigação de garantir a cada um sua propriedade, remediando aqueles três defeitos acima mencionados que tornam o estado de natureza tão inseguro e inquietante. Seja quem for que detenha o poder legislativo, ou o poder supremo, de uma comunidade civil, deve governar através das leis estabelecidas e permanentes, promulgadas e conhecidas do povo, e não por meio de decretos improvisados; por juízes imparciais e íntegros, que irão decidir as controvérsias conforme estas leis; e só deve empregar a força da comunidade, em seu interior, para assegurar a aplicação destas leis, e, no exterior, para prevenir ou reparar agressões do estrangeiro, pondo a comunidade ao abrigo das usurpações e da invasão. E tudo isso não deve visar outro objetivo senão a paz, a segurança e o bem público do povo (LOCKE, 2001, p. 159).

Essas considerações obtiveram uma forte presença na Declaração de Independência dos Estados Unidos, redigida em 1776, assim como na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. A primeira, por exemplo, enfatiza a importância de determinados direitos inalienáveis do homem, como o direito à vida, à liberdade e à felicidade. Os governos, desse modo, são instituídos por meio do consentimento dos governados, de modo a assegurar a manutenção dos direitos mencionados. O documento, por conseguinte, salienta a necessidade de garantir o direito de resistência à opressão, assim como havia enfatizado John Locke. A opressão, contudo, está condicionada ao desrespeito e à violação dos direitos inerentes aos novos proprietários livres, que já não se encontram submetidos à vontade estrangeira, como os impostos introduzidos sem o consentimento dos comerciantes ascendentes. Diante da violação dos direitos dos proprietários, os homens têm “o direito, bem como o dever, de abolir tais governos e instituir novos Guardiães para sua futura segurança” (DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS, 1776). A segurança e novas pacificações são as metas traçadas pelos Estados “livres” e “independentes”.

Estas colônias unidas são e de direito têm de ser ESTADOS LIVRES E INDEPENDENTES; que estão desobrigados de qualquer vassalagem para com a Coroa Britânica, e que todo vínculo político entre elas e a Grã-Bretanha está e deve ficar totalmente dissolvido; e que, como ESTADOS LIVRES E INDEPENDENTES, têm inteiro poder para declarar a guerra, concluir a paz, contrair alianças, estabelecer comércio e praticar todos os atos e ações a que têm direito os estados independentes. E em apoio desta declaração, plenos de firme confiança na proteção da Divina Providência, empenhamos mutuamente nossas vidas, nossas fortunas e nossa sagrada honra (DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, por sua vez, enfatiza que devem ser assegurados os seguintes direitos naturais: a liberdade, a segurança, o direito de propriedade e o direito de resistência diante do governo que viole os direitos originários e essenciais dos homens (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789). Cabe

salientar que o documento enfatiza a liberdade condicionada aos direitos definidos como essenciais, de modo que apenas a lei pode garanti-los.

Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Art.3º. O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela emane expressamente. (...)

Art. 5º. A lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constringido a fazer o que ela não ordene. (...)

Art. 17º. Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quanto a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789).

Essas duas revoluções – estadunidense e francesa –, segundo Bourdieu (2003), disputam o monopólio do universal. A Revolução Francesa expressou a pretensão universal da própria nação francesa. Correntes de pensamento classificadas como radicais, como o marxismo, chancelaram a universalidade do modelo revolucionário francês. A revolução, independentemente da finalidade, deveria assumir os passos traçados pelos revolucionários de 1789. A “epopeia” dos franceses se tornou o modelo a ser seguido. Além disso, o anseio voltado à universalidade não esteve circunscrito ao âmbito político, incidindo também no âmbito dos costumes, no que diz respeito aos estilos de vida. Trata-se de uma cultura nacional com pretensões universais e, por conseguinte, civilizatórias. Isso, evidentemente, provocou inúmeros desdobramentos, como os processos de colonização perpetrados pelo Estado francês, ou seja, as “missões civilizatórias” impulsionadas pelos “fundadores” da revolução (BOURDIEU, 2003).

Segundo Bourdieu, os Estados Unidos, por sua vez, travaram e travam a disputa em torno da universalidade do mito fundador da democracia na América. Trata-se de uma pretensão universal no que diz respeito à política, uma vez que parte da premissa segundo a qual a Constituição, a unidade da nação por meio do pluralismo partidário e o arcabouço institucional estadunidenses expressam a concretização da liberdade. O Destino Manifesto, crença que se institucionaliza no século XIX e baseada na ideia segundo a qual os estadunidenses foram eleitos por uma vontade divina para expandir ao planeta seus valores civilizatórios, expressa a devoção ao universal por parte dos Estados Unidos da América. Pode-se dizer, também, que os anseios universalizantes não estão circunscritos à política. Desde o fim da Segunda Guerra, o Estado estadunidense foi, gradativamente, assumindo anseios voltados à universalização de sua

própria cultura, travando disputas sobretudo no âmbito das fronteiras tecnológicas (BOURDIEU, 2003).

Dentre os direitos naturais reivindicados pelos documentos mencionados, encontra-se a fundamental segurança da propriedade. Essa premissa está em consonância com o entendimento segundo o qual é necessário fomentar uma reflexão em torno dos objetos sobre os quais o Estado intervém, de modo a compreender a naturalidade dos seus mecanismos espontâneos. Como o mercado deixou de ser um local de jurisdição para se transformar em um espaço de veridicção, operando com um grau de intervenção estatal mais reduzido se comparado com o que havia anteriormente, a propriedade privada afirmou-se um princípio sagrado. As ações consideradas nocivas à sociedade, portanto, podem ser compreendidas, entre outras coisas, como as práticas que atentam contra os direitos dos proprietários e os proprietários de seus corpos.

Com base na segurança do direito de propriedade, assegurou-se a inviolabilidade da intimidade, de modo que a instituição família passou a ser concebida como a base de toda a sociedade. A família, como salienta Perrot (2020, p.91), caracteriza-se por ser um fluxo de propriedades, sendo “a responsável pelo gerenciamento dos ‘interesses privados’, cujo bom andamento é fundamental para o vigor dos Estados e o progresso da humanidade”. Essa instituição, portanto, garante a estabilidade da produção. Ao verificar a genealogia das grandes indústrias, pode-se ver que as empresas se desenvolveram, em grande medida, como conglomerados familiares. Havia uma lógica de caráter paternalista no que tange à produção industrial. As fábricas se instalavam nas proximidades das aldeias e costumavam empregar todos os membros das famílias operárias. Além disso, o domicílio do patrão estava localizado nas proximidades das vilas e das indústrias, estabelecendo uma relação de cunho paternal na qual a empresa era concebida como uma grande família e o proprietário o pai de todos.

Mesmo entre as perspectivas socialistas, a família era concebida como um meio de segurança, sobretudo econômica. Como os socialistas cooperativistas almejavam a mudança das relações capitalistas por meio da formação de associações de produtores autônomas em relação ao Estado e ao capital dos grandes proprietários, a família era entendida como um meio de preservação da liberdade, constituindo-se como a base das livres relações de trabalho. Proudhon foi um dos anarquistas mais convencionais no que diz respeito à família. Enfatizava que, por ser naturalmente inferior aos homens e apresentar sentimentos superficiais – paixões, prazeres, impulsos etc. –, o exercício da liberdade da mulher só poderia estar condicionado à

obediência ao marido. Apenas desse modo seria possível assegurar a manutenção da ordem e da moral social diante do domínio capitalista que visava destruir a família operária, como veremos adiante. Entretanto, havia autores cuja potência de suas considerações escapavam dessas maneiras de ver a família. Charles Fourier dizia que, no falanstério, todas as funções laborais seriam rotativas, não havendo distinção entre homens e mulheres. Além disso, todos poderiam escolher seus parceiros livremente, independentemente da idade, sem qualquer ingerência por parte de uma autoridade voltada à regulação dos comportamentos morais (PERROT, 2020). Fourier foi um dos primeiros pensadores a defender veementemente práticas de amor livre, que, posteriormente, seriam experimentadas por muitos anarquistas e, mais tarde, por outros jovens iracundos.

A família monogâmica burguesa também tem como finalidade educar para a cidadania, formar o bom cidadão. A criança, por conseguinte, tornou-se, ao longo do século XIX, um objeto de múltiplos saberes, como a medicina, a psicologia, a psiquiatria. As crianças foram e são concebidas como forças rebeldes a serem domesticadas, moduladas, domadas. As considerações de Max Stirner expõem a maneira pela qual a criança é capaz de enfrentar os “fantasmas” – as autoridades superiores. A criança procura desvendar o que está por trás das coisas, os elementos ocultos. Adquire coragem conforme explora, vasculha e desvenda o desconhecido, de modo que o inquietante – como as ordens dos superiores e o semblante rígido do pai – já não lhe causa temor (STIRNER, 2004). É interessante notar que, no século XIX, cresce o número de crianças que se revoltam contra a autoridade paterna e materna (PERROT, 2020). A revolta das crianças se torna, em muitos casos, parte constitutiva da trajetória dos insurgentes. Como salienta Perrot (2020, p. 146), “os militantes operários, sobretudo os anarquistas, dizem que seu ódio à autoridade tem raízes nessa experiência acerba”.

Uma outra fase classificada como *crítica* é a chamada adolescência. Esta foi alvo do saber médico ao longo do “século das luzes”. O adolescente era visto como uma ameaça à ordem social, um perigo aos valores e costumes vigentes. A família e o sistema escolar, atravessados pelo saber médico, tinham como finalidade conter a revolta dos jovens e, sobretudo, o desejo sexual – desejo considerado responsável pela brutalidade inerente à postura dos jovens. O corpo do jovem passou a ser objeto de vigilância e de governo por parte da autoridade paterna e dos observadores do corpo – os médicos. Com base nas argumentações de Michel Foucault, que chama atenção para o fato de que a sexualidade se tornou, no século XIX, alvo da vontade de saber, Perrot (2020) salienta que a masturbação e a homossexualidade emergiram como “fantasmas atiçados pelos médicos”, como um comportamento desviante e

desequilibrado. A administração e o conhecimento dos corpos classificados como adolescentes, que eram considerados uma ameaça aos laços e às solidariedades sociais, fundamentaram as tecnologias pedagógicas.

As tecnologias pedagógicas, desse modo, têm como objetivo docilizar a criança e suprimir as suas inquietações. Como expõe Stirner (2004), os jovens, ao contrário da criança nos seus primeiros anos, passam a ser conduzidos por ideias puras, por grandes representações. Orientam-se por meio do egoísmo de terceiros, seja de Deus, da humanidade, da pátria etc. Essas grandes ideias são fantasmas, espectros que rondam as pessoas e as assujeitam. As preocupações do jovem idealista, devido a isso, não são os prazeres inerentes ao seu corpo e às suas vontades, mas as tentativas de mudanças da realidade conforme suas ideias puras, perfeitas, boas. Esforçam-se em provar que suas ideias não são pobres, mas sim ricas em termos de valores. A perfectibilidade se tona uma meta. A ideia perfeita, no entanto, já é conhecida há muito tempo: é o Espírito Santo.

Antes da emergência do iluminismo, os jovens idealistas assumiam o egoísmo da autoridade divina, ignorando o que compõe o plano terreno e dirigindo-se, exclusivamente, ao celestial. Com o advento do governo da *razão*, a grande causa da humanidade se tornou a ideia fixa. A humanidade passou a ser objeto de devoção por parte dos jovens idealistas. Stirner ainda diz que, enquanto os jovens se orientam pelas abstrações, o adulto se movimenta a partir de pensamentos atrelados ao seu respectivo corpo, aos seus prazeres. Não se trata, porém, de uma distinção arbitrária e submetida à idade de cada um, mas das atitudes, das afirmações por meio das quais as pessoas formam suas existências. O adulto não é necessariamente o mais velho, mas aquele cuja causa é o nada. Isso diz respeito a uma existência cujo percurso não está voltado à sua origem e à causa que lhe trouxe ao “mundo”. O único é aquele cuja “causa não é nem o divino nem o humano, não é o verdadeiro, o bom, o justo, o livre etc.,” mas sim os percursos por meio dos quais ele inventa sua existência (STIRNER, 2004, p. 11).

Contudo, para além da via axiomática e revolucionária, Foucault enfatiza que havia uma outra via: a do cálculo utilitário. O utilitarismo, de acordo com ele, diz respeito a uma tecnologia cuja finalidade é regulamentar, no âmbito jurídico, a nova razão governamental moderna. Ao contrário da perspectiva revolucionária, essa técnica não está fundamentada nos direitos fundamentais e essenciais do homem, mas sim numa reflexão acerca da utilidade da prática governamental, estando em plena consonância com a economia política enquanto saber de Estado. No entanto, cabe destacar que, mesmo se tratando de dois caminhos distintos, ambas as

perspectivas não são antagônicas, de modo que se complementam e se atravessam (FOUCAULT, 2008a). Isso pode ser verificado na segunda Declaração dos Direitos do Homem e dos Cidadãos, aprovada no contexto da República jacobina, período no qual emerge o terror de Estado. Vejamos alguns pontos presentes no documento:

Art. 1º. O fim da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para garantir ao homem o gozo destes direitos naturais e imprescindíveis.

Art. 2º. Esses direitos são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade. (...)

Art. 4º. A lei é a expressão livre e solene da vontade geral; ela é a mesma para todos, quer proteja, quer castigue; ela só pode ordenar o que é justo e útil à sociedade: ela só pode proibir o que lhe é prejudicial. (...)

Art. 8º. A segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um de seus membros para a conservação da sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades. (...)

Art. 15º. A lei não deve discernir senão penas estritamente necessárias e evidentemente necessárias: - As penas devem ser proporcionais ao delito e úteis à sociedade (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1793).

Em alguns artigos, o documento enfatiza a proteção aos direitos naturais e fundamentais dos homens. No entanto, a noção de *utilidade* aparece em algumas passagens, de modo que a ação do Estado – como as penas relativas às infrações – é pensada a partir de um cálculo de utilidade, definindo o que é útil para a sociedade. Foucault ressalta que esse atravessamento pode ser compreendido como uma *lógica da estratégia*, fomentando reflexões cujas finalidades são analisar as proximidades e conexões entre o heterogêneo – no caso, a via axiomática revolucionária e o utilitarismo.

A partir do século XIX, consolida-se a prevalência do cálculo utilitário como meio de limitação da prática governamental. Cabe ressaltar que esse é o contexto no qual as características biológicas dos seres humanos passam a estar inseridas em um novo mecanismo de poder, denominado de biopoder/biopolítica. Isso pode ser compreendido a partir das análises de Foucault sobre os redimensionamentos acerca dos processos de reurbanização a partir de meados do século XVIII. Naquele contexto, a gestão da cidade e, principalmente, da capital – que se caracterizava por ser um espaço protegido por muralhas, no qual a administração e a legislação eram distintas em relação ao restante do território – esteve voltada a uma série de acontecimentos, como a ordenação das aglomerações, a circulação do ar, a circulação de pessoas e de mercadorias, a organização das relações entre a cidade e o meio rural, a vigilância, a eliminação dos elementos perigosos. Assim, como o mercado se transformou em um lugar de veridicção, a cidade tornou-se um lugar ou um meio de circulação (FOUCAULT, 2008).

É nesse contexto que emerge o que Foucault denomina *Medicina Social*, que diz respeito a um conjunto de técnicas voltadas ao estado das coisas e do meio no qual a população está inserida. Isso se deve ao fato de que, até meados do século XVIII, as cidades não se caracterizavam por ser um meio homogêneo e unitário, uma vez que os espaços urbanos estavam marcados por localidades heterogêneas, controladas por forças variadas, como comunidades religiosas, autoridades que serviam ao rei, corporações de ofício. Para se tornar um local seguro para a produção e a circulação de mercadorias, foi necessário transformar a cidade num espaço unitário, com uma legislação uniforme e adequada às novas necessidades econômicas. A medicina social também esteve voltada à contensão das tensões políticas, uma vez que, com o desenvolvimento do maquinismo e a conformação de um proletariado industrial, as discrepâncias entre as diferentes corporações de ofício foram atenuadas, de modo que os confrontos foram simplificados a partir de uma relação entre ricos – uma burguesia industrial – e pobres – trabalhadores industriais. É também nesse contexto que emerge uma inquietação acerca das cidades, que passam a despertar temores por conta das grandes aglomerações, das grandes edificações industriais e dos saques aos mercados e outros estabelecimentos comerciais devido ao aumento dos preços e redução de salários. Até o final do século XVII, as revoltas eclodiam sobretudo no campo. Os camponeses, nos contextos nos quais a colheita não gerava frutos, revoltavam-se e atacavam cidades e castelos. A partir de meados do século XVIII, no entanto, houve um deslocamento no que diz respeito à irrupção de revoltas, que passaram a fazer parte do dia a dia da vida nas cidades (FOUCAULT, 1998).

Com a implementação da medicina social, os espaços nos quais as pessoas se aglomeravam, como as habitações populares, passaram a ser objeto de análises meticulosas, de modo a conter a disseminação de surtos epidêmicos e outros tipos de doenças. Foi necessário, também, regulamentar a circulação da água e do ar, tornando o espaço urbano um local relativamente arejado e habitável para a população. Trata-se de produzir uma base material para garantir a manutenção da segurança num determinado espaço, como também introduzir técnicas voltadas à modificação desses bens materiais, assegurando o governo sobre o espaço (FOUCAULT, 1998).

A medicina urbana não é verdadeiramente uma medicina dos homens, corpos e organismos, mas uma medicina das coisas: ar, água, decomposições, fermentos; uma medicina das condições de vida e do meio de existência. Essa medicina das coisas já delineia, sem empregar ainda a palavra, a noção de meio que os naturalistas no final do século XVIII, como Cuvier, desenvolverão. A relação entre organismo e meio será feita simultaneamente na ordem das ciências naturais e da medicina, por intermédio da medicina urbana. Não se passou da análise do organismo à análise do meio ambiente. A medicina passou da análise do meio à dos efeitos do meio sobre o

organismo e finalmente à análise do próprio organismo. A organização da medicina foi importante para a constituição da medicina científica (...). Com ela aparece, pouco antes da Revolução Francesa, uma noção que terá uma importância considerável para a medicina social: a noção de salubridade (...). Salubridade não é a mesma coisa que saúde, e sim o estado das coisas, do meio e seus elementos constitutivos, que permitem a melhor saúde possível (...). E é correlativa a noção de higiene pública, técnica de controle e de modificação dos elementos materiais do meio que são suscetíveis de favorecer ou, ao contrário, prejudicar a saúde. Salubridade e insalubridade são o estado das coisas e do meio enquanto afetam a saúde; a higiene pública – no século XIV, a noção essencial da medicina social francesa – é o controle político-científico deste meio (FOUCAULT, 1998, pp. 92 -93).

A gestão das cidades passa a ter como alvo prioritário um conjunto de dados materiais e concretos, administrado a partir de uma perspectiva estratégica, ou seja, por meio de cálculos de probabilidade sobre o futuro. A estatística emerge como um saber inerente à prática governamental, que passa a intervir com base num critério e num cálculo de utilidade, de modo a gerenciar um espaço que seja ou que se torne habitável para a população. Desse modo, o liberalismo, ao longo do século XIX, configura-se como um método de governo fundamentado em dispositivos de limitação interna, como a estatística, a ciência política e a economia política, saberes que condicionam o exercício da ação governamental por meio de cálculos utilitários (FOUCAULT, 2008).

Isso se configura, também, no âmbito penal. Como visto na segunda Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a pena passa a estar condicionada ao critério de utilidade, ao que é útil para a sociedade. Em *Vigiar e Punir: O nascimento da prisão*, Michel Foucault analisa de forma meticulosa a emergência do sistema penal moderno. Com as novas legislações e os regulamentos entre o final do século XVIII e início do século XIX, estabelece-se que sociedade tem o dever de punir, apresentando a instituição-prisão como meio assentado em um fundamento jurídico-econômico, ou seja, há um cálculo em torno da gravidade da pena – e, portanto, dos danos causados à sociedade – e do espaço de tempo da detenção, de modo que a privação da liberdade está condicionada à gravidade da infração, fazendo com que o infrator pague sua dívida com a sociedade conforme os danos causados; o segundo é o fundamento técnico-político, de modo que a prisão tem a função de corrigir os infratores e de transformá-los, tornando-os corpos dóceis para com a ordem (FOUCAULT, 2014).

Foucault aponta a estratégia introduzida pela justiça penal, que não está voltada, apenas, à correção dos infratores, mas, sobretudo, ao gerenciamento das ilegalidades. A prisão tem a função de maximizar e, simultaneamente, de flexibilizar a pressão sobre um conjunto de ilegalidades, de modo a organizá-las, classificá-las e administrá-las. Esse gerenciamento esteve voltado aos ilegalismos populares, que emergiram entre o final do século XVIII e o início do

século XIX a partir da introdução de novos regulamentos e legislações que asseguraram a exploração legal do trabalho, o enrijecimento dos horários e da vigilância nos espaços laborais, a proibição à greve e aos sindicatos fundados com base nas caixas de socorros mútuos. Uma série de práticas vinculadas às lutas das classes populares, como a formação de associações, o ataque às máquinas e as paralizações nos locais de trabalho, foram inseridas no campo da ilegalidade. Pode-se verificar como que “a linguagem da lei que se pretende universal é, por isso mesmo, inadequada; ela deve ser, se é para ser eficaz, o discurso de uma classe a outra” (FOUCAULT, 2014, p. 271). As leis, portanto, estão dirigidas sobretudo aos setores populares como classes perigosas, que podem causar “danos” a uma determinada ordem.

É importante enfatizar que houve um redimensionamento em relação aos ilegalismos que emergiram após a Revolução Francesa. No século XVIII, havia uma conjunção entre os ilegalismos populares e o ilegalismo comercial. Segundo Foucault (2020), que utiliza como referência as considerações de Paul Bois, os tecelões do Maine, por exemplo, costumavam burlar os regulamentos e coerções estatais sobre a produção, como regras voltadas à qualidade dos tecidos, aos registros legais, às normas corporativas etc., de modo a negociar com os comerciantes sem quaisquer mediações estatais, desprendendo-se da vigilância por parte dos funcionários do Estado. Essas práticas eram contrárias à organização feudal, uma vez que propiciavam o estabelecimento de relações capitalistas entre os setores populares, como os tecelões e camponeses, e os comerciantes. Devido a isso, nas situações nas quais os ilegalismos estavam dirigidos aos regulamentos e normas do *Antigo Regime*, estes contaram com o apoio dos setores burgueses, que utilizavam esses métodos como um meio para a emergência de novas relações de mercado (FOUCAULT, 2020).

No final do século XVIII, com o dismantelamento das monarquias absolutistas, operou-se no sentido inverso. O domínio burguês sobre o aparato administrativo do Estado exigia a eliminação dos ilegalismos populares. Ao contrário das formas de trabalho nos marcos do sistema feudal, no qual os produtores tinham diante de si seus próprios instrumentos de trabalho, nas relações laborais no contexto da Revolução Industrial o operariado manuseava ferramentas de produção que não lhe pertenciam. A visibilidade sobre a materialidade das riquezas exigia um grau elevado de moralização e de vigilância sobre os operários, uma vez que a plebe transferiu as técnicas de ilegalismo, que até o século anterior estavam dirigidas às regulamentações do Estado, para a propriedade burguesa. É nesse contexto que emerge o mito segundo o qual a criminalidade está vinculada a uma classe social específica e a uma plebe perigosa. Isso possibilitou a ativação do discurso segundo o qual o criminoso é um inimigo

social, bem como a infiltração no interior dos grupos operários e a adoção de técnicas voltadas à moralização dos trabalhadores, sobretudo por meio do contrato de trabalho. O salário vinha acompanhado de uma série de normas que visavam a “regeneração” das classes populares. Além disso, foi necessário objetificar, entre os que praticavam as diferentes formas de ilegalismo, o sujeito delinquente – o imoral que dirigia suas ações à propriedade burguesa e às mercadorias que estavam em circulação – e o não delinquente. Desse modo, pode-se dizer que a organização da delinquência foi o principal objetivo do sistema penal moderno (FOUCAULT, 2020).

Como salienta Foucault, isso foi possível por meio da ativação da teoria segundo a qual o criminoso é um inimigo social, pois não busca apenas burlar as leis para satisfazer seu próprio interesse, mas sim travar uma guerra contra a sociedade; e da penalidade da detenção, permitindo o confinamento da delinquência e a competição entre os sujeitos classificados como delinquentes e não delinquentes. Como as condições de trabalho nas fábricas eram mais precárias que nas prisões, criou-se um estado de hostilidade entre os operários e os sujeitos delinquentes. Os últimos, inclusive, eram constantemente convocados para compor as forças de repressão do Estado, cuja função era, entre outras coisas, inviabilizar a irrupção de revoltas populares, como greves, ações dirigidas à destruição de máquinas etc.

Foucault ainda situa uma dualidade na constituição do sistema penal: o atravessamento entre as perspectivas de Beccaria, baseadas na positividade das leis e circunscritas ao delito, de modo que punição não está condicionada à moralidade de uma conduta, mas sim ao desrespeito às regras que orientam o contrato social; e um discurso pautado na correção e na regeneração dos sujeitos que cometem infrações. A articulação entre ambas as perspectivas é possível por meio da emergência da criminologia, saber baseado num discurso psicojurídico, “cuja função é retranscrever, em termos de correção, regeneração e cura os elementos jurídicos da penalidade e, inversamente, recodificar as noções morais como categorias penais” (FOUCAULT, 2020, p.164). Esse saber não apenas descreve o *inimigo social* como delinquente, mas também como selvagem, desajustado etc., de modo que o encarceramento já não deve estar circunscrito à punição. Caso a pessoa ofereça algum perigo à sociedade, devido aos “desequilíbrios” psicológicos ou qualquer outro “desvio”, é necessário contê-la por meio do encarceramento, que também está dirigido à cura e à correção (FOUCAULT, 2020). Trata-se de uma dominação fundada no direito penal moderno e na sua permanência revestido de medidas assistenciais e filantrópicas.

Os atravessamentos entre as categorias médicas e as categorias jurídicas substituem um sistema de exclusão mútua, no qual havia uma separação entre a doença e a delinquência. Foucault compreende esse conjunto institucional enquanto uma técnica de dupla qualificação, que funciona a partir da reativação de um discurso paternal-pueril, de modo a operar com categorias como “maldade”, “perversidade” etc., produzindo um discurso ubuesco, assentado no medo e, simultaneamente, na moralização – trata-se de um redimensionamento do discurso de moralização dirigido às crianças. Isso pode ser constatado nos exames médico-penais da época, cujo objeto não era propriamente o sujeito classificado como criminoso ou a doença, mas sim o indivíduo classificado como perigoso, anormal. Essa técnica, portanto, não esteve voltada ao ato da infração, mas desloca-se para a origem da infração. Era necessário apresentar, com base na trajetória, nas condutas e nos comportamentos da pessoa, as similaridades entre o indivíduo e a infração cometida. Trata-se de uma tecnologia de identificação e de reparação, que visa normalizar o *anormal* (FOUCAULT, 2001).

A emergência desse poder normalizador é importante para a compreensão da biopolítica, uma vez que deriva das técnicas de controle inerentes à contenção da peste ao longo da Idade Média. Ao contrário das tecnologias voltadas aos leprosos, que eram expulsos das cidades, a quarentena vinculada à peste esteve fundamentada numa análise meticulosa acerca das condições da população e das individualidades. Trata-se de tecnologias de poder positivas, que se expandem por meio da observação, do acúmulo e da produção de novos saberes. A partir do final do século XVIII, há uma ampliação do poder normalizador, que opera em diferentes âmbitos, como na educação, na produção, no governo sobre a chamada *infância*. Com base em *O normal e o patológico*, redigido por Georges Canguilhem, Foucault salienta que a norma é inerente aos princípios de qualificação e de correção, de modo a fundamentar a ativação de tecnologias de poder positivas. Devido a isso, não cabe pensar as técnicas de normalização enquanto ações de caráter meramente repressivo, mas enquanto intervenções que fabricam, produzem e inovam, corrigindo os “desequilíbrios” e os “desvios” que destoam das normas, seja nas escolas, nas fábricas, na família etc. (FOUCAULT, 2001).

Em meio ao redimensionamento da racionalidade governamental e à emergência dos ilegalismos populares, sobretudo ao longo do século XIX, irrompem as tendências e as práticas socialistas, que, a partir de perspectivas distintas e diversas, confrontaram o liberalismo enquanto método de governo do Estado e da vida diária. Dentre essas perspectivas, pode-se enfatizar, como salienta Foucault (2020, p.139-140), “que a força da ideologia anarquista está ligada à persistência e ao rigor dessa consciência e dessa prática ilegalista na classe operária”.

Distanciando-se de períodos anteriores, os novos ilegalismos populares, na transição entre os séculos XVIII e XIX, estão atravessados por um horizonte político e vinculados diretamente aos embates entre as forças sociais em luta. Isso se deve, em detrimento das ações localizadas – como a recusa ao pagamento de taxas, impostos e outras –, à afirmação de práticas voltadas às infraestruturas econômicas, às instituições de governo e à revolução. Trata-se de posturas distintas da *criminalidade* da primeira metade do século XVIII, momento no qual o infrator era o sujeito que praticava o furto simples, o chamado *criminoso comum*. O *criminoso político*, por sua vez, emerge no contexto da Revolução Francesa a partir de dois monstros morais: o déspota e o povo revoltado. O segundo, que visa demolir o contrato social por meio da revolta, traz consigo uma monstruosidade interior inerente ao crime e à delinquência. O delinquente está, naturalmente, constituído por instintos patológicos, anomalias. Como o sistema penal teve, entre outras coisas, a finalidade de gerenciar as ilegalidades, a inserção dos ilegalismos no campo da delinquência fez com que muitos militantes operários que participavam de agitações e greves fossem deslocados da *legalidade* para a *criminalidade*. O crime passou a ser considerado uma prática circunscrita a toda uma classe social específica. Emerge, assim, o mito da plebe perigosa. A radicalização da crítica operária socialista se avizinhava com Proudhon.

emergência dos socialismos

Em *emergência dos socialismos*, procura-se situar, brevemente, os embates entre duas perspectivas distintas no que tange à revolução a partir das lutas que eclodem em meio à Revolução Francesa: as práticas antiestatais, impulsionadas pelos *sans-culottes* e voltadas à formação de associações livres em detrimento do Estado centralizado; e as ações dirigidas ao Estado, cujos principais expoentes, no final do século XVIII, foram os jacobinos. Trata-se de enfatizar, ao menos desde o processo revolucionário francês, que as ações associativas e antiestatais travaram embates contra os que aspiravam a construir uma nova sociedade por meio do Estado, salientando que ambas as perspectivas são inconciliáveis.

A irrupção das perspectivas socialistas ocorreu na transição entre os séculos XVIII e XIX, nos marcos do desmantelamento do *Antigo Regime* e edificação do Estado Democrático e de Direito. Em *A Grande Revolução Francesa* (1909), ao procurar analisar os acontecimentos que marcaram o processo revolucionário francês a partir da perspectiva e, sobretudo, das práticas produzidas e experimentadas pelas classes populares, sobretudo pelos *sans-culottes* –

que, de modo geral, eram pequenos artesãos que viviam nos centros urbanos —, Kropotkin (2015) enfatiza que o socialismo moderno começa a ser gestado em meio ao acontecimento revolucionário. Naquele momento, para além das disputas entre jacobinos e girondinos no interior da Convenção, os setores populares começavam a experimentar práticas de auto-organização e uma incipiente autogestão nas comunas locais e nos bairros. De certo modo, pode-se dizer que, em boa medida, a rejeição ao estatismo, à propriedade capitalista e a aposta por livres associações estavam presentes nas experimentações impulsionadas por muitos *sans-culottes*. Muitos desses revolucionários anônimos, que se negavam a obedecer e a seguir os anseios dos novos governantes no contexto da Primeira República Francesa, foram chamados de *anarquistas* pelos partidários da ordem (KROPOTKIN, 2015). A palavra anarquia, contudo, era proferida em sua acepção negativa, sendo constantemente utilizada para insultar um adversário ou inimigo político. Tampouco era dirigida, necessariamente, aos revoltosos que impulsionavam suas próprias associações em detrimento do Estado. Os jacobinos, por exemplo, partidários do Estado centralizado, foram chamados de anarquistas (desordeiros, desqualificados, arruaceiros) pelos seus adversários no parlamento. Proudhon, mais tarde, distanciando-se dos grupos que compreendiam a anarquia enquanto desordem, afirmará que a anarquia está relacionada à demolição e, simultaneamente, à criação. Para ele, demolir é, também, construir.

Já no dia 24 de outubro de 1792, quando Brissot lançou seu primeiro panfleto pedindo um golpe de Estado contra “os desorganizadores” e os “anarquistas (...) No dia 2 de outubro, quando Louvet pronunciou seu discurso de acusação pedindo a cabeça de Robespierre, os girondinos suspenderam a lâmina da guilhotina sobre as cabeças dos “niveladores, dos causadores da desordem, dos anarquistas”, que haviam tido a audácia de alinhar-se com o povo de Paris e sua Comuna revolucionária (KROPOTKIN, 2015, p. 252 Tradução livre).

Anunciei que existe na França um partido de desorganizadores, que tende a dissolver a República desde dentro.... Venho a provar hoje: 1º que esse partido de anarquistas dominou e domina quase todas as deliberações da Convenção e as operações no Conselho executivo; 2º que esse partido foi e é ainda a única causa de todos os males, tanto interiores como exteriores, que permeiam na França; 3º que a República não pode se salvar a não ser tomando uma medida rigorosa para resgatar os representantes da nação do despotismo dessa facção (GUIZOT, 1792, apud KROPOTKIN, 2015, p. 256 Tradução livre).

Em meio aos acontecimentos que marcaram a Revolução Francesa, houve um redimensionamento das sociedades secretas, que viriam a se disseminar ao longo do século XIX. Em termos estratégicos e organizativos, sociedades ou agrupamentos como a Conjuração dos Iguais, liderada por figuras como Babeuf e Buonarroti, herdeiros da tradição jacobina e, portanto, de uma perspectiva centralista no que tange à revolução, viriam a exercer uma forte influência sobre os círculos revolucionários do século seguinte. Até a Comuna de Paris, os

jacobinos e os seus herdeiros, ao contrário de muitos *sans-culottes*, foram ferrenhos defensores da centralização estatal, de modo que acreditavam que a Revolução deveria ser organizada por meio do Estado e de todas as suas instituições repressivas, constituindo-se como uma classe dirigente que implementaria a justiça na sociedade (KROPOTKIN, 2015). Verifica-se a irrupção de perspectivas e práticas distintas em meio ao surgimento da nova razão governamental moderna: de um lado, práticas e perspectivas de caráter autogestionário, fundamentadas no ceticismo em relação à autoridade estatal. De outro lado, ações fundamentadas na formação de grupos revolucionários, cuja finalidade era assumir o controle das instituições que compõem o Estado e implementar, de maneira autoritária, mudanças nas formas de produzir, de comercializar e de organizar a vida social.

Nesse contexto, segundo Foucault (2014), as cidades passam por uma expansão demográfica significativa, sobretudo por conta do desenvolvimento da produção fabril. Com o aumento da migração para os principais centros urbanos, o movimento operário se expande, tornando-se um obstáculo para os proprietários e para as classes dirigentes. Foucault (2014) mostra que os novos *ilegalismos populares* derivam dos novos regulamentos e das novas legislações, que, gradativamente, solidificaram a exploração legal do trabalho por meio do direito de propriedade. É diante desse cenário de crescimento dos centros urbanos, expansão das fábricas e de legalização da exploração do trabalho que os operários experimentam novas práticas de resistências – como greves, destruição de máquinas, formação de associações. É também nesse contexto que emergem as primeiras formulações socialistas modernas.

Charles Fourier e Robert Owen não apenas expressaram uma certa rejeição ao estatismo, como também elaboraram formulações de caráter cooperativista. Ambos idealizaram iniciativas fundamentadas no trabalho cooperativo e voltadas à superação das disparidades produzidas pela lógica capitalista. Independentemente das discrepâncias entre Fourier e Owen, ambos procuravam fortalecer as práticas persuasivas e voltadas ao esclarecimento. Acreditavam que as transformações sociais não aconteceriam por meio da luta entre as diferentes forças em disputa, mas sim por meio do convencimento e da educação (NETTLAU, 2008). Owen foi gerente da New Lanark Company e chegou a organizar uma comunidade de produção e de consumo chamada New Harmony, em Indiana, no período em que esteve nos Estados Unidos. A experiência, no entanto, durou apenas poucos anos. Fourier, por sua vez, acreditava firmemente que o falanstério, uma comunidade agrícola-industrial composta por individualidades oriundas de diferentes estratos sociais e baseada no trabalho cooperativo entre as partes associadas, produziria uma vida harmônica entre os homens e superaria a miséria e a

infelicidade, uma vez que são consequências inevitáveis de uma organização social fundamentada em princípios e práticas irracionais, como a exploração legal do trabalho (SAÑA, 1977).

Mesmo almejando a edificação de uma sociedade harmônica, na qual todas as paixões humanas seriam potencializadas, um ponto interessante no pensamento de Fourier é que, em nenhum momento, os conflitos desaparecerão. Ao contrário de muitos pensadores da ilustração, Fourier compreende que os conflitos e a discórdia são partes constitutivas das paixões humanas, de modo que os embates estão condicionados à liberdade do indivíduo e ao gozo de suas paixões (MORIYON, 1985). Segundo Vieira (2008), Fourier entendia que o aprendizado em torno das atividades agrícolas e industriais não estaria condicionado ao terreno estritamente econômico, mas também às paixões e aos mecanismos do desejo. A vida no interior do falanstério, por exemplo, estaria fundamentada na criação de relações sociais por meio dos desejos, tornando-se um lugar atrativo e prazeroso. Além disso, no entendimento do Fourier, o desejo seria parte constitutiva da doutrina, uma vez que as ideias formuladas devem despertar a atração das pessoas (MERCCKLÉ, 2001, apud Vieira, 2008).

De acordo com René Schérer (2020), o pensamento de Fourier marca, também, uma ruptura com parte expressiva da chamada filosofia clássica, uma vez que recusa a premissa segundo a qual os impulsos e os prazeres amorosos inviabilizam o livre exercício do espírito, conduta considerada fundamental para a reflexão filosófica. Os jovens filósofos, com base nessa perspectiva convencional, deveriam assumir os comportamentos inerentes aos “velhos” desde a juventude. Fourier também rejeita análises voltadas à constituição de hierarquias que tenham como finalidade valorizar a juventude em detrimento da velhice, como as considerações expostas por Cícero no tratado intitulado *Da velhice*. O político e filósofo da República Romana diz que as pessoas classificadas como velhas não devem se ater aos anseios eróticos e amorosos, mas às atividades úteis. Trata-se de uma moral civilizada que não permite a afirmação de prazeres por parte dos *velhotes* que experimentam práticas escandalosas e afirmam o vigor da juventude (SCHÉRER, 2020).

Fourier, diante dessa moral que perpassa as relações, enfatiza a urgência do *novo mundo amoroso* e societal assentado na amizade e nos desejos, subvertendo o dispositivo de sexualidade que assegura a manutenção das relações vigentes. No *novo mundo amoroso* defendido por ele, haveria uma convergência entre os *velhotes* e os jovens, de tal modo que essa associação seria fundamental para a *Harmonia*. Fourier enfatiza a necessidade de potencializar

e multiplicar os prazeres e os desejos dos *velhotes*, assumindo diversos percursos por meio dos quais múltiplos amores podem emergir, independentemente da idade. Não se trata, portanto, de relações solitárias e isoladas, mas amores múltiplos e simultâneos, satisfazendo integralmente os desejos de cada um e desconstruindo os padrões artificiais impostos pela moral civilizada (SCHÉRER, 2020).

É com base nessa premissa, segundo Schérer (2020), que Fourier discorre sobre os *envolvimentos de amor*. Com o objetivo de promover a livre satisfação por parte dos corpos vistos pela sociedade vigente como “desfavorecidos”, Fourier visa a conexão do amor a paixões diversas, às afeições e às relações que marcaram e marcam a vida e a trajetória de cada ser. Fourier redimensiona a própria noção de amor, compreendendo que, por meio dos *envolvimentos*, é possível ultrapassar as convenções e padrões introduzidos arbitrariamente pela moral civilizada e reforçar as paixões a partir de variadas experimentações afetivas entre amigos e parceiros. A superação dos obstáculos entre a juventude e a velhice pode ser vista nas seguintes considerações de Schérer (2020):

Para apoiar minha exposição, eu me contentarei em me referir ao exemplo cristalino de envolvimento amoroso dado por Michel Butor num artigo sobre Fourier em *Cahiers du chemin*, em 1972, no parágrafo intitulado “o feminino” (...) Trata-se de Urgèle, mulher de 80 anos, que ama o jovem Valère, de 20 (...) Antes e desde sua infância, Valère desenvolveu todos os seus talentos (a horticultura, as artes de florista), sob as instruções de Urgèle, estabelecendo-se entre eles laços de amizade. E como aspira a altas posições nos “exércitos industriais”, o jovem se beneficia da proteção da velha, que ocupa o posto de “hiperfada” (aqui já estamos em fase de harmonia plenamente instalada). Neste ponto, façamos ouvir a voz de Fourier, pois qualquer transposição ou síntese o trairia: ‘O objetivo será excitar em Valère não uma paixão de amor direto por Urgèle, mas uma inclinação de gratidão, afinidade indireta, laço neutro que propiciará o amor e conduzirá à mesma meta. Urgèle obterá Valère pela pura afeição. Seus 80 anos não serão obstáculo algum para Valère, habituado com Urgèle desde pequeno; a juventude é destemida no amor quando dispõe de estímulos suficientes; e de começo, Valère declara a Urgèle que se sentiria feliz se pudesse retribuí-la por tudo o que recebeu. Ele não se tornará um amante habitual para ela, mas ela terá alguma parte em sua cortesia; isso será para Urgèle uma conquista desembaraçada de interesse, de motivo sórdido, e bem diferente daquelas que pode fazer hoje uma mulher de 80 anos, que só obtém os favores de um jovem à força do dinheiro, impedida de obter qualquer AMOR COMPOSTO, laço suficiente para a alma e para os sentidos (SCHÉRER, 2020, pp. 16-17).

Ao contrário de Fourier, que introduziu aspectos como o gozo e o prazer na tradição socialista, figuras como Babeuf, Buonarroti, Cabet, Saint-Simon, Louis-Auguste Blanqui e Louis Blanc acreditavam na preponderância do Estado. Defendiam a participação ativa da autoridade estatal nas mudanças sociais. Eram herdeiros do pensamento utópico de pensadores como Platão, Thomas Morus e Campanella, de modo que teorizavam, de maneira detalhada, modelos societários voltados ao futuro. Todos rejeitavam a invenção de vidas autônomas, vidas que fossem capazes de escapar do controle da autoridade superior, isto é, do Estado. Mesmo

considerando que cada um tenha a sua particularidade, todas as formulações apresentavam características centralizadoras, subordinando as ações individuais à comunidade *justa*. Por mais que rejeitassem a propriedade privada, considerando que esta promove a desigualdade entre os homens, essa visão autoritária contrasta com as perspectivas de caráter cooperativista (SAÑA, 1977). Além disso, pode-se dizer que, desde a Revolução Francesa, há uma confluência entre as premissas comunistas anteriores à modernidade e a ação revolucionária, introduzida por figuras como Babeuf e Buonarroti. Para muitos subversivos do século XIX, o *punch* revolucionário era considerado o meio mais adequado para a edificação de uma nova ordem societária. Essas premissas não só tiveram incidência maior nas proposições elaboradas por Marx e Engels, como também, em certa medida, nas teses e ações de Mikhail Bakunin, que, ao contrário de Proudhon, defendia e era otimista em relação ao papel das sociedades secretas e da conspiração.

Contudo, autores cooperativistas e autoritários idealizavam modelos com base em valores morais e abstratos. A superação da miséria, para eles, era um dever moral. Essa foi uma observação que Pierre-Joseph Proudhon enfatizou num determinado momento de sua trajetória intelectual. Por mais que tenha sido influenciado pelos socialismos do momento, Proudhon, atento aos movimentos e às iniciativas experimentadas pelas classes populares, elaborou proposições inventivas, distanciando-se dos socialismos de Estado, como também dos socialistas cooperativistas. Proudhon elaborou um método analítico dirigido à economia política, promovendo um deslocamento de perspectiva em relação aos socialismos do momento.

proudhon, o que é a propriedade?

Em *Proudhon, o que é a propriedade?*, apresenta-se algumas informações sobre a vida de Proudhon no período em que era criança e durante o trabalho de tipógrafo na loja dos irmãos Gauthier, momento no qual teve acesso a obras de filosofia política e às considerações de Charles Fourier. Apresenta-se, ainda, uma rápida contextualização acerca dos conflitos no interior da Universidade devido à publicação do livro *O que é a Propriedade? Ou Pesquisa Sobre o Princípio do Direito e do Governo*, em 1840, primeira obra de projeção e que lhe rendeu um pedido, por parte da Academia de Besançon, de suspensão de sua bolsa de estudos. Foi, enfim, o início de sua produção intelectual.

Analisa-se as considerações Proudhon acerca das formas de heterogestão: os regimes da comunidade e da propriedade. É o momento no qual há uma ênfase analítica na rejeição de Proudhon à propriedade privada e à propriedade estatal, afirmando a urgência da posse diante do exercício da autoridade no âmbito laboral. Situa-se a discussão acerca da maneira pela qual Proudhon compreende os regimes fundamentados no princípio da autoridade e as relações entre as antinomias liberdade/autoridade e guerra/paz. As séries, segundo ele, não são capazes de se anular na sua totalidade, de modo que os embates entre as forças que compõem a realidade são permanentes, podendo assumir, na história, distintas configurações. Enfatiza-se que a vida é uma *pequena guerra*, uma vez que está marcada por embates entre perspectivas, ideias, vontades e interesses que não findam.

Pierre-Joseph Proudhon, ao contrário dos demais pensadores socialistas de seu tempo, veio das classes populares. Nascido em Besançon, na França, em 1809, é filho de Claude-François Proudhon, um humilde vinhateiro, tanoeiro e produtor de cervejas nascido numa pequena comuna francesa chamada Chasnans e de Catherine Simoni. Ambos mantinham um profundo apreço pela obra inaugurada pela Revolução de 1789 – que enfatizou a defesa de princípios como a liberdade, a igualdade e a fraternidade –, e que, posteriormente, seria investigada e analisada meticulosamente por seu filho ao longo de sua trajetória e produção intelectual (PROUDHON, 2001).

Quando criança ele desfrutou dos prazeres da vida no campo, dedicando-se ao pastoreio e a outras atividades próprias da vida rural até os doze anos de idade. Ao lembrar e relatar essa etapa de sua infância, Proudhon aponta para o fato de que o trabalho no campo proporciona aos indivíduos uma experiência contemplativa, reflexiva e realista, que se opõe ao espiritualismo que fundamenta as bases da vida e da educação cristã (PROUDHON, 1983).

Em 1820, ao receber uma bolsa de estudos, Proudhon ingressa no colégio de Besançon. Passa a conciliar o trabalho dedicado ao pastoreio e os estudos, frequentando, sempre que possível, a biblioteca da cidade (RESENDE; PASSETTI, 1986). Proudhon se destaca nas atividades escolares, de modo a acumular excelentes notas. No entanto, em 1826, devido às dificuldades financeiras de sua família, ele é obrigado a deixar os estudos, ingressando, logo em seguida, no ramo da tipografia. Trabalha, em 1827, como corretor na tipografia Gauthier, conhecida pela publicação de obras voltadas à teologia e à patrística, e é por meio dessa atividade que Proudhon dá sequência aos estudos, aprofundando-se em obras como a Bíblia e na produção de Adam Smith. Ao mesmo tempo, como a casa Gauthier realizava as impressões

de *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, periódico dirigido por Charles Fourier, passa a se interessar pelas obras e pelo pensamento do importante teórico do socialismo francês (PROUDHON, 2001).

Nos anos seguintes, como apontam Resende e Passetti (1986), Proudhon passa a exercer a função de tipógrafo em diferentes cidades francesas, como Neuchâtel, Marselha e Draguignan. Logo seguirá para Paris, cidade na qual viverá por um curto espaço de tempo, e retornará, pouco tempo depois, para Besançon. Durante a sua estadia na capital francesa, submetido ao desemprego que assolava boa parte da população, Proudhon decide enfrentar, face a face, uma autoridade política local. Em um dia qualquer, dirige-se ao edifício da Câmara Municipal a procura do então presidente. Na conversa, faz um relato acerca de sua passagem pela capital, expõe sua precária situação financeira e, diante da autoridade da Câmara, faz a seguinte observação: “O roubo é punido, mendicância proibida; a renda não é para todo mundo. Resta o trabalho, cuja garantia me parece completar o objetivo do meu passaporte” (PROUDHON, 1983, p.11). Foi, provavelmente, a primeira vez que confrontou uma autoridade política.

Em 1836, em sociedade com os amigos Lambert e Maurice, adquire a sua própria tipografia, iniciando o seu primeiro e último negócio particular. Pode-se dizer que as atividades da tipografia Lambert não atingiram o sucesso esperado. Com o passar dos anos – e com a morte prematura de seu amigo Lambert –, Proudhon acumulou dívidas, de modo que, em 1843, depois de inúmeras dificuldades financeiras, foi obrigado a vendê-la (Idem, p. 21-22).

No entanto, se demonstrou não ter nenhuma vocação para administrar a própria tipografia, Proudhon mostrou disposição suficiente para ingressar no campo das humanidades, dando início a sua vasta produção intelectual. *Em Confissões de um Revolucionário* (1849), Proudhon (1925) enfatiza que, em 1837, ao solicitar uma bolsa de estudos para ingressar na Academia de Besançon – que lhe foi concedida –, entra definitivamente na vida pública. Salienta, ainda, que, desde esse momento, deixou de se preocupar com as personalidades voltadas ao jornalismo e aos partidos políticos – que, segundo ele, demonstravam uma preocupação excessiva com as intrigas do cotidiano –, passando a priorizar o estudo sobre os efeitos e as possíveis consequências práticas das ideias que até então vinham sendo defendidas pelos socialistas do momento. Ele dava pouca atenção e importância aos títulos acadêmicos, mas preocupava-se, sim, em compreender a sociedade e, por conseguinte, transformá-la (PROUDHON, 1925).

Em 1840, Proudhon publica a obra *O que é a Propriedade? Ou Pesquisa Sobre o Princípio do Direito e do Governo*, na qual traz uma dedicatória à Academia de Besançon. Nessa investigação, Proudhon elabora uma severa crítica ao princípio da propriedade privada, fundamentada no roubo, ou seja, na espoliação do trabalho coletivo. A publicação do estudo gerou intrigas, sobretudo no interior da própria Academia de Besançon, que determinou a suspensão imediata da dedicatória e, num determinado momento, chegou a pedir a suspensão de sua bolsa de estudos. Contudo, Adolph Blanqui, importante membro da Academia e irmão do famoso revolucionário francês Luis Blanqui, redigiu um relatório dirigido à Academia de Ciências enfatizando a qualidade científica da obra. O caso estendeu-se até 1841, quando, em janeiro, uma sessão realizada pelos membros da Academia decidiu pela manutenção da bolsa de estudos de Proudhon (PROUDHON, 2001).

Nos anos seguintes, Proudhon publicou a segunda e a terceira memória sobre a propriedade, que lhe rendem uma série de ações judiciais devido ao conteúdo exposto em ambas as publicações. Segundo as autoridades francesas do momento, Proudhon havia cometido um crime político (MOREL, 2003). No entanto, aos poucos, a obra de Proudhon atinge uma grande dimensão e passa a ser uma referência para os militantes socialistas do momento. Proudhon se tornou um intelectual respeitado por muitos operários e operárias. Proudhon não é efeito lógico das resistências, mas expressa uma resistência singular que multiplica com as diferenças de outros socialistas na reviravolta que se anuncia na década de 1840.

Proudhon expõe as suas primeiras considerações a respeito das formas de heterogestão – a comunidade e a propriedade – em *O que é a Propriedade? Ou Pesquisa Sobre o Princípio do Direito e do Governo* (1840). No entanto, alguns aspectos a respeito da abordagem metodológica utilizada por Proudhon passaram por alterações no período entre o início dos anos 1840 e a segunda metade da mesma década.

É importante ressaltar que, na primeira obra mencionada, por mais que Proudhon proponha uma discussão e uma construção de um método científico adequado para as ciências sociais, de modo a sistematizar o conhecimento e condicioná-lo à observação dos fatos da realidade, as formulações acerca da abordagem metodológica ainda são bastante abstratas. Como expõem Resende e Passeti (1986), nessa fase de sua vida Proudhon demonstra, assim como grande parte da intelectualidade do século XIX, um grande otimismo em torno da razão. Pode-se dizer que, nesse momento de sua trajetória, ele apresenta considerações que, em grande medida, contêm muitos aspectos do iluminismo. Proudhon acredita que, com a emergência das

novas ciências e, por conseguinte, com o desenvolvimento ininterrupto da razão, a sociedade estaria próxima de superar alguns enganos e superstições que provinham dos costumes. Os costumes e a ausência de um método científico contribuíam para produção de categorias de entendimento equivocadas, inviabilizando a compreensão acerca do princípio que assegura a manutenção de uma sociedade dividida em superiores e inferiores, entre classes abastadas – que gozam e abusam de suas propriedades – e as classes populares – que vendem a sua liberdade (PROUDHON, 1975). Contudo, cabe enfatizar que é nessa obra que ele expõe, após discorrer sobre os regimes baseados no princípio da autoridade, que é um anarquista, utilizando pela primeira vez a palavra *anarquia* de maneira positiva, distanciando-se da tradição contratualista.

Que forma de governo vamos preferir? – Eh! podeis pergunta-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 coisa pública, sob qualquer forma de governo que seja pode dizer-se republicano. Os reis também são republicanos. – Pois bem! sois democrata? – Não. – Quê! sereis monárquico? – Não. – Constitucionalista? – Deus me livre. – Sois então aristocrata? – Absolutamente nada. – Quereis um governo misto? – Ainda menos. – Então que sois? – Sou anarquista (PROUDHON, 1975, pp. 234-235).

No início de sua primeira memória sobre a propriedade, Proudhon (1975) enfatiza que o acontecimento conhecido como Revolução Francesa não deve ser classificado como uma revolução. Esse processo histórico foi capaz de proporcionar um progresso no âmbito jurídico, como a ampliação de direitos – dentre eles o direito de propriedade – para uma quantidade maior de pessoas. No entanto, a revolução não é um progresso, não se caracteriza por um simples avanço. A revolução é um deslocamento de perspectivas e de paradigma. É uma completa alteração no que diz respeito ao modo de conceber a realidade. Sendo assim, Proudhon enfatiza que a revolução francesa assegurou a perpetuação do direito de propriedade, princípio responsável pela desigualdade de condições. Ao se debruçar sobre a segunda Declaração dos Direitos do Homem e dos Cidadãos, de modo a verificar os quatro direitos naturais – a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade –, salienta que a propriedade não deve ser vista ou considerada um direito inerente ao homem e a sua natureza. O direito de propriedade nada mais é do que uma aspiração que não pode ser concretizada pela maior parte das pessoas (PROUDHON, 1975).

A Declaração de direitos colocou a propriedade entre os direitos naturais e imprescritíveis do homem que são, assim, um número de quatro: a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança. Que método seguiram os legisladores de 93 para fazer essa enumeração? Nenhum: estabeleceram princípios enquanto dissertavam de um modo geral sobre leis e soberania, segundo a sua opinião. Fizeram tudo às apalpadelas ou de improviso. (...) Entretanto, se se compararem entre si esses três ou quatro direitos verifica-se que a propriedade em nada se assemelha aos outros; que,

para a maioria dos cidadãos, só existe em potência e como uma faculdade dormente e sem exercício (PROUDHON, 1975, p. 38).

Proudhon rejeita, portanto, os enunciados apresentados por expoentes do pensamento liberal, como John Locke, que compreendem a propriedade como um direito natural, como consequência inevitável do exercício da liberdade individual. Ao se contrapor a essa corrente de pensamento, Proudhon recupera algumas considerações sobre o direito de propriedade desde o Direito Romano, que o definiu como “o direito de usar e de abusar dos bens contanto que a razão do direito o permita” (PROUDHON, 1975, p. 35). Essa definição, continua, foi, de certa maneira, redimensionada, de modo que a palavra “abusar” deixou de fazer parte das declarações e das legislações modernas. Proudhon (1975) relembra que na declaração de direitos de 1793, como também no Código Napoleônico, o direito de propriedade se caracteriza por ser o direito de gozar de todos os bens conforme as regras estabelecidas pelas legislações e pelo trabalho.

Contudo, Proudhon (1975) situa que a propriedade, por estar circunscrita a uma parcela minoritária da população – o que significa que a maior parte das pessoas não usufrui do direito de gozar desses bens – é contrária à igualdade de condições. A terra, assim como o ar, o fogo e a água, não é produto de um trabalho executado por um conjunto de homens, mas sim da natureza. É com base nessa argumentação que Proudhon contraria os expoentes da tradição liberal, e afirma que a propriedade, além de não ser um direito natural, tampouco é consequência do trabalho. Ao contrariar a premissa de Jean-Baptiste Say⁵, que parte do entendimento segundo o qual as terras, inicialmente, são bens naturais, mas, posteriormente, devido à apropriação de um conjunto de homens – e, portanto, a exclusão de outros – e o consentimento dos excluídos, transformam-se em propriedades de certas individualidades, Proudhon enfatiza:

Como é que os bens da natureza, as riquezas criadas pela providência, se podem tornar propriedades privada? E quem responde a isso com um equívoco tão grosseiro faz com que já não se saiba verdadeiramente se acreditar num defeito de inteligência ou na má fé do autor. O que tem, pergunto-o, a natureza fixa e sólida do terreno com o direito de apropriação? Compreendo perfeitamente que uma coisa circunscrita e não fugitiva como a terra, ofereça mais garantias à apropriação que a água e a luz; que seja mas fácil exercer um direito de domínio sobre o solo que sobre a atmosfera; mas não se trata de saber o que é mais ou menos fácil e Say toma a possibilidade pelo direito. Não se pergunta porque é que a terra foi mais apropriada que o mar e os ares; pretende saber-se como que direito o homem se apropriou dessa riqueza que não criou, e que a natureza lhe dá gratuitamente (PROUDHON, 1975, p. 77).

⁵ Jean-Baptiste Say foi um economista francês e redator da obra *O Tratado da Economia Política* (1803). Tornou-se um dos principais nomes da Economia Política. Nas obras *O que é a Propriedade? Ou Pesquisa Sobre o Princípio do Direito e do Governo* e *Sistemas de Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*, Proudhon apresenta uma série de considerações a respeito das formulações desenvolvidas pelo economista francês.

A apropriação de uma parcela da terra, independentemente da quantidade, é usurpação. A propriedade, portanto, está assentada no direito do mais forte. Contudo, para compreender essa consideração de Proudhon, é importante verificar sua análise acerca das diferentes formas de sociabilidade: a simpatia, a justiça e a equidade.

Para Proudhon (1975), o homem é um animal social, que tem um instinto societário. O primeiro ato da trajetória dos indivíduos, portanto, é a aproximação com o semelhante. Para além disso, os seres humanos apresentam uma capacidade de observação bastante acentuada, de modo que não tardam em refletir sobre o ato de associação com os demais seres de sua espécie. A reflexão em torno da associação caracteriza-se por ser o segundo estágio de sociabilidade: a justiça. Vale ressaltar, também, que a sociabilidade humana difere das formas de associação que podem ser verificadas em outras espécies do reino animal. Proudhon (1975) enfatiza que, comparado com as outras espécies, os seres humanos detêm uma série de capacidades e faculdades bastante heterogêneas. Isso faz com que a sociabilidade entre os homens se caracterize por ser uma sociabilidade composta, ou seja, fundamentada num conjunto de associações assentadas em permanentes trocas de conhecimentos, produtos, habilidades, ideias. Mas não só. Ele salienta que os homens não se caracterizam, apenas, pela capacidade de reflexão acerca das formas de associação. A equidade, considerada a terceira fase da sociabilidade, caracteriza-se pelo prazer, pelo apreço às pessoas com as quais o indivíduo se associa, pelo apreço ao trabalho que é realizado (PROUDHON, 1975). Esse é um elemento importante e que deve ser enfatizado pelo fato de que, desde o início, a força e a importância do prazer estão presentes no pensamento de Proudhon. Por mais que coloque, no início de sua trajetória intelectual, ênfase na razão, a busca por uma vida prazerosa é a base de qualquer prática associativa. O homem por meio da reflexão é societal, busca justiça e o prazer na vida associativa.

Considerando a importância que confere ao ato de reflexão, Proudhon (1975) compreende que a capacidade de observação se realiza a partir da experimentação. A comunidade é o primeiro regime efetivado pelos homens. Ela é consequência do instinto societário que orienta as ações humanas. No entanto, nesse regime, os produtos, as propriedades e as vontades pertencem à comunidade. É um regime despótico que produz a igualdade a partir do nivelamento. Ela inviabiliza o exercício de um trabalho prazeroso, os anseios e as aspirações de cada um. Não considera as vontades dos indivíduos. Por conta disso, Proudhon rejeita veementemente esse regime, demonstrando um profundo desprezo pelas proposições comunistas modernas. Ele denomina esse regime de “comunidade sistemática” (PROUDHON,

1975). Trata-se, assim como a monarquia, de uma maneira de governar que compõe a série autoridade. Se a monarquia é a forma de governo na qual o exercício da soberania corresponde a um único indivíduo, o monarca, a comunidade ou o comunismo é o regime no qual todos se governam mutuamente, de modo que os interesses da totalidade prevalecem sobre as necessidades de cada individualidade. O par antinômico complementar, ou seja, a série liberdade, está composta pelos seguintes regimes políticos: a democracia, que se caracteriza por ser o governo de todos por cada um; e a anarquia, assentada na premissa segundo a qual cada um é soberano de si (PROUDHON, 2001).

Essas formas de governo, contudo, não passam de princípios unitários, uma vez que derivam da fé dos homens no absoluto. A vida está marcada por relações complementares e contraditórias, de modo não haver lugar para resoluções fixas, imóveis. Liberdade e autoridade são antinomias em movimento, cujas existências estão condicionadas aos embates entre ambas. Os regimes políticos não são capazes de se concretizar na sua forma pura, essencialista, absoluta: há regimes nos quais a série liberdade prevalece sobre a série autoridade, bem como formas políticas em que a série autoridade se sobrepõe à liberdade (PROUDHON, 2001).

A Autoridade e a Liberdade são tão antigas no mundo como a raça humana: nascem conosco, e perpetuam-se em cada um de nós. Notemos apenas uma coisa, a que poucos leitores atentariam: estes dois princípios formam, por assim dizer, um par cujos termos, indissolivelmente ligados um ao outro, são contudo irreduzíveis um ao outro e permanecem, independentemente do que façamos, em luta perpétua. A Autoridade supõe necessariamente uma Liberdade que a reconheça ou a negue; a liberdade por seu lado, no sentido político do termo, supõe igualmente uma autoridade que lide com ela, a reprima ou a tolere. Suprima-se uma das duas, a outra não faz mais sentido: a autoridade, sem uma liberdade que discuta, resista ou se submeta, é uma palavra vã; a liberdade, sem uma autoridade que a equilibre, é um contrassenso (...) Qualquer que seja o sistema preferido, monarquia ou democracia, comunismo ou anarquia, a instituição não pode sustentar-se de pé algum tempo, se não tiver sabido apoiar-se, em uma proporção mais ou menos considerável, sobre as bases do seu antagonismo (PROUDHON, 2001, pp. 46-66).

A afirmação da associação, segundo Proudhon, só é possível por meio da prevalência da série liberdade em meio aos embates permanentes contra a autoridade. Isso ajuda a mostrar a importância que Proudhon confere ao prazer e ao gozo de cada um em relação às suas trajetórias individuais. Ele se declarou inimigo de qualquer proposição ou regime fundamentado nas relações de mando e obediência que inviabilize o ato de associação entre iguais e, simultaneamente, diferentes a partir da igualdade e do prazer em torno da prática associativa. Proudhon diz que os indivíduos passam a rejeitar o arbítrio e o nivelamento imposto pelo regime da comunidade devido às suas capacidades de observação. Desse modo, emerge o sentimento do mérito pessoal e a busca por independência. A propriedade, portanto, deriva

desses dois elementos. Caracteriza-se por ser consequência direta do direito do mais forte: os que detêm maiores habilidades físicas conseguem se sobrepor aos mais fracos, de modo que acumulam um número maior de propriedades.

Proudhon enfatiza que os direitos, independentemente do objeto sobre o qual a jurisdição intervém, derivam do direito da força, do direito do mais forte. Distanciando-se da premissa segundo a qual a guerra se caracteriza pela ausência da justiça, defendida por figuras como Grotius e Cícero, Proudhon compreende que as legislações derivam da guerra, uma vez que a vitória do mais forte conduz à conformação de novas sociedades políticas ou à absorção de outros grupos por parte de uma soberania, de modo a formalizar novos direitos, como direito das gentes, direito civil, direito político, direito ao trabalho. Numa sociedade, portanto, prevalece as vontades do mais forte. Assim como autoridade e liberdade, guerra e paz se constituem como antinomias. A primeira reivindica a paz; a segunda estabelece as condições – por meio do interesse do mais forte – para a eclosão de ruídos futuros. A *paz* não passa de uma santidade, uma categoria transcendental. Ao rejeitar o absoluto, Proudhon se atém aos desdobramentos menores e cotidianos. Ele é incisivo ao enfatizar que, para compreender os embates que marcam a história, é necessário analisar os combates menores, os entreatos, denominados de *pequena guerra* (PROUDHON, 2011). A vida, para Proudhon, caracteriza-se por ser uma *pequena guerra*, atravessada por embates permanentes entre perspectivas, anseios, interesses, bem como por enfrentamentos contra si (NU-SOL, 2015).

Assim, a guerra e a paz, uma correlativa à outra, afirmando igualmente sua realidade e sua necessidade, são duas funções mestras do gênero humano. Elas se alternam na história como, na vida do indivíduo, a vigília e o sono. Como no trabalhador, o dispêndio de forças e sua renovação; como na economia política, a produção e o consumo. Portanto, a paz é ainda a guerra, e a guerra é a paz; é pueril imaginar que elas se excluem. Existem pessoas, afirma o Sr. De Ficquelmont, que parecem conceber o curso do mundo como um drama dividido em atos. Elas imaginam que durante os entreatos podem se entregar, sem medo de serem perturbadas, a seus prazeres e seus negócios particulares. Elas não enxergam que esses intervalos, durante os quais os acontecimentos parecem interrompidos, são o momento interessante do drama. É durante essa calma aparente que se preparam as causas do ruído que será feito mais tarde. São as ideias que foram a corrente dos tempos. Aqueles que só veem as coisas grandes, que só escutam as detonações, não compreendem nada da história (...). Enquanto a paz dura, nós nos exercitamos no manejo das armas, fazemos a *pequena guerra* (PROUDHON, 2011, pp. 29-30).

Ao se referir especificamente ao que se convencionou chamar de Estado de direito, Proudhon (1975) salienta que a exploração acontece, também, por meio de um complemento ao direito do mais forte, no qual a astúcia transforma-se num elemento central para a manutenção das relações de forças estabelecidas. O direito de propriedade, que é apenas uma aspiração irrealizável para a maior parte das pessoas, está condicionado à astúcia. Proudhon

(1975) é mais uma vez incisivo ao enfatizar que os legisladores modernos foram extremamente hábeis ao legalizar e regulamentar um conjunto de práticas fundamentadas no roubo e criminalizar outras práticas baseadas no furto, que, em sua maioria, estão vinculadas às classes populares (PROUDHON, 1975). Pode-se dizer que as considerações posteriores de Foucault respeito dos ilegalismos populares apresentam proximidades com as premissas de Proudhon. A penalidade da detenção, que introduziu a justiça penal no âmbito do humanismo, teve, desde o início, a finalidade de gerenciar os ilegalismos, de modo a conter, sobretudo, os ilegalismos populares (FOUCAULT, 2014). Proudhon, por sua vez, mostra que as legislações modernas, desde o início, estão baseadas na segurança do direito de propriedade e num princípio de seletividade penal. Ele ressalta que os legisladores definem, de maneira seletiva, quais ações voltadas à apropriação da renda de terceiros devem ser classificadas como *roubo*, de modo que os meios utilizados pelos proprietários não apenas são considerados legais, como também louvados. “O roubo exerce-se por uma infinidade de meios, que os legisladores muito habilmente distinguiram e classificaram segundo o grau de atrocidade ou mérito, a fim de que uns o roubo fosse louvado e outros punido” (PROUDHON, 1975, p. 228).

Proudhon (2003) ainda ressalta que o roubo perpetrado pela constituição dos grandes monopólios, protegidos por um conjunto de convenções e regulamentos formais, fundamenta-se num rigoroso cálculo econômico, cujo domínio não está circunscrito aos legisladores, estendendo-se também aos economistas, que, entre outras coisas, dedicam-se a mensurar o *crime* a partir da sua proporcionalidade em termos de “danos” e de período de reclusão. Os economistas do período não apenas justificavam os desequilíbrios entre as forças econômicas, considerados por eles como naturais, como também elaboraram uma ciência “precisa” em torno da punição.

Em relação à apropriação perpetrada pelos proprietários, encontram-se: o roubo por meio da usura, como os juros cobrados por um banqueiro; a renda oriunda do aluguel da terra; o lucro no âmbito da indústria e do comércio, âmbitos nos quais os proprietários recebem uma quantidade de capital superior ao que deveriam receber por suas funções ou pelo que produziram (PROUDHON, 1975). Todas essas, segundo Resende e Passetti (1986), são formas de expropriar o trabalho realizado pela força coletiva, que se caracteriza por ser uma força composta por todas as individualidades e seus esforços. A produção gerada por essa força é superior a qualquer trabalho realizado individualmente. Ao se apropriar do valor que foi produzido por essa soma de esforços, o proprietário se apropria do trabalho realizado por terceiros (RESENDE; PASSETTI, 1986).

Para Proudhon (1975), as disparidades não se justificam, seja pela capacidade, pela força ou pela inteligência e astúcia. Isso, no entanto, não significa que ele ignore as diferenças de aptidões e talentos. Mas todas as formas de usurpação são igualmente execráveis. Até porque, no entendimento de Proudhon (1975), os talentos e as capacidades que são adquiridas por cada um não estão circunscritas aos esforços pessoais, por mais que isso não possa ser ignorado – caso contrário, estabelece-se a igualdade pelo nivelamento. Como o indivíduo só existe em sociedade, os instrumentos de produção, o conhecimento, as produções artísticas e qualquer invenção apenas são possíveis por conta da soma de esforços proporcionados pela força coletiva. Todos se beneficiam pela potência dos esforços alheios. Proudhon (1975) é taxativo ao afirmar que o governo de um sobre o outro, independentemente das capacidades, talentos e conhecimento do soberano, é violência.

Assim como, mais tarde, muitos anarquistas, Proudhon parte do entendimento segundo o qual existe um *homem* essencial e uma sociabilidade natural – no caso, a sociabilidade composta. Por mais que afirme que os homens não têm uma indústria prévia, podendo absorver inúmeras faculdades e inventar um percurso singular por meio da independência do trabalho, Proudhon ainda conserva o entendimento segundo o qual “o talento é ordinariamente o atributo de uma natureza desgraçada na qual a desarmonia das aptidões produz uma especialidade extraordinária, monstruosa” (PROUDHON, 2019, p.280). Essa abordagem, segundo Foucault, entende que as interdições e as relações nas quais as pessoas estão inseridas aprisionam a essência do ser, de modo que a subversão das formas de dominação possibilitaria a emancipação da humanidade, libertando a natureza humana das opressões que lhe são impostas (FOUCAULT, 2004).

Esse raciocínio, em certa medida, está presente no pensamento de Proudhon. Ao discorrer sobre o “feudalismo industrial”, ele enfatiza que a Revolução Francesa instituiu uma ordem artificial, que contrasta com a ordem natural fundamentada na ciência e no trabalho. Premissas como essas, também presentes numa parte bastante significativa do pensamento político moderno, condicionam as análises e as proposições a categorias transcendentais, pois fundamentam-se num homem natural, ideal. Foucault (2004) traz considerações pertinentes a este ponto, uma vez que o objeto fundamental de suas investigações é a objetificação dos sujeitos, como o sujeito *delinquente*, o *louco*, o *trabalhador* etc. Não se trata, portanto, de conceber o poder enquanto uma estrutura política, de classe etc., mas sim como relações e mecanismos que constituem a sociabilidade humana. São relações nas quais os envolvidos se conduzem, sendo que cada parte concentra uma margem estratégica que possibilita a

modificação de si e a inversão de uma determinada condição. Não há uma teoria do sujeito ou um sujeito universal, pois a constituição dos sujeitos deriva das relações e dos mecanismos nos quais as partes estão imersas (FOUCAULT, 2004). As resistências e as práticas de liberdade, por conseguinte, não estão presas a uma ideia transcendente, mas dinamizadas em relações nas quais as forças travam embates.

As formas de heterogestão – comunidade e propriedade – são contrárias à justiça, ou seja, aos atos de associação a partir da igualdade. Na comunidade, as propriedades e as vontades de cada um estão condicionadas ao interesse da coletividade, cuja expressão é a autoridade hierárquica e superior. A associação livre, portanto, é inviável. No regime da propriedade, a associação tampouco é possível. Proudhon (1975) é enfático ao mostrar que os proprietários são os únicos que não estão associados com ninguém. Isso se explica pelo fato de a associação – fruto da combinação entre o instinto, a justiça e a equidade – só ser possível no âmbito da reciprocidade e da equivalência a partir dos produtos e da habilidade de cada um. Nas trocas recíprocas de produtos, habilidades, ideias, crédito. Por conta disso, Proudhon (1975) afirma que a comunidade se constitui como a tese e a propriedade a antítese. Nesse sentido, na primeira fase de sua produção, ele formula uma síntese: a liberdade. Em obras posteriores, como *Da Criação da Ordem na Humanidade* (1843) e *Sistemas de Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria* (1846) e *Do Princípio Federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução* (1863), apresenta uma abordagem mais sofisticada em relação ao seu método de análise, dissolvendo a própria noção de síntese – como foi visto em relação aos pares antinômicos autoridade/liberdade e guerra/paz. A produção de liberdade deixa de ser compreendida enquanto uma síntese ou um fim, uma vez que se trata da criação de percursos por meio dos quais se inventam outros modos de vida em meio a um movimento perpétuo, assim como tudo o que é vivo. A vida é movimento. No entanto, na primeira memória sobre a propriedade, Proudhon concebe a liberdade enquanto uma síntese composta pelos elementos que caracterizam os regimes da comunidade e da liberdade: a igualdade, a lei, a independência e a proporcionalidade (PROUDHON, 1975).

É a partir dessa formulação que Proudhon propõe a abolição da propriedade privada e a sua substituição pela posse. A posse, ao contrário da propriedade, não é contrária à sociedade, pois diz respeito ao direito de usufruir dos meios de produção e dos produtos oriundos do trabalho que foi concretizado. A propriedade, por sua vez, utiliza-se do trabalho assalariado, inviabilizando o direito de posse de todos os trabalhadores assalariados. A posse garante, portanto, o direito ao trabalho livre, independente – que não esteja condicionado aos mandos

dos proprietários e do Estado –, e a igualdade de condições, de modo que o direito de posse é assegurado, de forma equitativa, a todos os membros da sociedade. O direito de posse é assim a base do regime fundamentado no princípio da liberdade (PROUDHON, 1975).

É a partir da noção de um regime fundamentado no princípio da liberdade que Proudhon (1975) afirma a urgência da substituição dos governos fundamentados nas vontades, independentemente de quem seja o soberano – monarca ou povo –, e defende o estabelecimento de um governo fundamentado na ciência e na razão. Pode-se ver, mais uma vez, a maneira como Proudhon compreende a razão como um meio para a liberdade, chegando a utilizar o termo *socialismo científico*.

Numa dada sociedade, a autoridade do homem sobre o homem está na razão inversa do desenvolvimento intelectual ao qual essa sociedade chegou e a duração provável dessa autoridade pode ser calculada pelo desejo mais ou menos geral de um governo verdadeiro, quer dizer de um governo segundo a ciência. E assim como o direito da força e o direito da esperteza se restringem perante a determinação cada vez maior da justiça e devem acabar por se extinguir, assim a soberania da vontade cede perante a soberania da razão e acabará por se anular num socialismo científico (PROUDHON, 1975, pp. 238-239).

Nessa forma de governo, as leis estão condicionadas à reflexão e à observação vinculadas às necessidades vigentes. O direito é concebido enquanto algo que provém das necessidades. Como a posse dos meios de trabalho, o acesso à terra e aos meios proporcionados pela natureza são necessidades inerentes às pessoas, são também direitos (PROUDHON, 1975). É a partir dessa formulação que Proudhon afirma ser um anarquista e utiliza termo “socialismo científico” antes de Marx e de Engels (2005), que, de maneira arbitrária, classificaram os socialismos em: “socialismos reacionários”, que incluem o “socialismo feudal”, o “socialismo pequeno-burguês” e o socialismo da pequena burguesia alemã; o socialismo conservador e burguês, ao qual, na visão deles, Proudhon estava vinculado; o “socialismo utópico; e, por fim, o “socialismo científico” – o deles –, que, segundo Engels, parte de uma interpretação materialista da história, entendendo as relações de produção, de troca e de distribuição determinando o caráter e a composição de classe de uma determinada ordem social. Ao contrário das manifestações socialistas anteriores, “o socialismo científico” é a expressão teórica do proletariado pela vanguarda, uma vez que é a única abordagem capaz de oferecer os instrumentos científicos para a compreensão do movimento histórico, da constituição do proletariado enquanto classe social e das condições para a sua emancipação.

Proudhon mostrou-se cético em relação à premissa segundo a qual o socialismo poderia ser concebido enquanto a expressão teórica das perspectivas e das práticas impulsionadas pelas

classes operárias. Distanciando-se do início de sua produção intelectual, momento no qual apresentava formulações de caráter positivista, de modo a enfatizar que as transformações da realidade estavam condicionadas ao desenvolvimento ininterrupto da razão, a partir da segunda metade da década de 1840 essa abordagem é atenuada, uma vez que passa a conferir maior importância à capacidade de ação das classes operárias (RESENDE; PASSETTI, 1986). Ao responder uma correspondência de Marx, em 1846, na qual havia sido convidado a compor uma publicação internacional voltada a discussões em torno da economia política, das condições materiais das classes operárias em diferentes localidades da Europa, da filosofia política e outras temáticas, Proudhon afirma:

Investiguemos em conjunto, se assim o desejais, as leis da sociedade, o modo como tais leis se realizam, o progresso segundo o qual nós chegamos a descobri-las. Mas por Deus! Depois de ter demolido todos os dogmatismos **a priori**, não aspiremos de modo algum por nossa parte a doutrinar novamente o povo; não recaiamos na contradição do vosso compatriota Martinho Lutero que, depois de ter derrubado a teologia católica, pôs-se logo a fundamentar com um grande reforço das excomunhões e dos anátemas, uma teologia protestante. Há três séculos a Alemanha está ocupada unicamente em destruir este remendo do Sr. Lutero; não talhemos para o gênero humano uma nova tarefa como esta por novos desperdícios. Aplaudo de todo o coração vosso pensamento de trazer à luz todas as opiniões; façamos uma boa e leal polémica; demos ao mundo o exemplo de uma tolerância sábia e providente, mas, como estamos à frente de um movimento, não nos façamos os chefes de uma nova intolerância, não nos ponhamos como apóstolos de uma nova religião, mesmo que esta seja a religião da lógica, a religião da razão. Acolhamos e encorajemos todos os protestos, condenemos todas as exclusões e todos os misticismos; nunca consideremos uma questão como esgotada, quando tivermos usado o nosso último argumento recomeçemos, se preciso for, com eloquência e ironia. Sob tais condições eu entraria com prazer em vossa associação, do contrário não! (PROUDHON, 1846, apud MOREL, 2003, p. 17).

Proudhon não apresenta nenhum projeto acabado de sociedade, de modo que rejeita a existência das vanguardas e dos sacerdotes da ciência. Trata-se de pensar em termos de métodos de análises voltados à interpretação dos movimentos entre as forças diversas que compõem a realidade (RESENDE; PASSETTI, 1986). “O que sobretudo importa ao historiador filósofo é observar como o povo vincula-se a certas ideias em vez de outras, generaliza-as, desenvolve-as à sua maneira”, diz Proudhon (PROUDHON, 2019a, p. 83). As perspectivas em torno dos percursos a serem traçados pelas classes operárias devem emergir em meio às experimentações impulsionadas pelos próprios trabalhadores. Ao discorrer sobre as lutas na França, em 1864, Proudhon afirma que a capacidade política das classes populares está condicionada às seguintes questões:

a) se a classe operária, do ponto de vista de suas relações com a sociedade e com o Estado, adquiriu consciência de si mesma; se, como ser coletivo, moral e livre, distingue-se da classe burguesa; se ela separa desta seus interesses, se quer absolutamente não se confundir mais com ela; b) se possui uma ideia, isto é, se ela criou uma noção de sua própria constituição; se conhece as leis, condições e fórmulas

de sua existência; se prevê dela o destino, o fim; se ela compreende-se em suas relações com o Estado, a nação e a ordem universal; c) se dessa ideia, enfim, a classe operária está em condição de deduzir, para a organização da sociedade, conclusões práticas que lhe sejam próprias, e, no caso em que o poder, pela decadência ou pelo recuo da burguesia, teria a atribuição de criar e desenvolver uma nova ordem política (PROUDHON, 2019a, p. 59).

Ao mencionar a “consciência” das classes operárias, Proudhon está se referindo à afirmação do direito, ou seja, do entendimento acerca de suas próprias necessidades – não se trata, portanto, de conceber o direito em termos de jurisprudência. A eclosão da ideia, ou seja, das perspectivas acerca dos percursos a serem traçados pelos setores populares, não só está condicionada à emergência do direito, mas sobretudo à experiência. Proudhon (2019, p. 72) é incisivo ao salientar que “para conhecer-se, é preciso sentir-se”. Não concebe a ideia em termos abstratos e transcendentais, uma vez que as premissas acerca das relações de um contingente de indivíduos com o Estado e a sociedade derivam da maneira pela qual as pessoas se associam, unem-se, vivenciam as coisas, sentem. A ideia, nesse sentido, deve ser formulada pelas classes populares conforme seus anseios e hábitos, sem quaisquer ingerências por parte de uma autoridade superior, como o Estado, os proprietários e os sacerdotes da ciência e da Igreja. As tentativas de impor rumos por meio de postulados “científicos” e estruturas teóricas “verdadeiramente revolucionárias”, portanto, estão voltadas ao exercício de soberania.

A premissa segundo a qual as perspectivas voltadas à transformação da sociedade devem estar condicionadas a uma cientificidade elevada não foi uma particularidade de Marx e de Engels. Kropotkin, por exemplo, alimentou-se dessa crença. O anarquista russo salienta que, ao longo de todos os períodos históricos, houve um embate entre os partidários da liberdade – ou seja, os anarquistas – e os partidários da autoridade. Essa hipótese parte de uma noção a-histórica acerca da anarquia, entendendo que esta é uma manifestação inerente ao espírito humano, que tende, naturalmente, a se levantar diante do exercício de uma autoridade centralizada. Kropotkin enfatiza que a anarquia nasce no interior das classes operárias e de suas instituições, que, em diferentes momentos – como na Idade da Pedra, na comunidade aldeã, na Idade Média e em outros contextos –, desenvolvem práticas voltadas ao apoio mútuo e à livre iniciativa individual por meio do princípio federativo. Contudo, para além do fato de que as práticas libertárias emergem no interior das instituições populares, Kropotkin insiste na premissa segundo a qual a anarquia deve ser chancelada cientificamente, de modo que suas proposições precisam ser verificadas e comprovadas empiricamente. Os libertários, segundo o anarquista russo, devem se afastar das considerações metafísicas e supersticiosas que marcaram a produção intelectual ao longo da Idade Média. Foi a partir do século XIX, por meio da

emergência das ciências naturais, que foi possível verificar uma metodologia “verdadeiramente” científica: o método indutivo-dedutivo, abordagem utilizada de forma sistemática pelos naturalistas. Trata-se de um método de análise voltado aos movimentos das forças físicas que compõem a natureza, de modo a acumular uma série de fatos que, posteriormente, permitam compreender as tendências inerentes às espécies e às diferentes sociedades. A indução, por conseguinte, ajuda apenas a construir hipóteses por meio de generalizações, de modo a nortear os rumos das investigações. A verificação e a comprovação por meio da análise acerca dos fatos objetivos é o que chancela a cientificidade analítica do estudo (KROPOTKIN, 1912).

Por meio do método verdadeiramente científico, o método indutivo-dedutivo, empreenderam o estudo de todos os fatos que a Natureza nos oferece (...) Começavam a colecionar fatos e quando se aventuravam no terreno das generalizações, recorriam à indução (...) As hipóteses eram consideradas capazes de assegurar uma explicação temporária (trabalho hipotético) e facilitar o acúmulo de fatos e um estudo posterior. E esses pressupostos não eram aceitos antes de serem confirmados pela multiplicidade de fatos diversos e desenvolvidos de um modo teórico ou dedutivo. (...) O anarquismo é uma concepção do universo fundada na interpretação mecânica dos fenômenos que compreendem a totalidade da Natureza, inclusive a vida das sociedades humanas e seus problemas econômicos, políticos e morais. Seu método é o das ciências naturais, e todas as suas conclusões devem ser verificadas pelo método citado para que possam ser consideradas verdadeiramente científicas (KROPOTKIN, 1912, pp. 29-80).

Foi com base nessa abordagem metodológica que Kropotkin desenvolveu o estudo acerca do apoio mútuo enquanto parte constitutiva das relações entre as diferentes espécies do reino animal. Ele buscou averiguar a hipótese apresentada na exposição realizada pelo naturalista russo Karl Fyodorovich Kessler, na Universidade de São Petersburgo, em 1880, intitulada *Sobre a Lei da Ajuda Mútua*, na qual enfatizou que, na natureza, coexistem as seguintes leis: a lei da competição e a lei da ajuda mútua, que, de acordo com o expositor, sobrepõe-se à primeira. Com base nesse desdobramento das formulações de Darwin – que, por mais que tenha dado maior ênfase à competição, não ignorava a presença da ajuda mútua nas sociabilidades internas de cada espécie – e no acúmulo de pesquisas e materiais acerca do tema em questão, Kropotkin enfatiza que, diante das adversidades naturais e dificuldades impostas pela natureza, há maior *evolução* entre as espécies nas quais as práticas de apoio mútuo prevalecem sobre a competição, uma vez que apresentam menor dificuldade em relação à busca de alimento, à adaptação em relação a temperaturas, muito amenas ou elevadas, e aos riscos diante de outras espécies animais. O anarquista russo, distanciando-se, nesse aspecto, das premissas de Kessler, enfatiza que a ajuda mútua não deriva do amor materno e da compaixão diante de um semelhante, mas sim de um instinto desenvolvido conforme as experiências. Muitas espécies, ao longo de suas trajetórias, desenvolvem um instinto devido às superações e

aos prazeres provenientes do apoio mútuo (KROPOTKIN, 2009). Isso não significa, contudo, que Kropotkin desconsidere a presença da competição nas relações entre as espécies animais. O geógrafo russo apenas diz que, por meio do apoio mútuo, as sociedades são capazes de assegurar maior bem-estar. Ao enfatizar essas questões, o anarquista russo busca mostrar que é possível verificar, com base em análises minuciosas e metódicas em torno da realidade, que o apoio mútuo é um fator que conduz ao chamado *progreso*, à liberdade, ao bem-estar de todos. E, nesse ponto, prosseguem as considerações de Proudhon sobre o mutualismo.

A partir de estudos como esse, Kropotkin salienta que as práticas libertárias devem estar condicionadas ao “verdadeiro” método científico, ou seja, ao método indutivo-dedutivo. A tentativa de construir um “anarquismo científico”, baseado numa abordagem científica classificada como “verdadeira”, pode conduzir ao que Proudhon havia alertado a Marx: ao surgimento de um novo dogmatismo assentado na lógica e na fé na razão. E, nesse exato ponto, Kropotkin está absorvido pelo cientificismo, opondo anarquia ao socialismo. A ingerência de proposições e meios classificados como “verdadeiros” produzem enunciados com efeitos de verdade, de modo a conter a espontaneidade e a potência das práticas autogeridas e inventadas conforme os hábitos e experimentações das partes envolvidas. Essa é a contradição do “anarquismo científico” proposto por Kropotkin, uma vez que a anarquia deriva de experimentações que expressam a força do ingovernável, de modo que não pode ser enquadrada em estruturas teóricas soberanas.

Dando sequência ao uso positivo do termo *anarchía*, vale recordar que este provém do latim e significa “ausência de líder ou de governo”. Até então, o pensamento político moderno, desde os escritos de Maquiavel, concebia a anarquia como o caos e a desordem. Em *O Príncipe* (1513), por exemplo, o pensador florentino afirma que existe uma disputa entre os que desejam comandar – no caso, os poderosos – e os que procuram inviabilizar qualquer forma de domínio sobre si – o povo –, de modo que “nascem nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (MAQUIAVEL, 2001, p. 43). O último efeito citado pode ser compreendido como desordem. Mesmo Étienne de La Boétie⁶, que redigiu, ainda no século

⁶ Autor da obra *O Discurso Sobre a Servidão Voluntária* (1563), Étienne de La Boétie apresenta importantes considerações a respeito das relações entre o soberano e os súditos. No seu entendimento, a obediência é consequência do costume. Ou seja, as pessoas se acostumam a obedecer. Nesse sentido, pode-se dizer que é possível estabelecer uma proximidade com as proposições libertárias, uma vez que só é possível afirmar a liberdade por meio da ação dos corpos que se encontram submetidos a uma determinada forma de governo. Esse também é um tema relevante para Maquiavel. O pensador florentino salientava que, ao conquistar um Estado livre, o príncipe deve destruir suas leis e liberdades, ou seja, os costumes. Numa República, o povo, por estar acostumado a viver livremente, é uma ameaça ao soberano. Os costumes só devem ser preservados nas regiões habituadas a viver sob

XVI, o *Discurso da Servidão Voluntária* (1563), na qual rejeita o domínio exercido pelo soberano num contexto no qual o Estado moderno vinha sendo gestado, não ousou utilizar o termo anarquia como um contraponto aos mandos da autoridade estatal. A rejeição à subserviência ao soberano, na perspectiva de La Boétie, estava circunscrita ao plano terreno, uma vez que ele acreditava numa autoridade divina bondosa e amorosa. Isso é constatado nas últimas linhas do *Discurso da Servidão Voluntária*, por meio das quais La Boétie (2020, p. 54) enfatiza: ‘De minha parte creio, e não estou enganado, pois nada é tão contrário a um Deus generoso e amoroso quanto a tirania, que Ele reserva lá embaixo uma punição especial aos tiranos e seus cúmplices’.

A premissa segundo a qual a anarquia é consequência de uma natureza humana negativa também está nas formulações de Thomas Hobbes. Em o *Leviatã ou matéria, forma e poder e poderes de um Estado eclesiástico e civil* (1651), Hobbes (1983) estabelece um vínculo entre a anarquia e o estado de natureza, enfatizando que, pelo fato do homem ser ambicioso e vingativo, esse estado de coisas perpetua a anarquia, ou seja, a guerra de todos contra todos. Desse modo, a constituição de um soberano, isto é, o grande Leviatã, é consequência do bom uso da razão, uma vez que os homens compreendem que necessitam preservar suas vidas diante da anarquia. Essas noções tiveram uma grande incidência sobre uma parte bastante significativa do pensamento político moderno nos séculos posteriores. Como enfatiza Foucault (2005), as perspectivas apresentadas por Hobbes em *O Leviatã* compreendem que o fundamento dos regimes de soberania é a vontade dos súditos. Ao discorrer sobre o estado de natureza, Hobbes enfatiza que não é a guerra e o conflito que caracterizam esse estágio da vida, mas sim o estado de guerra. Nesse contexto de anarquia, no qual imperam as igualdades de forças ou desigualdades medíocres, os homens vivem num estado de tensão permanente, uma vez que o mais fraco sabe que o forte não tem a força suficiente para lhe impor uma derrota absoluta, de modo que existem chances de vitória por meio da inteligência e da astúcia; e o forte, por sua vez, está ciente que não tem a força suficiente para impor uma derrota aos demais, podendo ser derrotado por qualquer oponente. Enquanto os mais fracos têm, inicialmente, interesse no conflito, os corpos ligeiramente mais fortes aparentam conter uma superioridade artificial no que tange ao seu poder, inviabilizando, assim, a irrupção de quaisquer conflitos. O estado de natureza, portanto, não é um momento de embates físicos, mas sim um jogo de representações no qual o temor acerca da guerra é constante.

o governo de um príncipe, uma vez que os povos dessas localidades estão acostumados a obedecer, não oferecendo grandes riscos ao domínio do novo soberano (MAQUIAVEL, 2010).

Foucault (2005) ainda sublinha que, para Hobbes, a superação da anarquia não deriva da guerra, mas sim da vontade dos súditos, cujo consentimento em torno do exercício de soberania por parte de um representante conduz à emergência de uma República por instituição. Mesmo diante de uma guerra entre Estados edificados por meio da instituição, não é a vitória sobre o Estado inimigo que assegura a sujeição das forças derrotadas, mas o temor dos vencidos. Na chamada República de aquisição, os derrotados, em vez de optarem pela revolta diante de um novo domínio, preferem, muitas vezes, a sujeição. O medo e a vontade de preservar a vida produzem o consentimento dos súditos, independentemente do regime de soberania. O discurso de Hobbes, como diz Foucault (2005), combate a premissa segundo a qual a soberania está condicionada à conquista. Hobbes procura enfatizar a “legitimidade” dos regimes políticos, uma vez que estes não estão condicionados à imposição e à conquista, mas sim às vontades dos súditos. Além disso, vale ressaltar que, ao conceber a anarquia enquanto um estado de guerra – cuja principal característica não é o conflito, mas sim o temor e a tensão –, Hobbes apresenta uma perspectiva que serviu e serve como base da vertente conhecida como *realista* no âmbito das relações internacionais. Como o sistema internacional é composto por unidades estatais soberanas, a ausência de uma autoridade superior faz com que o cenário no qual os Estados se movimentam se caracterize pela anarquia, ou seja, pela tensão constante e a vontade de travar o conflito. O estado de natureza, assim, não é um estágio completamente superado a partir da conformação dos Estados nacionais, uma vez que a situação anárquica é o que caracteriza as relações no âmbito internacional.

Foucault traz considerações pertinentes a respeito da guerra. Ao contrário de Hobbes e dos demais pensadores vinculados à literatura contratualista, ele enfatiza o seguinte: a guerra é inerente à política e, por conseguinte, desmancha o projeto de paz perpétua de Kant. Ele desmantela a premissa segundo a qual a guerra civil se caracteriza por ser um estágio inerente ao estado de natureza ou o momento no qual o soberano é destituído. Também não se trata de um embate de todos contra todos, como havia proposto Hobbes, que diz ser a guerra inerente à essência humana, cujas características fundamentais são a glória, a desconfiança e a rivalidade. Na contramão, Foucault (2020) enfatiza que a guerra civil não está vinculada à essência das individualidades, mas num embate entre forças sociais, de tal modo que é por meio da guerra que essas forças se configuram. A constituição do campesinato, por exemplo, está vinculada aos levantes impulsionados entre os séculos XV e XVIII, assim como a conformação do operariado está relacionada às revoltas nos grandes centros urbanos. Não são embates que antecedem a conformação de um determinado regime de soberania e tampouco posteriores ao

fim do Estado, uma vez que se desenvolvem em meio ao exercício dos mecanismos de poder, transformando-os, modificando-os. A guerra civil é parte constitutiva do exercício contínuo das relações de poder que põem em funcionamento mecanismos e, especificamente, uma estratégia punitiva que emerge entre os séculos XVIII e XIX. Há um redimensionamento da premissa segundo a qual a guerra é travada entre todos, deslocando-a para o âmbito da *criminalidade*. O *criminoso*, classificado como *inimigo social* por diferentes instituições, como a polícia, o ministério público, o judiciário etc., é o sujeito que rompe o contrato ao cometer um *crime* contra toda a sociedade. A guerra civil, portanto, manifesta-se enquanto dispositivo de polícia, cuja função é assegurar a ordem por meio da contenção dos corpos classificados e acusados como inimigos da sociedade (FOUCAULT, 2020).

A guerra civil não pode em caso algum ser considerado algo exterior ao poder, interrompido por ele, mas sim uma matriz em cujo interior os elementos de poder atuam, reativam-se, dissociam-se, mas no sentido de que algumas partes se dissociam umas das outras, sem no entanto perderem sua atividade, de que o poder se reelabora, retoma formas antigas com uma forma mítica. Não há guerra civil sem trabalho de poder, trabalho com o poder (...) O exercício cotidiano do poder é de certa maneira travar a guerra civil, e todos esses instrumentos, essas táticas que podem ser distinguidas, essas alianças devem ser analisáveis em termos de guerra civil (FOUCAULT, 2020, pp. 30-31).

Proudhon concebe a guerra e a paz enquanto antinomias, uma vez que a primeira aspira a concretização da segunda e esta, por sua vez, reivindica a primeira. Da mesma maneira que Proudhon, ao enfatizar a guerra como a grande legisladora da história (NU-SOL, 2011), Foucault entende que as relações de força vigentes numa sociedade estão condicionadas às relações constituídas por meio da guerra num determinado momento histórico. As pacificações implementadas por um poder político não visam eliminar os efeitos provocados pela guerra, mas sim assegurar a manutenção dos desequilíbrios das relações de poder a partir de instituições, Estado de polícia, forças armadas, relações econômicas, linguagem. Foucault, desse modo, altera o aforismo de Clausewitz e diz: “a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2005, p.23). As alterações acerca da correlação e do tensionamento entre as forças podem ser compreendidas como a continuidade da guerra, na qual os embates entre as forças em luta são permanentes (FOUCAULT, 2005). Trata-se, portanto, de pensar em termos de *guerra permanente*, uma vez que a política se caracteriza por ser uma técnica que busca assegurar, de forma estratégica, os desequilíbrios nas relações de poder.

Proudhon foi o primeiro a utilizar o termo *anarquia* de forma positiva. Ao contrário dos contratualistas, ele afirma a anarquia como a abolição dos governos baseados nas soberanias das vontades. A abolição de qualquer forma de governo de um sobre os outros. Como o regime

da liberdade se orienta a partir das necessidades vigentes, que são observadas por uma abordagem metodológica adequada a uma ciência da sociedade, os indivíduos já não estão subordinados às vontades alheias. Também é importante ressaltar, como enfatizam Resende e Passetti (1986), que a noção de anarquia está voltada, sobretudo, à autonomia do trabalho em relação ao Estado e aos proprietários. Como a propriedade é um princípio que fundamenta o Estado de direito, uma vez que a sua arquitetura institucional tem como finalidade garantir a segurança da propriedade de alguns poucos, a abolição da propriedade – das formas de propriedade que fazem uso do trabalho assalariado – e a sua substituição pela posse dissolvem as formas de governo assentadas nas vontades.

Segundo Morel (2019), Proudhon defende as seguintes modalidades de propriedades: a pequena propriedade da terra e as propriedades autogeridas nas oficinas de trabalho. Vale ressaltar, também, que Proudhon foi um defensor da pequena propriedade artesanal. Para ele, as pequenas formas de propriedade – agrícola ou artesanal – que não estejam assentadas no trabalho assalariado são imprescindíveis para a preservação da liberdade e para a formação de uma sociedade de possuidores (TRINDADE, 2001). Proudhon concebe a sociedade enquanto uma entidade que deve ser renovada, pois a chamada “sociabilidade composta” – que diz respeito aos instintos naturais dos homens – foi inviabilizada pelos proprietários. Ressalta-se, no entanto, que a sociedade é inerente à noção de pertencimento, uma vez que a conformação das sociedades – de salão, prisional, a família, o Estado – não derivam das relações construídas livremente por meio das associações, mas sim da imposição de uma autoridade superior, de modo que a existência de uma determinada ordem societária ultrapassa a ação e os interesses de cada singularidade. As pessoas, por exemplo, não escolhem a família da qual fazem parte, assim como não se associam em torno do chamado contrato social. Elas simplesmente nascem no interior de uma família e de um Estado, comunidades às quais os indivíduos “pertencem” e devem obediência. Nas famílias, os membros cumprem seus deveres por meio do amor familiar, dedicando-se às vontades, às normas e às convenções da comunidade sagrada. No Estado, por sua vez, os corpos são educados e instruídos para o bom funcionamento de uma vasta rede de dependências por meio da família, das escolas, dos direitos e dos deveres. As sociedades exigem o ajustamento do ingovernável a uma ordem específica. Os deveres para com a sociedade, portanto, caracterizam as condutas de seus membros (STIRNER, 2004).

Toda a comunidade, dependendo do peso do seu poder, tem a tendência, mais ou menos forte, de se tornar uma autoridade para os seus membros e de lhes impor limitações: exige, e tem de exigir, “um espírito submisso e estreito”, exige que os seus membros lhe estejam submetidos, que sejam “súbditos”, e só se mantém se existir essa sujeição. E não precisamos de excluir dela uma certa tolerância; pelo contrário, a

sociedade receberá bem melhorias, correções e críticas, desde que elas signifiquem uma mais-valia para ela. Mas a crítica tem de ser “bem intencionada”, não pode ser “agressiva e desrespeitosa”; por outras palavras, a substância da sociedade tem de ficar incólume e de continuar a ser sagrada. A sociedade exige que os seus membros não a ultrapassem e se rebelem, que permaneçam “adentro dos limites da legalidade”, ou seja, que só se permitam aquilo que lhes é permitido pela sociedade e pelas suas leis (...) A sociedade existe porque existe a minha *resignação*, a minha *negação de mim*, a minha falta de coragem, chamada... *humildade* (STIRNER, 2004, p. 242).

Com base nas considerações de Stirner (2004), pode-se dizer que há uma sacralização da sociedade nas formulações de Proudhon. Ao enfatizar que a posse pertence, naturalmente, à sociedade, ele persegue a reorganização da ordem social a partir de noções essencialistas, visando restaurá-la por meio da afirmação dos seus “direitos naturais” e sagrados, de modo a devolver à sociedade o que lhe pertence por direito. Trata-se, por fim, da busca pela restauração de uma “grande pessoa moral”, uma vez que Proudhon pensa a transformação da sociedade a partir das necessidades de uma categoria transcendente – o homem –, por mais que rejeite a utilização das ideias abstratas enquanto instrumentos de análise.

No que tange à associação, porém, pode-se dizer que existem proximidades e distanciamentos entre as perspectivas de Proudhon e Stirner, uma vez que ambos concebem a associação enquanto relações baseadas na reciprocidade, nas quais as partes envolvidas se associam com a finalidade de impulsionar atividades conforme seus anseios, interesses e prazeres. A associação livre, para Proudhon (2001), deriva do livre contrato, ou seja, contratos comutativos e sinalagmáticos, nos quais as partes envolvidas se associam em torno de uma atividade específica, de modo que os esforços são recíprocos e estão circunscritos ao objeto da associação. Além disso, as associações não são fixas, pois encontram-se num movimento constante, podendo ser desfeitas a qualquer instante. Stirner, por sua vez, afirma que a associação deriva das vontades do único, que se associa com a finalidade de potencializar sua força e apropriar-se de todos os meios voltados à satisfação dos seus gozos e necessidades. Por mais que utilizem termos distintos ao discorrer sobre as práticas associativas, ambos enfatizam que a associação diz respeito a uma ação voltada à concretização dos interesses de cada uma das partes envolvidas, de modo a rejeitar a igualdade pelo nivelamento e afirmar a reciprocidade em meio às diferenças.

Stirner, ao contrário de Proudhon, enfatiza que a afirmação da associação livre é uma prática que emerge em meio à sociedade, mas que, simultaneamente, é contrária às ordens societárias. São relações independentes que se sobrepõem à sociedade, às suas convenções e às suas normas, constituindo-se como práticas fundamentadas na revolta contra o estado de coisas. Não se trata, portanto, de pensar em termos de revolução. As revoluções estão voltadas à

transformação completa da realidade vigente, seja a realidade do Estado ou da sociedade. A revolta, por sua vez, não é uma atitude coletiva e dirigida a uma entidade específica, mas sim uma postura que visa a elevação do indivíduo em detrimento da sociedade, de modo a afirmar a sua singularidade (STRINER, 2004).

Não é uma luta contra o *status quo*, uma vez que, desde que ela floresça, o *status quo* entra por si próprio em derrocada; é apenas um meio activo que permite ao eu emancipar-se da situação vigente. Se eu abandonar a situação vigente, ela morre e apodrece. E como a minha intenção não é a de derrubar a situação vigente, mas a de me elevar acima dela, a minha intenção e a minha acção não são de ordem política ou social, mas, orientadas como estão para mim e a minha singularidade própria, de ordem egoísta (STIRNER, 2004, p. 248).

No que tange à sociedade de possuidores concebida por Proudhon, as pessoas podem se associar livremente para impulsionar forças econômicas como o crédito, a troca, a concorrência etc., mas sempre preservando a independência do trabalho realizado por cada um. É importante ressaltar que, por mais que Proudhon defenda a formação de livres associações voluntárias de produtores, este rejeitava o *princípio da associação*, que norteava as ações de muitas associações operárias da época. Pois, segundo ele, estas estavam baseadas no princípio da fraternidade, de modo que operavam com a seguinte lógica: “de cada um de acordo com as suas capacidades a cada um de acordo com as suas necessidades”. Essa premissa, inicialmente, foi defendida por Louis Blanc – e, depois, por Marx e por Kropotkin. De tal modo que as associações, de acordo com Proudhon, reproduziam a lógica do contrato social, no qual há uma prevalência do coletivo – ou seja, da autoridade – sobre a liberdade. Todos se tornam pessoas com direitos e deveres para com coletivo. A maneira pela qual os salários eram repartidos perpetuava a igualdade por meio do nivelamento, uma vez que todos recebiam a mesma quantia, independentemente do trabalho executado. Proudhon, por sua vez, apresenta uma proposição assentada na formação de associações entre possuidores, nas quais cada um possa executar o trabalho de forma independente, transformando-se no proprietário dos meios e dos frutos do próprio trabalho (PROUDHON, 2006). Trata-se da afirmação de uma associação pautada na equivalência e na reciprocidade em detrimento da fraternidade.

De acordo com Proudhon, o sistema de Luxemburgo⁷, defendido pelos comunistas do período – cujo principal expoente foi Louis Blanc –, exige a subordinação do indivíduo à

⁷Ao mencionar o “sistema de Luxemburgo”, Proudhon se refere aos partidários da Comissão de Luxemburgo, estabelecida após a Revolução de Fevereiro de 1848. A comissão, presidida por Louis Blanc, tinha como objetivo formular e aplicar políticas voltadas à regulamentação do trabalho em detrimento da livre iniciativa dos proprietários. Proudhon combateu de forma incisiva as perspectivas estatistas dos partidários do sistema de Luxemburgo, uma vez que estes tinham como objetivo fazer com que o Estado assumisse a função de proprietário dos meios de produção. Diante disso, Proudhon apresentou, em 1849, o projeto do Banco do Povo, cuja finalidade

coletividade. Todas as atividades e as forças que criam a realidade devem estar condicionadas à comunidade, ou seja, ao *Estado servidor*. Essas perspectivas, portanto, são contrárias à associação livre. A noção de associação defendida pelos partidários da escola de Luxemburgo está assentada na absorção das iniciativas dispersas por uma companhia operária central, que se organiza por meio da subvenção, da parceria e da direção do Estado. Trata-se de um modelo assentado na ausência da divisão de poderes, na centralização das iniciativas espontâneas impulsionadas pelos trabalhadores, numa “polícia inquisitorial” e no sequestro das vontades de cada individualidade (PROUDHON, 2019a).

É, como se vê, e como o dissemos, o antigo sistema do privilégio voltado contra seus beneficiários; a exploração aristocrática e o despotismo aplicado em proveito da plebe; o *Estado servidor* tornado a vaca leiteira do proletariado e nutrido nos prados e nas pastagens dos proprietários; em resumo, um simples deslocamento de favoritismo; as classes do alto lançadas abaixo e aquelas de baixo guindadas ao alto; (...) o poder nas mãos dos comunistas, as *associações operárias* organizadas, o imposto recai sobre as classes que hoje o fisco poupa enquanto pressiona as outras, todo o resto em conformidade. Logo toda individualidade possuidora de alguma fortuna estará arruinada; o Estado será o senhor de tudo: depois? (PROUDHON, 2019a, pp. 80-81).

Pode-se dizer que pensar com Proudhon implica escapar da dicotomia entre propriedade estatal e propriedade privada (RESENDE, PASSETTI, 1986). Já em *O que é a Propriedade?*, ele oferece uma análise sistemática a respeito da usurpação enquanto parte constitutiva das relações hierarquizadas no âmbito do trabalho e, por conseguinte, na política, buscando saídas a partir da livre associação espontânea entre os indivíduos. Ao rejeitar os regimes baseados no princípio da autoridade – comunidade e propriedade – Proudhon enfatiza a importância do prazer no âmbito da associação, sobretudo no que tange ao trabalho. O trabalho deve ser algo prazeroso, um meio e, simultaneamente, um fim para a realização das vontades e dos anseios de cada um. Isso não é possível nos marcos da propriedade privada, que reproduz a lógica da soberania das vontades no âmbito laboral, uma vez que o trabalho assalariado está subordinado à vontade do patrão, que se apropria do trabalho alheio. Tampouco é possível na comunidade, regime no qual as vontades e os meios de trabalho se transformam em propriedades superiores e hierárquicas do Estado, de modo que a vontade de cada indivíduo passa a estar subordinada às necessidades da comunidade. O prazer em torno do trabalho, portanto, só é possível por meio da posse. Ao possuir os meios e os frutos de sua atividade laboral, o indivíduo é capaz de realizar as suas atividades livremente, condicionando o trabalho aos seus talentos, habilidades e prazeres.

era distribuir crédito gratuito às associações de produtores, de modo que pudessem impulsionar suas iniciativas livremente, evitando a tutela por parte dos proprietários ou do Estado.

Contudo, por ser dialético, Proudhon (2019b) salienta que o trabalho contém a seguinte contradição: o trabalho apresenta, simultaneamente, o aspecto subjetivo e o objetivo. No que tange ao primeiro aspecto, o trabalho se caracteriza por ser algo prazeroso, de modo a afirmar a liberdade dos produtores; no que diz respeito ao caráter objetivo, nos marcos das relações capitalistas, o trabalho é algo repugnante, embrutecedor. Essas duas dimensões, contudo, estão num embate permanente. Uma não é capaz de anular completamente a outra, uma vez que a produção da vida deriva das forças contraditórias. Proudhon enfatiza que, para a afirmação da *justiça*, é necessário que haja uma prevalência da liberdade sobre a autoridade. A afirmação do trabalho livre está condicionada à instrução dos trabalhadores, de modo que obtenham um domínio sobre toda a série dos trabalhos industriais (PROUDHON, 2019b).

A emergência da independência do trabalho está condicionada à aprendizagem dos produtores, uma vez que a criação dos objetos a partir da utilização dos instrumentos industriais só é possível por meio de um domínio das ferramentas empregadas e da formulação de uma perspectiva em torno de novos objetivos a serem alcançados. Proudhon (2019b) denomina esse processo de aprendizagem, baseado no domínio dos objetos de trabalho e na *evolução* destes por meio conhecimento adquirido a partir da prática social, de *politecnicidade da aprendizagem*, que possibilita a irrupção de uma filosofia do trabalho. Desse modo, o produtor é capaz de traçar um percurso próprio conforme os seus anseios e necessidades, desprendendo-se das amarras inerentes ao trabalho assalariado e ao embrutecimento ao qual é submetido por meio da propriedade. A monotonia do trabalho assalariado, que consome as energias, o tempo, a inteligência e as vontades, é substituída pelo trabalho livre, ao qual, como um possuidor, o produtor será capaz de dedicar seu tempo, suas vontades e suas energias às atividades que desejar, construindo, de acordo com as habilidades e as faculdades aprimoradas, um percurso autoral. Cada produtor, “nessas condições, seja qual for o liame que o ligue à criação, quaisquer que sejam suas relações com os seus semelhantes, goza da mais elevada prerrogativa da qual possa orgulhar-se: ele existe por si mesmo” (PROUDHON, 2019b, p.134).

As perspectivas de Proudhon no que tange ao prazer e às transformações dos costumes estão circunscritas ao âmbito do trabalho. Ele, como foi visto, enfatiza que a família monogâmica é uma instituição fundamental para a ordem e a moral. Ao discorrer sobre o comunismo, por exemplo, salienta que esse regime está voltado, entre outras coisas, à destruição da “fortaleza da liberdade”: a família.

Sobre um único ponto, o comunismo separa-se do sistema do Estado burguês: este afirma a família, que o comunismo tende invencivelmente a abolir. Ora, por que o

comunismo pronunciou-se contra a instituição matrimonial, inclinando com Platão e as primeiras seitas cristãs ao amor livre? É que o casamento, é que a família é a fortaleza liberdade individual; que a Liberdade é o obstáculo do Estado, e que, para consolidar este, livrá-lo de toda oposição, entorvo e entorve, o comunismo não viu outro meio senão reconduzir ao Estado, devolver à comunidade, com todo o resto, as mulheres e as crianças (PROUDHON, 2019a, p. 80).

Proudhon travou embates contra o exercício da soberania das vontades no âmbito laboral e estatal. No que tange à família e às relações com mulheres e crianças, contudo, recorria à autoridade soberana, ou seja, ao exercício da autoridade paterna. Por mais que tenha sido incisivo no que diz respeito à invenção de práticas associativas no trabalho, enfatizando que a afirmação de outras formas de vida deriva das relações que acontecem no cotidiano, a noção de “costume” utilizada por Proudhon é restrita, uma vez que está circunscrita ao comércio e à indústria. Por conseguinte, no que diz respeito às relações que ultrapassam a atividade laboral, ele mostrou-se um ferrenho defensor da preservação dos costumes.

Em relação às práticas associativas e livres, é pertinente pensar ao lado de Proudhon, que desloca a noção de prazer para as práticas laborais do dia a dia, e de Foucault, uma vez que este aponta para uma dessexualização do prazer. Os prazeres, para ele, não estão circunscritos às relações sexuais, à alimentação ou ao consumo de bebidas, como constantemente é enfatizado. Ao contrário dos psiquiatras, dos psicólogos e dos demais observadores do corpo, que dizem ser necessário colocar para fora os desejos inerentes a uma “identidade própria”, Foucault chama atenção para o fato de que, em detrimento da identidade enquanto princípio da existência, a potência da vida deriva das invenções experimentadas por meio dos prazeres que emergem a partir da maneira pela qual o corpo se relaciona com os objetos, com as pessoas, com as coisas. O corpo, assim, é concebido enquanto um meio pelo qual é possível desfrutar de gozos e prazeres. Não se trata de conceber a vida em termos de uma identidade própria, fixa e essencial, cuja finalidade é buscar a satisfação do desejo inerente a cada um, mas sim de afirmar a vida em termos de forças inventivas. Trata-se de inventar percursos por meio “de novas formas de vida, de relações, de amizades nas sociedades, a arte, a cultura de novas formas que se instaurassem por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas” (FOUCAULT, 2004, p. 262).

uma ciência para a liberdade

A metodologia da análise serial se estabelece a partir das considerações de Proudhon a respeito das ideias teológicas das religiões, segundo as quais as causas e os efeitos dos

fenômenos que atravessam as vidas derivam da vontade de uma autoridade divina E, das perspectivas filosóficas, que tendem a analisar a realidade a partir de grandes sistemas, priorizando a totalidade em detrimento das associações em meio às séries. Proudhon aplica a análise serial na série econômica, abrindo uma discussão em torno das contradições e proximidades entre as forças econômicas, como divisão do trabalho, crédito, propriedade, concorrência. Assim, a abordagem metodológica proudhoniana está voltada, sobretudo, para a experimentação, de modo que os conceitos, as análises e os possíveis percursos voltados à invenção de outras formas de vida derivam da maneira pela qual as relações com as coisas são historicamente experimentadas.

Em 1842, Proudhon não só foi absolvido do processo relacionado à publicação da obra *O que é a Propriedade? Ou Pesquisa Sobre o Princípio do Direito e do Governo*, como ingressou no setor de transporte fluvial, quando passou a trabalhar numa empresa dirigida pelos irmãos Gauthier, seus velhos companheiros de publicações. Ao longo do período em que esteve dedicado à empresa, sediada na cidade de Lyon, ele estabeleceu contatos com muitas autoridades do Estado e comerciantes, bem como com marinheiros e operários da região, sobretudo os trabalhadores do ramo da seda. Essa experiência lhe rendeu uma série de aprendizados. As práticas associativas dos trabalhadores da seda foram alvo da atenção de Proudhon, influenciando suas conceituações posteriores a respeito da mutualidade (MOREL, 2003). Este é um elemento importante que marca sua rejeição às grandes formulações abstratas que não estão em consonância com uma observação metódica das relações entre os fatos.

Em 1843, publica *Da criação da ordem na humanidade ou Princípios de organização política*, no qual discorre sobre a construção de um método analítico voltado para a liberdade e capaz de escapar das superstições da teologia e das pretensões totalizantes da filosofia. A repulsa aos intelectuais de gabinete, ao estatismo e ao roubo promovido pelas classes abastadas fez com que Proudhon se tornasse uma figura insuportável para os estratos superiores, políticos e sacerdotais da ciência, grupos aos quais combateu ao longo de sua existência. Segundo Morel (2003), é nessa obra que Proudhon desenvolve, de forma minuciosa, o método da análise em série.

No entendimento de Proudhon (1986), a religião, a filosofia e o método constituem os três períodos do conhecimento. No que tange à religião, a abordagem teológica procura explicar e compreender a complexidade do universo a partir do sobrenatural, recorrendo a um conjunto de dogmas, símbolos e a uma autoridade divina. No entanto, como o homem desenvolve a sua

capacidade de observação e de raciocínio conforme a experiência, a problematização e a tentativa de interpretação do dogma é uma atividade inerente à vida humana. Essa ação diz respeito à reflexão de caráter filosófico. Por mais que a filosofia possa rejeitar a existência de uma autoridade divina, ela apresenta algumas proximidades com as interpretações religiosas, que se deve ao fato da filosofia procurar explicar a realidade a partir da construção de grandes sistemas e hipóteses, desconsiderando a particularidade e a singularidade de cada relação que constitui o plano material. Ou seja, da mesma maneira que a religião, a filosofia apresenta uma interpretação de caráter universal a partir de um princípio transcendental: interpreta as coisas por meio de grandes ideias assentadas em valores morais e abstratos, distanciando-se de uma observação metódica das relações entre os fatos objetivos (PROUDHON, 1986).

A partir das considerações acerca da religião e da filosofia, Proudhon apresenta uma abordagem metodológica voltada para as ciências sociais – chamada por ele de ciência da sociedade – e, sobretudo, ciências para a liberdade. Por rejeitar o absoluto, ou seja, a busca pela ontologia das substâncias materiais a partir de categorias transcendentais, Proudhon (2019b) salienta que a análise deve se debruçar sobre as relações, os objetos da *ciência da sociedade*. Em vez de almejar desvendar a essência das coisas, é necessário verificar a maneira pela qual as relações entre as substâncias materiais acontecem, de modo a analisar, também, os seus desdobramentos (PROUDHON, 2019b).

Vale ressaltar que não se trata de uma ação voltada, apenas, à observação e à descrição metódica dos costumes inerentes à realidade vigente. A ciência da sociedade é mais do que isso. Por estar condicionada à atividade reflexiva e às práticas sociais, trata-se de uma ação inventiva, que constrói e produz a realidade permanentemente. Pode-se dizer que a reflexão, que deriva da experimentação, da observação e das sensações físicas, é o que possibilita a emergência de uma ciência voltada à sociedade e às práticas sociais. Por conta disso, no final da sua vida, ao discorrer sobre a capacidade de ação das classes operárias na França, Proudhon (2019a) enfatiza que os setores populares só serão capazes de afirmar uma perspectiva acerca da emergência do trabalho diante do capital por meio da experimentação e do desenvolvimento de suas próprias associações. Apenas a experiência e a reflexão em torno das práticas permitem a afirmação de novas perspectivas e outras formas de produzir, de trabalhar, de trocar e de se associar, pois “a ideia, com suas categorias, nasce da ação” (PROUDHON, 2019b, p.105).

Isso é importante pelo fato de que explica a importância do trabalho industrial na obra de Proudhon. Como a ideia deriva da ação, a emergência de uma ciência para o trabalho livre

só é possível por meio da utilização dos instrumentos laborais e da reflexão em torno da série das atividades industriais, considerada um objeto de análise. Como salienta Proudhon (2019b), ao contrário de outras espécies do reino animal, os seres humanos são capazes de transformar os objetos por meio da observação e da compreensão. A irrupção do que Proudhon denomina como *progresso* é possível a partir de uma relação de equilíbrio entre a experiência e a perspectiva – a ideia formulada por meio da observação – a ser alcançada, de modo a potencializar a *revolução* de forma permanente.

Proudhon (1975) faz uma distinção entre as noções de *progresso* e *revolução*, que muitas vezes é tratada como sinônimo de *evolução*. O progresso diz respeito a uma ampliação das ideias vigentes e dos direitos, como a implementação das duas declarações dos direitos do homem e do cidadão. Não houve, no entanto, uma subversão do princípio, uma vez que a revolução substituiu a vontade soberana do monarca pela vontade soberana do povo. O princípio da soberania das vontades, portanto, continuava intacto. A revolução, por sua vez, está dirigida a uma transformação completa dos costumes e à subversão do princípio assentado no governo das vontades. Trata-se, por conseguinte, de um movimento permanente contra os preconceitos sociais, as superstições e o exercício de soberania por meio das relações às quais as individualidades estão inseridas e das perspectivas inventadas a partir das experimentações.

O homem nada cria, dizem com razão os economistas; ele modela – O que é modelar?, perguntais. Reposta: é mover. –Retomo: só o movimento, imprimindo à matéria, não lhe dá a forma desejada, não constitui o trabalho, é preciso que esse movimento esteja em *relação* com o objetivo a alcançar, em equação com sua ideia, em medida, em equilíbrio (PROUDHON, 2019b, p.116).

Se o homem pensa por si mesmo, se produz suas ideias como seu direito, ele é livre; o salariado é uma violação da dignidade humana (...) Avancemos: se, como dizíamos há pouco, a reflexão, e por consequência a ideia, nasce no homem da ação, não a ação da reflexão, é o trabalho que deve suplantar a especulação; o homem de indústria deve suplantar a filosofia, o que é a ruína do preconceito e do estado social atual (PROUDHON, 2019b, p.109).

De acordo com Proudhon (2019, p.433), as análises e a invenção das coisas não podem estar condicionadas a um argumento que “nos é dado *a priori*”. É a partir dessas considerações que apresenta o seu entendimento a respeito da *série*, que se constitui como o princípio do método. Proudhon entende que a realidade está constituída por inúmeras e variadas seriações, ou seja, um conjunto de relações diversas. Cada relação apresenta, ao menos, duas unidades contraditórias e complementares (PROUDHON, 1986). Ele enfatiza que as contradições são inerentes à realidade, como também produzem a vida, pois estão constituídas “pela repetição das posições e combinações diversas da unidade” (PROUDHON, 1986, p. 46). Isso significa dizer que a realidade se caracteriza pela diversidade e pela diferença. Desse modo, não é

possível interpretar as relações por meio de uma perspectiva universalista, uma vez que série é um fim em si mesma (PROUDHON, 1986).

Já que cada série encerra em si mesma seu princípio, sua lei, sua certeza, segue-se que as séries são independentes e que o conhecimento de uma não supõe nem engloba o conhecimento da outra. (...) O que produz nas ciências a diversidade da série é a diversidade do objeto; ora, ainda que se possa, por abstração de todo objeto, construir uma teoria geral de seriação, as diversas formas de série não se explicam umas pelas outras e não existe ciência universal, porque não há objeto universal (PROUDHON, 1986, p. 45).

A análise serial consiste em uma observação das relações entre os fatos objetivos, caracterizando as unidades – complementares e, ao mesmo tempo, contraditórias – e construindo um equilíbrio entre os diferentes elementos que constituem a série. Trata-se de algo que promove a evolução por meio da atração e do movimento entre as forças contraditórias. Não se trata, contudo, de uma conciliação voltada à moderação, de modo a produzir um consenso que seja satisfatório para as diferentes forças que estão em luta. Mas, sim, da construção de um conceito mais forte e amplo, que considere as verdades inerentes aos elementos contraditórios e produza algo novo (MOREL, 2003). Essa verdade, segundo Proudhon (2019), deriva do objeto central da ciência da sociedade ou ciência econômica: a organização do trabalho. Essa ação analítica e, simultaneamente, inventiva procura identificar os desequilíbrios entre as forças que compõem a série econômica – concorrência, divisão do trabalho, propriedade, crédito – e potencializar uma nova configuração da organização do trabalho, de modo que os movimentos das forças econômicas possibilitem a emancipação do trabalho diante do capital e a emergência da equivalência como princípio que regulamente a sociabilidade. Ou seja, trata-se de uma prática – analítica e inventiva – que visa abolir as relações capitalistas e inventar sociabilidades pautadas na reciprocidade e na equivalência. Essa é a base da dialética serial. Cabe ressaltar, também, que Proudhon é enfático ao dizer que o método serial não é capaz de atingir a perfectibilidade, uma vez que as contradições são inerentes à vida. É impossível viabilizar a concretização de uma síntese. Como salienta Morel (2003), no entendimento de Proudhon o equilíbrio entre as antinomias não carece de contradições, de tal modo que novas problemáticas e as novas tentativas de solucioná-las irão surgir.

Na obra *Sistemas de Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria* (1846), como expõe Morel (2003), Proudhon aplica pela primeira vez o seu método analítico na série econômica. É a partir de uma análise sobre as relações de produção, de distribuição e de troca nos marcos do capitalismo que Proudhon identifica os seus efeitos contraditórios e,

simultaneamente, as contradições presentes nos pressupostos que justificam essas práticas (MOREL, 2003). É por conta disso que Proudhon (2003) salienta que a ciência econômica é a que mais se aproxima da realidade, pois está voltada à observação sistemática dos costumes, ou seja, da maneira de trabalhar e de trocar. Nesse sentido, apresenta uma série de considerações bastante pertinentes acerca da economia política, sobretudo no que diz respeito às análises e proposições de pensadores como Adam Smith, Malthus, David Ricardo e Jean-Baptiste Say.

Segundo Proudhon (2003), a economia política apresenta, apenas, alguns rudimentos científicos. Isso está relacionado ao fato de que, ao contrário de uma ação voltada à conjunção entre reflexão e prática social, a economia política apresenta explicações cujas justificativas são de ordem natural. Proudhon (2019) sustenta essa perspectiva ao salientar que os economistas do XIX se fundamentavam na premissa segundo a qual a miséria é um fato dado, pois havia um desequilíbrio entre o crescimento populacional e o aumento da produção. A perspectiva fundamentada na ideia segundo a qual a população cresce a partir de uma progressão geométrica e a produção a partir de uma progressão aritmética foi apresentada por Malthus, cujo pensamento teve forte incidência sobre os economistas do século XIX. Proudhon (2019), discorrendo sobre o crescimento populacional e produtivo em alguns países, como os Estados Unidos, enfatiza que, ao contrário do que afirma Malthus, o crescimento populacional tende a elevar a produtividade, de modo que a explicação segundo a qual o desequilíbrio entre população e produção é a causa da miséria não se sustenta. Na realidade, essas argumentações apenas mostram que a economia política está voltada à conservação das relações de produção capitalistas. Isso não significa dizer, contudo, que ele a despreze. Na realidade, Proudhon enfatiza que a ignorância acerca da economia política é a grande debilidade dos socialismos.

Proudhon (2003) salienta que a realidade está constituída por duas potências em luta: a propriedade ou a economia política e o socialismo. A primeira parte do entendimento segundo o qual é necessário assegurar a manutenção do estabelecido, ou seja, das relações fundamentadas no direito da propriedade privada e na representação política. A segunda enfatiza que a economia política está diretamente condicionada à jurisprudência, uma vez que a legislação moderna assume e chancela as proposições apresentadas pela economia política e, por conseguinte, as práticas capitalistas. A primeira é uma disciplina voltada à conservação das relações de produção capitalistas. Os socialismos, por sua vez, emergem como um conjunto de práticas e de análises que visam a superação da prática liberal de governo e o capitalismo. Proudhon (2003) afirma que, por mais que muitas apreciações dos socialistas a respeito da

economia política estejam corretas, essas doutrinas ignoram a economia política e, por consequência, a ciência econômica.

Os socialistas, segundo Proudhon (2003), partem de uma perspectiva utópica, pois, em vez de analisarem as relações entre os fatos objetivos, apresentam proposições idealistas, baseadas nos anseios e nos desejos. Nesse sentido, mostra que a carência de um método explica, em grande medida, o fracasso das experiências cooperativas impulsionadas por muitos socialistas, uma vez que não foram capazes de promover uma reforma da sociedade. Por mais que Proudhon defenda uma reforma em torno das relações sociais, a perfectibilidade e a construção de uma sociedade ideal e sem contradições é inviável. Ele rejeita qualquer perspectiva de caráter utópico que conceba as transformações sociais em termos totalizantes e finalísticos.

Há, nesse sentido, proximidades entre Proudhon e Foucault, uma vez que ambos rejeitavam as pretensões utópicas. Foucault (1986), ao discorrer sobre a utopia, afirma que esta se caracteriza por ser um lugar nenhum, de modo que se trata de um local que não possui vínculo com a materialidade. Não passa de um projeto ou idealização de uma sociedade aperfeiçoada, distanciando-se completamente do movimento inerente às relações. Ele, no entanto, chama atenção para os contra-sítios, espaços nos quais as demais localidades podem ser contestadas ou invertidas, denominados de heterotopias.

Foucault está falando daqueles espaços que se encontram no *meio*, como o espelho que expressa um posicionamento sem lugar real (a minha imagem no espelho) e um contra-posicionamento, uma espécie de utopia efetivamente realizada. Estão ao mesmo tempo os míticos irreal e ideal contrapostos ao real representado, contestado, invertido, lugar fora de todos os lugares, real e virtual simultâneos (PASSETTI, 2002, p. 166).

Por mais que expressem a concretização, no presente, das utopias, não há um modelo heterotópico ou uma heterotopia universal. Todas as culturas produzem suas heterotopias conforme as necessidades e as resistências diante de uma ordem societal específica. São experiências que podem assumir formas diversas. Os lugares nos quais os corpos classificados como desviantes são reunidos e organizados, como os hospitais psiquiátricos e as prisões, por exemplo, são heterotopias. Isso não significa, no entanto, que elas estejam circunscritas à produção de espaços disciplinares. Segundo Passetti (2002), os anarquistas, por mais que tenham nascidos utópicos, são inventores de heterotopias. Criam espaços outros em meio ao insuportável inerente à sociedade desigual, produzindo relações livres e abolindo as hierarquias e os castigos por meio das experimentações cotidianas. São práticas diametralmente opostas às heterotopias de desvio e de compensação – que visa a criação de um espaço perfeito e

extremamente organizado, como as sociedades puritanas levadas adiante pelos ingleses na América do Norte e as colônias jesuítas na América do Sul. Trata-se de heterotopias de crise, experimentações impulsionadas por existências que recusam e confrontam o estado de coisas vigente (PASSETTI, 2002). Podem ser compreendidas, simultaneamente, como heterotopias vinculadas ao tempo de modo fugaz e que não aspiram à eternidade, como festivais, piqueniques, saídas ao campo etc., criações comuns às experimentações libertárias.

Com base nisso, pode-se dizer que as perspectivas e as práticas defendidas por Proudhon, ao se distanciarem dos anseios utópicos e afirmarem a urgência da criação de novas relações no cotidiano, apresentam efetivações heterotópicas. As livres associações espontâneas e voluntárias, por conseguinte, são espaços voltados à demolição da autoridade dos costumes, lugares outros que potencializam a subversão das relações vigentes em meio ao cotidiano.

Também vale ressaltar que a noção de reforma utilizada por Proudhon diz respeito a uma mudança dos costumes, ou seja, uma modificação em relação às formas de trabalho, de associação e de troca, de modo a inventar uma vida prazerosa no que tange ao trabalho. Trata-se de uma perspectiva bastante distinta das proposições apresentadas pela social-democracia no final do século XIX, que concebia a ação parlamentar como um meio a ser utilizado para reformar, gradativamente, o capitalismo e alcançar o socialismo no futuro.

Ao contrário dos socialistas cooperativistas, Proudhon foi o primeiro a admitir que a superação das contradições inerentes ao capitalismo só é possível por meio da compreensão de uma ciência econômica. Para isso, seria necessário verificar as considerações pertinentes formuladas pela economia política, bem como as considerações expostas pelos socialistas, que ofereceram uma grande contribuição ao descrever os efeitos contraditórios gerados pelo capitalismo. Proudhon (2003) afirma que os socialismos expressam uma tendência voltada ao movimento; e a economia política expressa uma tendência voltada para a conservação. Os primeiros, como foi visto, expõem a miséria inerente às relações capitalistas, enfatizando de maneira muito clara que o trabalho assalariado está baseado na exploração do homem pelo homem; a segunda, por sua vez, está correta ao afirmar que os socialistas são utópicos, uma vez que estes não analisam de maneira metódica as práticas sociais. Não obstante, mesmo se debruçando sobre os costumes – a maneira pela qual a sociedade troca, produz e trabalha –, a economia política chancela o desequilíbrio no que tange à organização do trabalho, distanciando-se da justiça na igualdade.

Com base nessa constatação, podemos ver que, ao analisar as forças em luta, Proudhon aplica o método da análise em série para identificar as contribuições de ambas as forças e, assim, produzir uma nova combinação em direção ao progresso (MOREL, 2003). Contudo, pode-se observar que a abordagem metodológica utilizada por Proudhon difere de uma perspectiva determinista da história, assentada, como foi visto, em explicações deslocadas da experiência e da prática social. Ao contrário de obras anteriores, em *Da criação da ordem na humanidade ou Princípios da organização política* e em *Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria* Proudhon deixa claro que as combinações não são ideais e, portanto, podem regredir ou proporcionar uma revolução em direção à justiça – a independência do trabalho e a equivalência nas trocas, ou seja, o ato de associação. Não se trata, no entanto, de excluir as forças que integram a série econômica, como a concorrência, a divisão do trabalho, a propriedade, o crédito. Trata-se, sim, de afirmar uma prática associativa na qual haja sempre um contrapeso entre todas as forças. A concorrência, por exemplo, é fundamental para o aumento da produção e da circulação de produtos, mas nos marcos das relações capitalistas os efeitos positivos da concorrência são obstruídos pelos monopólios, que derivam da concentração da propriedade privada. A concorrência, assim, só é possível por meio da afirmação da posse, uma vez que apenas os possuidores podem concorrer. Uma outra força, como a divisão do trabalho, é parte constitutiva da organização e da especialização das indústrias, sendo que todos os setores estão ligados entre si. Não obstante, o trabalho assalariado transforma a divisão do trabalho numa divisão parcelar, na qual o operário se torna um ser embrutecido e servo de uma máquina (PROUDHON, 2019). Diante dessas anulações mútuas, é necessário afirmar novos conceitos e práticas por meio da resolução das antinomias inerentes à série econômica, de tal modo que possa emergir um equilíbrio entre todas essas forças que produzem a realidade.

O método da ciência econômica ainda é o mesmo que o método da filosofia: a organização do trabalho (...) Entre as leis que constituem esta organização nós observamos a antinomia. Todo pensamento verdadeiro, já observamos, se coloca em um tempo e em dois momentos. Como cada um destes momentos é a negação do outro e como ambos devem desaparecer apenas sob uma ideia superior, segue-se que a antinomia é a própria lei da vida e do progresso, o princípio do movimento perpétuo. Com efeito, se uma coisa, em virtude da potência de evolução que nela está, repara-se precisamente de tudo aquilo que perde, segue-se que esta coisa é indestrutível e que o movimento que a sustenta é eterno. Na economia social, é aquilo que a concorrência está sempre ocupada em fazer e o que, o monopólio ocupa-se incessantemente em desfazer; o que o trabalho produz o consumo devora; aquilo que a propriedade atribui-se, a sociedade se apossa; e daí resulta o movimento contínuo, a vida indefectível da humanidade. Se uma das duas forças antagonistas for entravada, se a atividade individual, por exemplo, sucumbir sob a autoridade social, a organização degenera-se em comunismo e termina no nada. Se, ao contrário, faltar um contrapeso à iniciativa

individual, o organismo coletivo corrompe-se e a civilização é arrastada para um regime de castas, de iniquidade e de miséria (PROUDHON, 2019, p.439).

Como salienta Langlois (2018), no entendimento de Proudhon o progresso é sempre uma combinação instável composta por tendências baseadas na moderação e na evolução, que são permanentes. É possível verificar, nesse sentido, um certo deslocamento de perspectiva no pensamento de Proudhon. Ao contrário do que salientou em sua primeira memória sobre a propriedade, obra na qual ressaltou os diferentes estágios da sociabilidade humana – simpatia, justiça e equidade – e a correlação dessas fases com os regimes políticos – comunidade e propriedade –, em obras posteriores ele confere, gradativamente, maior importância para as contradições e os embates entre as diferentes tendências. É nesse período, inclusive, que ele utiliza pela primeira vez a noção de *guerra social* para se referir às lutas entre diferentes perspectivas e anseios. Proudhon (2003) compreende que as abordagens que apresentam pretensões totalizantes, ou seja, que buscam uma solução finalística para as contradições sociais, são autoritárias. Como a sociedade se caracteriza pela diferença e pela diversidade – sendo a antítese da unidade e da identidade, que se caracterizam pela ausência das diferenças –, as contradições são permanentes. São as diferenças que produzem a vida em sociedade. As tentativas artificiais que visam a eliminação das contradições e a concretização de uma síntese final conduzem à mortificação, uma vez que estão voltadas à paralização do movimento e da criação da vida. Sendo assim, pode-se ver que, no que tange ao método, nada é absoluto.

É o pensamento secreto das religiões: o fim das coisas, dizem elas, é para o Criador, bem como para a criatura, a consumação da glória. Mas despojai o mito: sob essa glória inefável, encontrais a imobilidade, a morte, o nada (...) O ideal, o absoluto, o justo, que devemos trabalhar para realizar incessantemente, é a plenitude, a imobilidade, o não ser (...) Tal é o dogma budista, exprimindo por esse apotegma: é melhor estar sentado do que em pé, deitado ao invés de sentado, e morto em vez de deitado. Tal é também a conclusão à qual chegou um dos últimos filósofos da Alemanha; e é difícil negar que toda filosofia do absoluto, bem como toda religião, não desemboca no mesmo resultado (...) O Universo não tende ao imobilismo; seu movimento é perpétuo, porque ele próprio, o universo, é infinito. A lei do equilíbrio que nele preside não o impele à uniformidade, ao imobilismo; assegura-lhe, ao contrário, a eterna renovação pela economia de forças, que são infinitas. Que, se tal é a verdadeira constituição do Universo, é preciso admitir que tal é, também, a constituição da Humanidade. Não avançamos a uma perfeição ideal, a um estado definitivo, que dependeria de nós alcançar em determinado momento, transpondo, pela morte, o intervalo que dele nos separa (...) O PROGRESSO, portanto, permanece, portanto, a lei da nossa alma, não só apenas nesse sentido que, pelo aperfeiçoamento de nós próprios, devemos aproximar-nos incessantemente da absoluta Justiça e do ideal; mas nesse sentido de que a Humanidade, renovando-se e desenvolvendo-se sem fim, como a própria criação, o ideal de Justiça e de beleza que temos de realizar transforme-se e cresça sempre (PROUDHON, 2019b, pp. 78-81).

É possível constatar uma contradição entre a prática da análise serial e as proposições voltadas a um modelo societário. Proudhon, como foi visto, vale-se de uma abordagem

metodológica que rejeita veementemente as categorias transcendentais e o absoluto. Enfatiza que as relações entre as substâncias materiais são os objetos da ciência da sociedade, distanciando-se da ontologia de tais substâncias. Além disso, apresenta uma concepção dialética da realidade, na qual as contradições são inerentes à vida. A realidade se encontra num movimento permanente entre as antinomias, cuja relação varia conforme a correlação entre as forças que criam a realidade. No entanto, mesmo reconhecendo que a perfectibilidade é inatingível, suas proposições visam a afirmação de uma sociabilidade natural, inerente à essência dos homens. A sociedade, compreendida por Proudhon como o ato de associação, é vista por este como um ente ontológico. O equilíbrio entre as forças vinculadas à organização do trabalho busca reerguer uma sociedade que foi corrompida por uma organização de caráter artificial.

Max Stirner enfatizou bem esse aspecto essencialista do pensamento de Proudhon. Segundo ele, Proudhon, ao discorrer sobre a afirmação da posse em detrimento da propriedade privada, concebe a posse enquanto um direito da sociedade. Stirner ainda traz uma consideração pertinente ao dizer que a sociedade é sinônimo de comunidade. Ao analisar as diferentes formas societárias, como as sociedades de salão, prisionais e o Estado, Stirner aponta para o fato de que a instituição da comunidade está voltada à criação de uma rede de dependências, nas quais as leis e as normas comportamentais – como a pressão em torno do amor à família – impõem a maneira pela qual as pessoas devem se relacionar e se conduzir. A sociedade, portanto, é contrária à associação, uma vez que esta se constitui como uma ameaça para qualquer ordem societária (STIRNER, 2004).

Stirner (2004) enfatiza que noções como sociedade e humanidade nada mais são do que “grandes pessoas morais”, ideias abstratas e transcendentais às quais os indivíduos se submetem e se sacrificam, uma vez que ultrapassam a existência de cada singularidade. Em um primeiro momento, o princípio transcendente foi a “existência” de uma autoridade divina, provocando um deslocamento do terreno ao celestial, ao céu. Posteriormente, com a emergência da imagem do homem racional e da busca por uma interpretação científica da realidade, a noção de humanidade transforma-se no princípio sagrado, de modo a orientar as condutas de todos que visam contribuir para a emancipação do *homem*. São essas ideias puras, descolocadas dos corpos, que anulam a afirmação do único – indivíduo cujo pensamento está atrelado ao corpo, de modo que age conforme os seus próprios prazeres, construindo um percurso singular no que tange a sua trajetória existencial (STIRNER, 2004).

Assim, o exercício da cidadania está condicionado ao sacrifício ao Estado, à sociedade e à humanidade, pois o cidadão é o sujeito imerso no pauperismo, incapaz de afirmar a sua própria singularidade e de se elevar sobre a sociedade. A perspectiva humanista, portanto, assentada na sacralização do conceito de *Homem*, anula e inviabiliza a afirmação das potências e das singularidades, aceitando, apenas, os sujeitos comprometidos com a nação – que expressa o princípio de soberania. São assegurados os direitos humanos, os direitos dos cidadãos, as recompensas aos sujeitos de direitos e que cumprem os seus deveres (STIRNER, 2004).

As apropriações inumanas, por sua vez, são inerentes ao egoísta, singularidade capaz de apropriar-se de tudo o que lhe é necessário. Não se trata, portanto, de reivindicar direitos ao Estado vigente. A propriedade, de acordo com as declarações dos direitos do homem e do cidadão, tornou-se um direito humano essencial. O Estado, por ser considerado a expressão da vontade de todos os homens, é o responsável pela manutenção dos direitos naturais. Não obstante, ao verificar a maneira pela qual se desenvolve a chamada *livre concorrência*, que materializa a noção segundo a qual todos são livres e iguais perante a lei, pode-se verificar que um contingente bastante significativo não possui os meios necessários para concorrer, uma vez que a propriedade é garantida apenas a alguns poucos. Cabe ao Estado reconhecer o direito de propriedade, que não passa de uma concessão regulamentada por uma autoridade centralizada, assim como todos os direitos. Ao contrário da apropriação humana que está condicionada aos direitos assegurados aos homens, apropriações inumanas desconsideram o direito, pois estão voltadas à afirmação da potência do único, que se apropria das coisas conforme seus anseios e necessidades. Os *justos* praticam as ações humanas, de modo que reivindicam, respeitam e se orientam a partir das leis; o único, por sua vez, desconsidera e rejeita o terreno jurídico, pois afirma a sua existência por meio da apropriação direta, sem mediações.

As necessidades *humanas* e *gerais* podem ser satisfeitas pela sociedade; para necessidades *únicas* tens de ser tu a procurar o modo de as satisfazer. A sociedade não te pode dar um amigo nem fornecer um serviço amigável, nem mesmo um serviço individual. E, no entanto, tu necessitas a todo o momento de tais serviços e nas ocasiões mais insignificantes precisarás de alguém que te dê a mão. Por isso, não confies na sociedade, mas trata de ter com que satisfazer os teus desejos (...) Ter pão, por exemplo, é uma necessidade de todos os habitantes de uma cidade; por isso seria fácil que todos se pusessem de acordo quanto à instalação de uma padaria. Em vez disso, deixam o fornecimento desse produto de necessidade à concorrência entre os padeiros(...) Se eu não me preocupo com as *minhas coisas*, então tenho de me *contentar* com aquilo que outros se dignem dar-me. Ter pão é coisa minha, meu desejo, e no entanto entrega-se isso nas mãos dos padeiros, esperando que as suas querelas, as suas disputas, a sua emulação, nos tragam alguma vantagem com que não se podia contar do lado das corporações, que tinham o privilégio *total* e *exclusivo* da produção de pão. Cada um deveria participar na criação e na produção daquilo do que precisa, porque se trata de coisa sua, da sua propriedade, e não da dos membros das corporações ou dos mestres concessionados (STIRNER, 2004, pp.216-217).

Pode-se ver que, no entendimento de Stirner (2004), a noção de propriedade não deriva de um direito, mas sim da força de apropriação do único. Essas ações inumanas, experimentadas e impulsionadas a partir dos interesses e prazeres de cada singularidade, são consideradas nocivas à sociedade e ao interesse do soberano – povo ou monarca –, tonando-se passíveis de punição (STIRNER,2004). Pode-se ver, com base nessas considerações, que o cidadão é o sujeito portador dos direitos naturais – segurança, liberdade e propriedade – e, simultaneamente, um sujeito de deveres para com a sociedade e, por conseguinte, para com o soberano.

Canguilhem (2005), partindo de uma abordagem distinta de Stirner, apresenta considerações interessantes a respeito da sociedade, que contrastam com a premissa segundo a qual a ordem societária tem uma capacidade de autorregulamentação similar ao organismo humano. Proudhon, assim como parte bastante significativa dos pensadores que se dedicaram às ciências sociais ao longo do século XIX, importou algumas categorias das ciências naturais e biológicas, como a própria noção de organismo, que passou a ser utilizada como instrumento de análise das relações sociais. Vale ressaltar, porém, que muitos pensadores gregos relacionavam a ideia de universo com um organismo são, no qual todas as partes se encontram em mútuo acordo. No entanto, como salienta Canguilhem, o entendimento segundo o qual a ordem societária se assemelha ao organismo tende a condicionar o social ao biológico, compreendendo a sociedade como um corpo vivo. Mas, ao contrário da sociedade, a existência do organismo, em boa medida, é inerente a si próprio, pois possui sistemas de regulação e compensação que permitem um funcionamento independente. A sociedade, por sua vez, não detém uma organicidade própria. Tampouco pode ser considerada um ser, pois não está constituída por mecanismos de compensação que caracterizam o organismo, mas sim por uma coletividade de seres vivos. A organização social, ao contrário da organicidade inerente aos corpos, exige norma, regra e instituições que, por meio de agenciamentos, conservem a sua existência. O organismo, assim, é um fim em si mesmo; a sociedade, por sua vez, é apenas um meio, uma máquina.

Certamente, uma sociedade tem alguma semelhança com o orgânico, já que ela é uma coletividade de vivos. Não podemos, para falar com propriedade, decompor uma sociedade, mas, se a analisarmos, o que é bem diferente, descobrimos que uma sociedade é uma coletividade de vivos; essa coletividade, porém, não é nem um indivíduo nem uma espécie. Ela não é um indivíduo porque não é um organismo provido de sua finalidade e de sua totalidade obtida mediante um sistema especializado de aparelhos de regulação. Ela não é uma espécie porque é, como diz Bergson, fechada. As sociedades humanas não são espécie humana. Bergson mostra que a espécie humana está em busca de sua sociabilidade específica. Portanto, não sendo nem um indivíduo nem uma espécie, a sociedade, ser de um gênero ambíguo, é máquina tanto quanto vida, e, não estando seu fim nela própria, ela representa simplesmente um meio, ela é uma ferramenta. Por conseguinte, não sendo um

organismo, a sociedade supõe e mesmo apela para regulações. Não há sociedade sem regulação, não há sociedade sem regra, mas não há, na sociedade, auto-regulação. Nela, a regulação é sempre acrescentada, se assim posso dizer, e sempre precária (CANGUILHEM, 2005, p. 85).

Levando em consideração as análises de Stirner e de Canguilhem, bem como a experimentação de uma perspectiva metodológica libertária e ingovernável como a análise serial – que não cabe em grandes estruturas teóricas e em categorias transcendentais –, pode-se afirmar que *associação* e *sociedade* se constituem como pares antinômicos, sendo que a primeira se insere na série *liberdade* e a segunda na série *autoridade*. A associação é uma força inventiva, cuja irrupção confronta as diferentes formas de heterogestão – propriedade e comunidade; a sociedade, por sua vez, é uma máquina voltada para a conservação, assegurando direitos e, simultaneamente, exigindo a obediência dos súditos ao soberano. Pode-se dizer que a afirmação, no presente, de práticas libertárias deriva da prevalência da associação sobre a sociedade, e isso não significa dizer que as configurações de novos equilíbrios sejam fixas e estáticas. As séries, constituídas por forças contraditórias e complementares, estão num movimento permanente. Em sua época, Proudhon está confrontado por Stirner e as fronteiras entre propriedade (associação) - posse (associação-sociedade); posteriormente, no século XX pela análise de sociedade desde Canguilhem e da recusa à essência desde Foucault.

novos percursos do *homem terror*

Ao analisar os *novos percursos do “homem terror”*, enfatizo que as análises de Proudhon sobre os acontecimentos da Revolução de 1848 remetem à sua breve experiência como parlamentar. Com base em obras como *A Solução do Problema Social*, situam-se suas análises a respeito da crença de muitos no exercício da *soberania popular*, bem como as premissas presentes no Banco do Povo, apresentado por ele em 1849 diante dos projetos governamentais voltados à tutela do trabalho, que provinham da Comissão de Luxemburgo. A noção de *terror* será utilizada para se referir não apenas a Proudhon, mas projetada aos anarquistas que impulsionaram a *propaganda pela ação* no final do século XIX, compreendendo-as como combates dirigidos à demolição dos pilares da ordem, independentemente do regime de soberania. As semelhanças entre Proudhon e os insurgentes que não hesitavam em colocar bombas em locais frequentados por burgueses e instalações estatais não residem, evidentemente, na forma de ação, mas sim na repulsa à ordem estatal e capitalista.

Na Europa, o ano de 1848 foi marcado pela eclosão de múltiplas revoltas em diferentes localidades do continente, inclusive no território controlado pelo Estado francês. O acontecimento conhecido como Revolução de Fevereiro, que desmantelou a Monarquia de julho, inaugurada em 1830 e encabeçada por Luís Felipe Orléans, levou à proclamação da Segunda República (MERRIMAN, 2015). O governo provisório, sediado no Hôtel de Ville, foi, rapidamente, ocupado por personalidades de diferentes posições do espectro político. Havia republicanos “moderados”, jacobinos, socialistas, comunistas, orleanistas, bonapartistas. Uma das primeiras medidas da Assembleia Nacional foi a adoção de um decreto que “garantia” o direito ao trabalho. Em meio às divergências e às disputas no interior do aparelho governamental, organizou-se as Oficinas Nacionais, de modo que o Estado assumiu a função de empregar, temporariamente, parte dos trabalhadores que se encontravam desempregados. Além disso, foi organizada uma comissão cuja finalidade era elaborar e implementar uma série de medidas voltadas aos chamados “direitos dos trabalhadores”, que ficou conhecida como Comissão de Luxemburgo, presidida pelo socialista Louis Blanc (PROUDHON, 1925). Havia, portanto, uma grande expectativa em torno da constituição que seria redigida pela assembleia.

Proudhon esteve, desde o início, atento aos desdobramentos da nova revolução. Salientava que a revolução não foi impulsionada pelos legalistas que compunham a chamada oposição à Monarquia de julho, mas sim pelo *povo*, ou seja, “todo mundo em geral, e ninguém em particular” (PROUDHON, 2015, p. 34). Ele constata que as ações populares tiveram como alvo a constituição vigente, que havia sido elaborada após a Revolução de 1830, cuja jurisprudência havia assumido, integralmente, os interesses da burguesia. Não havia, contudo, uma perspectiva clara, uma ideia definida acerca dos rumos da revolução. No fundo, segundo ele, tratava-se de uma tentativa voltada à retomada da obra inacabada da República jacobina. O princípio segundo o qual a soberania reside na imagem do rei foi substituído pela representatividade da soberania das maiorias (PROUDHON, 2015).

Se cabe à maioria fazer a lei, ainda é preciso dizer que é à maioria da maioria, e assim por diante até que tenhamos retornado ao governo pessoal; que, assim, o governo pertence à classe média, eleita pela maioria das assembleias primárias; que a classe média, por sua vez, deve respeito a sua própria maioria, à maioria dos eleitores; que a maioria dos eleitores deve obedecer à maioria dos deputados, a maioria dos deputados deve submeter-se ao ministério, o qual é obrigado a fazer a vontade do rei, que, em virtude da maioria, reina e governa. Jamais, com a teoria representativa, sairemos desse cálculo (PROUDHON, 2015, p. 47).

É nesse momento que Proudhon elabora considerações a respeito do sufrágio universal. Salienta que a representação política, entendida por muitos como a expressão da soberania popular, não passa de uma mecânica baseada na mentira, assim como os demais sistemas

políticos. No *Antigo Regime*, salienta Proudhon, o povo era governado por uma autoridade divina e por uma aristocracia classificada como *natural*. Nas democracias, por sua vez, a *aristocracia natural* é substituída por uma aristocracia eletiva. A chamada vontade da soberania popular, portanto, é a expressão das vontades da maioria dos parlamentares que compõem essa nova classe de aristocratas. Trata-se de um regime demagógico e artificial, uma vez que a chamada soberania popular deriva das vontades dos novos soberanos.

Teremos uma aristocracia de nossa escolha, creio, no lugar de uma aristocracia de natureza. Todavia, aristocracia por aristocracia, prefiro, com o sr. Guizot, aquela da fatalidade àquela outra do bom prazer: fatalidade não me engaja (...) De bom ou mau grado, a preponderância no governo pertence, então, aos homens que têm a preponderância do talento e da fortuna; e, desde o primeiro passo, torna-se evidente que a reforma social jamais sairá da reforma política; que é a reforma política, ao contrário, que deve emanar da reforma social. A ilusão da democracia provém do fato, a exemplo da monarquia constitucional, de pretender organizar o Governo por via representativa. Nem a Revolução de julho, nem aquela de fevereiro foram suficientes para esclarecê-la. O que ela quer é sempre a desigualdade das fortunas, sempre a delegação do soberano, sempre o governo das notabilidades. Em vez de dizer, como o sr. Thiers: *o Rei reina e não governa*; a democracia diz: *o Povo reina e não governa*, o que é negar a Revolução (PROUDHON, 2015, pp.83-84).

Proudhon ainda salienta que o arcabouço teórico formulado pelos defensores do exercício da soberania popular, que enfatizam que todos os cidadãos devem participar da formulação de leis, das discussões relativas ao orçamento, aos tratados de guerra e a quaisquer decisões tomadas pelo governo, não passa de uma idealização, não encontrando lastros na materialidade. Os eleitores se alienam, submetendo-se a um novo soberano e consentindo com a formação de um poder assentado na autoridade. São os novos aristocratas, como os parlamentares e os ministros, que deliberam. Os eleitores, por sua vez, discutem os temas, mas não são capazes de deliberar e definir os rumos vinculados aos seus interesses, uma vez que não passam de súditos (PROUDHON, 2015). Vale ressaltar, contudo, que Proudhon não aspira a restauração das democracias antigas, nas quais os cidadãos deliberavam em praça pública, como na ágora. Tampouco nutre apreço pelo funcionamento de cidades como Atenas e Esparta, cujos regimes estavam assentados nas vontades da maioria dos privilegiados, uma vez que ambas dependiam do trabalho escravo.

A Revolução de Fevereiro, de acordo com Proudhon, tomava o rumo da representação e, por conseguinte, da tirania das maiorias. Após a irrupção das revoltas impulsionadas pelas classes populares, os democratas se colocaram como os *representantes* da revolução, com a anuência de certos postulantes a insurgentes. Organizou-se uma assembleia, cuja função era convocar eleições para a elaboração de uma nova constituição. Os socialistas que assumiram postos na assembleia, como Louis Blanc, salientavam, inicialmente, que a heterogeneidade do

governo provisório correspondia às diferenças do país, sendo que o Estado tem como função assegurar a conciliação entre as diferentes forças que compõem a nação. Além disso, como salienta Proudhon, os socialistas do governo pretendiam solucionar o problema social por meio da reforma política, distanciando-se completamente da reforma social (PROUDHON, 1925). Proudhon rejeitava veementemente a tentativa de solucionar o *problema social* por meio da política. Esta está baseada na centralização das funções econômicas e sociais por parte de uma autoridade soberana, de modo a subordinar os departamentos, as comunas e as províncias ao Estado centralizado. A tentativa de organizar o trabalho por meio do aparelho governamental, portanto, conduz a medidas baseadas na benevolência, de modo a oferecer “migalhas” às classes populares por meio de iniciativas como a criação das Oficinas Nacionais, caixa de aposentadoria e outras formas de seguridade social, inviabilizando, assim, a independência do trabalho (PROUDHON, 2015).

Proudhon salienta que parte expressiva dos que estiveram presentes nas revoltas de fevereiro de 1848 foi capturada pela benevolência do *Estado servidor*, acreditando que as políticas de seguridade social poderiam garantir o bem-estar das classes operárias. Os rumos do governo provisório, contudo, produziram descontentamentos significativos, sobretudo após a dissolução das Oficinas Nacionais, no dia 21 de junho do mesmo ano. Com o anúncio da medida, insurretos ergueram barricadas em diferentes departamentos da cidade de Paris, travando duros enfrentamentos contra as forças de segurança do Estado francês. Era uma cidade cuja paisagem ainda não estava marcada pelas extensas avenidas e por amplos bulevares, que viriam a ser construídos a partir da década de 1850, momento no qual George Haussmann foi encarregado, por Napoleão III, de realizar uma reforma urbana na cidade. Em muitos momentos, como na Revolução de 1830, em fevereiro de 1848, nas jornadas de junho do mesmo ano e após o golpe encabeçado por Bonaparte, os bairros populares foram palco de insurgências. Devido a isso, a reforma urbana tinha, entre outros objetivos, a finalidade de conter a eclosão de revoltas (MERRIMAN, 2015).

A revolta foi duramente reprimida pelas forças de segurança do Estado, lideradas pelo general Louis-Eugène Cavaignac. A Assembleia Nacional implementou o chamado estado de sítio e Cavaignac se tornou presidente do poder executivo, de modo a suspender as publicações dos periódicos socialistas que estavam em circulação (PROUDHON, 1925). Proudhon, que, no início de junho, havia sido eleito nas eleições complementares da Assembleia Nacional,

recebendo 77.000 votos, publicou, no jornal o *Représentant du Peuple*⁸, um artigo em defesa dos insurretos (PROUDHON, 2001). Além disso, redigiu, no periódico, artigos nos quais abordava suas concepções econômicas. Num texto publicado no dia 13 de julho, por exemplo, Proudhon não apenas defendeu a redução do valor dos aluguéis, como também uma moratória. Esse texto gerou uma forte reação por parte dos membros da Assembleia Nacional, que passaram a lhe chamar de “predicador da espoliação e da guerra civil” (PROUDHON, 1925, p.140). Proudhon retomou esses temas numa sessão da Assembleia Nacional, no final do mês de junho. A partir desse momento, passou a ser chamado de *homem-terror*. Foi alvo de caricaturas, de insultos, de piadas e de desprezo por parte de seus detratores.

Ao discorrer sobre a história moderna, pode-se afirmar que a prática do terror emerge enquanto um terrorismo de Estado em meio à República Jacobina. Segundo Degenszajn (2006), *o terror*, naquele contexto, esteve dirigido às forças da reação, ou seja, aos aristocratas e aos exércitos invasores. Esteve assentado na ativação de um discurso de segurança marcado por uma positividade da utilização do terror, uma vez que tinha como objetivo eliminar as forças que davam suporte ao chamado *Antigo Regime* e garantir a manutenção da revolução e seus valores. O terrorismo foi empregado por grupos que assumiram o controle do aparelho estatal e buscavam consolidar o novo Estado que emergia em meio ao processo revolucionário, operando a partir dos seguintes movimentos: de um lado, estava voltado à contenção da radicalização da revolução a partir da ação das classes populares; de outro lado, procurava garantir a segurança interna e eliminar as forças que almejavam e atuavam para a restauração do regime de soberania anterior.

As garantias para a conservação das forças que fizeram a Revolução propiciaram a construção de um discurso de segurança que explicitou a relação de força entre Estado e sociedade e situou o espaço onde o terrorismo se exerce. O *estado de exceção* foi formalizado pela primeira vez após a Revolução Francesa, em 1811, como *estado de sítio*, e consiste em um mecanismo jurídico-político do Estado moderno de suspensão da constituição e da ordem jurídica em situações em que a segurança do Estado e a ordem interna estão ameaçadas. Essa medida, que se instaura como um procedimento excepcional e temporário, é uma construção própria do Estado democrático moderno que, uma vez instituída, tende a se tornar uma prática permanente (DEGENSZAJN, 2006, pp.37-38).

A noção de *estado de exceção*, portanto, não passa de um pleonasma, uma vez que as medidas classificadas como de *exceção* são constitutivas dos governos, democráticos ou não. Diante disso, constata-se, ao longo dos séculos XIX e XX, a emergência de práticas assentadas

⁸ Jornal fundado por Pierre-Joseph Proudhon em 1847. Em agosto do ano seguinte, após a publicação do artigo contra o massacre de junho, o periódico foi suspenso por Cavaignac. Foi substituído, em agosto de 1848, pelo jornal *Le Peuple* (PASSETTI; RESENDE, 1986).

no terror que, ao contrário do terror de Estado colocado em movimento pelos jacobinos, não provinham do aparelho governamental, mas sim de associações e grupos organizados que estavam fora das instituições estatais. Alguns desses agrupamentos visavam, por meio de ações violentas, a destruição do estado de coisas vigente e a instauração de uma nova soberania ou não. Alguns anarquistas, por sua vez, impulsionavam ações diretas contra espaços frequentados pelos superiores e instalações estatais enquanto uma prática voltada à destruição de quaisquer regimes de soberania. Essas ações tiveram uma grande incidência na Europa nas últimas duas décadas do século XIX. A *propaganda pela ação* – denominação usada pelos anarquistas para se referir a essas ações – foi utilizada pela primeira vez pela Federação Italiana da Internacional, em 1876, momento no qual os insurgentes compreenderam a inviabilidade do caráter imediato da Revolução Social, de modo a afirmar a urgência de experimentações de ataques violentos diante dos pilares da ordem vigente (DEGENSZAJN, 2006).

Os libertários que praticaram a *propaganda pela ação* não perturbaram apenas os burgueses e os chefes de Estado de turno, mas também os partidos socialistas e as organizações sindicais, grupos estes acomodados em meio à paralisia burocrática inerente à rotina desses agrupamentos. Segundo Acácio Augusto, em nota introdutória de *Émile Henry, o benjamim da anarquia*, os ataques, para os libertários, são práticas que afirmam a capacidade de resistência diante do Estado, dos tribunais e do contrato imposto a todos (MAITRON, 2005).

Por mais que nunca tenha demonstrado apreço por iniciativas como essas – além do fato de que essas ações tenham sido impulsionadas quase duas décadas após a morte de Proudhon – ,a noção de *homem terror*, empregada por seus inimigos e partidários da ordem de forma pejorativa, pode ser vista com bons olhos pelos libertários, uma vez ele produziu uma obra voltada à dilaceração do exercício da autoridade centralizada e da ordem vigente, ou, nas palavras dele, *uma obra em demolição*. Além disso, mostrou-se uma existência indomesticável no âmbito dos socialismos, colocando-se como inimigo de quaisquer tendências sedentas por soluções e caminhos autoritários. Foi um inimigo do estado de coisas, um *homem terror* diante das tentativas de instauração e manutenção da ordem, seja ela socialista, democrática ou monárquica.

Proudhon seguiu como parlamentar até o início de 1849, momento no qual Napoleão III já era Presidente da República. Foi condenado devido aos ataques dirigidos a Bonaparte por meio de artigos publicados no periódico *Le Peuple*, de modo que precisou fugir para Bruxelas. Ao voltar para a França devido à celebração de seu casamento, Proudhon foi detido pelas forças

de segurança e encarcerado, aproximadamente, por dois anos. Foi solto em 1852, um ano após o fim da Segunda República e o início do Segundo Império, desmantelado apenas em 1870 (RESENDE; PASSETTI, 1986). O golpe de outubro de 1851 levou a uma nova revolta, que se alastrou por diferentes bairros das classes populares. Cerca de 125 mil revoltosos se insurgiram contra o novo império, sobretudo ao sul do país. Como nas jornadas de junho de 1848, a rebelião foi duramente reprimida e, aproximadamente, 27 mil pessoas foram conduzidas às cortes marciais, de modo que muitas foram detidas nas prisões do território ou deportadas para a Argélia e Caiena (MERRIMAN, 2015).

Antes de fugir do país, contudo, Proudhon impulsionou uma ação importante para a compreensão de suas concepções econômicas: o Banco do Povo. A iniciativa, que contou com a adesão de 27.000 associações operárias, tinha como finalidade potencializar a mutualidade por meio da distribuição de crédito gratuito (RESENDE; PASSETTI, 1986). Este, segundo Proudhon, é a força econômica mais relevante para o desenvolvimento da indústria. Nos marcos do *feudalismo industrial*, porém, o crédito exige mais do que oferece. A usura e o crédito são inseparáveis. Ao conceder o empréstimo com base na premissa segundo a qual é necessário fortalecer o comércio e a indústria, os detentores da maior parte dos meios de troca aceitáveis multiplicam o capital a partir das taxas de juros. Trata-se de uma prática voltada à multiplicação do capital por meio do lucro, na qual as somas acumuladas são objeto de empréstimos contínuos. Desse modo, o chamado mobiliário público passa a estar completamente hipotecado pelos proprietários dos bancos, que se apropriam das posses sociais por meio da usura (PROUDHON, 2019).

O banqueiro emite os seus títulos de confiança, sua moeda de papel a qual, apesar de pequenos acidentes de ligeiros erros de conta, não tarda a voltar aos seus cofres, assim como o numerário, e sempre com acréscimo na demanda. A nota bancária, assistida pela hipoteca, não mais basta? Cria-se os títulos de renda; põe-se em circulação aquilo que resta dos capitais; inventa-se novas combinações de amortizações; diminui-se os custos dos empréstimos e as despesas dos contratos, alongam-se os prazos... Mas como definitivamente é impossível que o capital seja emprestado por nada; como não pode ocorrer que ele volte tal como foi emprestado; como por fim o juro sobre o capital, por menor que seja, a partir do momento em que deva reproduzir indefinitivamente o próprio capital com lucro, sempre ultrapassa o excedente que o trabalho deixa para produtor, é necessário que em uma nação o trabalho se *aliene* por assim dizer, continuamente em benefício do capital e que continuamente também a bancarrota e a miséria restabeleçam o equilíbrio (PROUDHON, 2019c, p. 197).

Trata-se, portanto, de uma forma de organização assentada na bancarrota e no roubo por meio, entre outras coisas, dos juros. Proudhon denomina esse regime de *bancocracia*. Diante disso, apresenta o projeto do Banco do Povo, de modo a afirmar a liberdade em detrimento da subordinação aos proprietários de bancos, indústrias, terras. Vale ressaltar que, ao discorrer

sobre a liberdade, ele enfatiza que não se trata de compreender a liberdade enquanto sinônimo de isolamento. As proposições de Proudhon não apresentam nenhuma similaridade com a premissa segundo a qual a liberdade do indivíduo está limitada aos “direitos” dos demais. Trata-se, sim, de uma liberdade em meio à mutualidade, uma vez que “o homem mais livre é o indivíduo que tem mais relações com seus semelhantes” (PROUDHON, 1925, p. 191). Essas sociabilidades fundamentadas nas livres trocas de produtos, conhecimentos e perspectivas são práticas que potencializam a liberdade. Proudhon ainda salienta que a emergência de um meio como a moeda fortalece essas relações livres, pois facilita o intercâmbio de produtos entre os trabalhadores. Nos marcos do capitalismo, contudo, devido ao desequilíbrio entre as forças que compõem a série econômica, o crédito só é possível por meio das taxas de interesse (PROUDHON, 1925). Nesse sentido, um banco da sociedade, apartado do Estado e dos proprietários, tem como objetivo fomentar a emergência de associações livres, proporcionando aos produtores recursos para que possam ser possuidores, maximizando a produção e a circulação de bens por meio de acordos comerciais assentados na reciprocidade.

Ao rejeitar as proposições governamentais, Proudhon visa a invenção de novas relações comerciais em meio ao *feudalismo industrial*, associações estas que emergem no seio da sociedade vigente, mas que, simultaneamente, aspiram a sua demolição. Por mais que o projeto não tenha sido colocado em movimento, pode-se ver que foi uma tentativa de afirmar novas práticas a partir da série econômica, rejeitando a direção do aparelho governamental. Cabe ressaltar, também, que esse foi um momento importante na trajetória de Proudhon, uma vez que a vivência no parlamento e as experiências em meio às discussões de gabinete apenas reiteraram seu repúdio em relação ao governo. Em breve passagem de *Confissões de um Revolucionário*, obra redigida durante o período em que esteve preso e publicada postumamente, Proudhon salienta que nunca havia visto tantas pessoas tão distantes da realidade na qual as classes populares estavam imersas. Quaisquer tentativas de afirmar a justiça – associações em meio à reciprocidade – por meio do aparelho governamental não passa de uma utopia, uma vez que a autoridade é parte constitutiva do governo em todas as suas dimensões.

Após a breve experiência como parlamentar e a implementação do Segundo Império, Proudhon realiza uma análise minuciosa acerca das revoluções políticas, apresentando suas considerações a respeito das revoluções modernas, sobretudo a francesa. Sua leitura acerca da causa revolucionária se distancia das considerações e análises feitas por muitos socialistas e anarquistas ao longo do século XIX e parte do século XX. Ao discorrer sobre os efeitos arbitrários das revoluções, Proudhon revê e expõe de forma mais detalhada algumas das

perspectivas que defendia desde a segunda metade da década de 1840, afastando-se de qualquer teleologia no que tange às transformações dos costumes. As revoltas de 1848, o convívio com os “novos aristocratas” no parlamento e os rumos da revolução despertaram-lhe mais inquietações. A partir desse momento, questões relacionadas à revolução e à capacidade de ação das classes operárias, que já estavam presentes em sua obra, tonaram-se alvo de maior atenção.

A década de 1840, na Europa, foi marcada por sucessivos problemas relativos à falta de colheitas nos campos e, simultaneamente, ao desemprego nos principais centros urbanos. Foi também um momento no qual segmentos republicanos, classificados como moderados ou radicais, colocaram em movimento campanhas com o objetivo de ampliar os chamados direitos políticos, como direito ao voto, flexibilizações no que tange à liberdade de imprensa etc. Na França, por exemplo, essas iniciativas começaram no início da década, de modo que foram ganhando força nos anos seguintes. O regime encabeçado por Luís Filipe de Orleães, desse modo, vinha se enfraquecendo perante parte expressiva da sociedade francesa (MERRIMAN, 2010).

No dia 22 de fevereiro de 1848, revoltas eclodiram na cidade de Paris. Uma multidão saiu às ruas contra o regime instaurado pela Monarquia de Julho, em 1830. Os dias 22, 23 e 24 de fevereiro alteraram os rumos da sociedade francesa, uma vez que as insurgências provocaram o fim da monarquia constitucional encabeçada por Luís Filipe de Orleães, possibilitando a instauração da Segunda República Francesa. Essa revolução, como diz Proudhon (2015), não foi feita pela “oposição oficial” ao regime do momento, pelos periódicos considerados radicais ou pelos socialistas, que desconfiavam das revoltas populares e pediam calma e prudência aos operários.

O povo, todo mundo e, ao mesmo tempo, ninguém especificamente, ultrapassou as fronteiras da legalidade vigente. Leis como a da guarda nacional, direito de reunião – que estava regulado por inúmeras restrições – e outras foram violadas. Mas, como assinalou Proudhon (2015) ao discorrer sobre os acontecimentos de 1848, as transformações estão, inevitavelmente, acompanhadas de ações voltadas à demolição da jurisprudência, da legalidade. Foi isso o que os revoltosos fizeram, mais uma vez.

É aqui que devemos estudar a lógica do Povo, superior à lógica dos filósofos, e que só ela pode guiar-nos nas obscuridades do futuro e reformar nossos corações e nossas inteligências. Se, nessas memoráveis jornadas, o Povo houvesse se comportado como todo homem apaixonado pela legalidade, ele teria agido nesse sentido e não teria havido revolução. Pois, não tomemos dizê-lo, tudo o que se fez pelo Povo, foi feito em violação à lei (PROUDHON, 2015, p. 35).

A “oposição oficial”, constituída por republicanos e socialistas, buscava mobilizar a população contra o regime de Luis Filipe. No entanto, tratava-se apenas de ganhar apoios e força para alcançar *o aparelho governamental*. Proudhon (2015) ressalta, no entanto, que para os revoltosos os alvos não eram apenas o monarca e os ministérios, mas a Constituição de 1830, que havia sido obra da classe burguesa. Há, curiosamente, uma pequena proximidade entre a leitura de Proudhon e as lembranças de Alexis de Tocqueville a respeito desse quesito. Tocqueville (2011) fala que entre 1789 e 1830 houve um embate entre o Antigo Regime, acompanhado de suas tradições, costumes e crenças, e uma França moderna, dirigida, principalmente, pelas classes mercantis, pela burguesia. Esse embate, para ele, havia sido finalizado com a Revolução de 1830, momento no qual Luis Felipe assume o trono com o apoio das classes médias.

As leituras de Proudhon e de Tocqueville acerca das classes que haviam dirigido os processos políticos apresentam algumas similaridades, porém com perspectivas diametralmente opostas, inconciliáveis. O primeiro visava a demolição da Constituição de 1830 e a afirmação de revoluções permanentes voltadas ao organismo econômico em detrimento da política. O segundo, por sua vez, acreditava numa “liberdade moderada” pelos costumes e pelas leis. Dizia que acontecimentos revolucionários sucessivos anulam essa “liberdade moderada”, gerando desdobramentos negativos para os valores e costumes atrelados à ordem.

Para Tocqueville (2011), as revoltas de 1848 foram a primeira revolução popular na França. Segundo ele, em 1789, por mais que as classes populares tenham impulsionado a revolução, foram os homens “letrados” e de classe média, seja os girondinos ou jacobinos, que assumiram o Estado. No caso de fevereiro de 1848, por sua vez, as classes populares passaram a assumir funções que até então jamais haviam assumido.

Durante a jornada, não avistei em Paris um único dos antigos agentes da força pública, um soldado, um gendarme, um agente da polícia; a própria guarda nacional tinha desaparecido. Somente o povo portava armas, guardava os lugares públicos, vigiava, comandava; punia (...) os verdadeiros e únicos vencidos do dia eram os burgueses (TOCQUEVILLE, 2011, pp. 99-101).

Na perspectiva de Tocqueville, a herança temível da revolução de fevereiro é a perspectiva socialistas. Ele diz, no decorrer da revolução, que as ideias socialistas foram ganhando, gradativamente, maior incidência. Eram diversas, suscitavam discussões, discórdias, embates, mas, segundo ele, atentavam contra o fundamento da ordem social e, por conseguinte, da “liberdade moderada”: a propriedade.

Proudhon e Mikhail Bakunin, ao contrário, viram com bons olhos as revoltas que se estendiam para as diferentes regiões da Europa. O primeiro, inicialmente, entendia que os acontecimentos de 1848 poderiam realizar o que não havia sido feito na Revolução Francesa, possibilitando a eclosão de uma revolução dirigida ao organismo econômico. O segundo, por sua vez, participou ativamente de algumas insurgências. Bakunin se encontrava, em fevereiro, na capital francesa. Ao tomar conhecimento das notícias acerca das insurreições em Berlim e nas terras controladas pelos Habsburgos, dirigiu-se a Praga, onde ocorreu o Congresso Geral dos Eslavos. Naquele momento, Bakunin não apresentava, ainda, a perspectiva anarquista. Como Marx, Max Stirner e outros, foi um jovem hegeliano de esquerda. Em contato com os jovens inspirados pela obra de Hegel, na Alemanha, ele assumiu uma perspectiva revolucionária. Mais tarde, nos anos em que esteve na França, Bakunin se aproximou de Proudhon, cujas considerações incidiram fortemente em suas premissas posteriores. Sua ambição, em meio aos acontecimentos de 1848, era a concretização de uma revolução eslava voltada à demolição dos Impérios Russo e Austríaco, assim como o Reino da Prússia (JOURDAIN, 2014).

Nesse período, Bakunin e Proudhon estiveram em percursos distintos e, simultaneamente, similares. O primeiro esteve presente nos combates que ocorreram nas ruas de Praga no mês de junho, assim como lutou em meio às barricadas em Dresden no mês de maio do ano seguinte, cidade na qual foi preso e, posteriormente, deportado para a Rússia, onde ficou encarcerado na fortaleza de Königstein. Proudhon, ao contrário, não combateu nas barricadas da capital francesa, preferindo um outro caminho que, depois, abandonou com vigor: o parlamento.

Para Proudhon, contudo, o fato de a revolução adquirir contornos socialistas não era suficiente. Enquanto Tocqueville aspirava a conservação de costumes e valores que assegurassem a “liberdade moderada”, centrando-se numa concepção negativa acerca da liberdade, ele lutou contra a autoridade dos costumes. Uma revolução socialista dirigida ao Estado apenas seria capaz de realizar reformas, porém não demolir e inventar costumes, uma vez que o *aparelho governamental* e a propriedade continuam sendo as metas. Substituiu-se o patrão e as premissas da aristocracia eletiva, assegurando a manutenção do exercício da vontade soberana.

Proudhon, ao discorrer sobre os rumos das revoltas de 1848, ressalta que, desde a implementação do Governo provisório e da Segunda República, instaurou-se uma nova

soberania, cujo autoritarismo contava com o consentimento de muitos operários. Uma das primeiras medidas adotadas pelo novo governo foi a eliminação da pena de morte aos condenados por “delitos políticos”. Ao mesmo tempo, milícias constituídas por operários foram criadas, sobretudo na capital francesa. Execuções de pessoas classificadas como “ladrões” ou “criminosos”, por exemplo, faziam parte da rotina dessas milícias “populares” (PROUDHON, 2015).

Uma das principais medidas adotadas pelo Governo provisório foi a criação das Oficinas Nacionais, que respondiam ao decreto que tornava o trabalho um direito. As oficinas tinham como objetivo empregar as pessoas que estavam sem empregos. Empregou-se, aproximadamente, 100 mil pessoas. Além disso, criou-se a Comissão de Luxemburgo, presidida por Louis Blanc. Buscava-se organizar um *Estado servidor* capaz de ordenar as relações de trabalho (PROUDHON, 1925). Essa perspectiva visava subordinar as indústrias, as associações, o comércio, a instrução pública e as demais atividades ao Estado. Visava-se, por conseguinte, a substituição do proprietário.

Como não poderia ser diferente, convocou-se, de um lado, pessoas vinculadas às classes populares para as forças de segurança – as milícias populares –, de modo a conter a emergência de novas insurgências. E, de outro lado, adotou-se políticas públicas dirigidas aos trabalhadores insatisfeitos com o estado de coisas vigente e que poderiam insuflar futuras insurreições. Assegurou-se a manutenção de uma governamentalidade ilimitada no interior das fronteiras nacionais.

Em abril foram realizadas as primeiras eleições para a Assembleia Constituinte. Enquanto os socialistas assumiram apenas 100 cadeiras – 900 assentos estavam em disputa –, os conservadores conquistaram a maior parte dos votos, principalmente da população que vivia no interior, insatisfeita com o aumento de impostos e com a redução dos valores de determinadas mercadorias nas cidades, como o pão. Essa, contudo, não foi a única notícia negativa para os socialistas, que contavam com quadros no governo, como Ledru-Rollin, o ministro do interior. Parte expressiva dos proprietários e dos demais superiores estava insatisfeita com os rumos do país, uma vez que a economia não atendia às suas expectativas. Havia, também, ojeriza por parte dos setores mais abastados em relação a medidas como as Oficinas Nacionais, que foram rapidamente suspensas pela Assembleia recém-eleita (MERRIMAN, 2010).

Proudhon (1925) recorda que, no dia 21 de junho, a Comissão Executiva da Assembleia chega ao entendimento de que as Oficinas Nacionais foram necessárias por um breve período devido à situação na qual muitas pessoas estavam submissas. Contudo, segundo os funcionários da ordem do momento, elas dificultavam o desenvolvimento da indústria, do comércio, da economia. Por mais que tenha recusado as premissas que orientavam as Oficinas Nacionais e a Comissão de Luxemburgo, Proudhon, naquele momento, sabia que a eliminação das oficinas atendia aos interesses dos segmentos burgueses do país.

A suspensão das Oficinas Nacionais provocou, mais uma vez, revoltas nas ruas. Revoltosos ocuparam as vias da capital francesa contra os rumos do Governo Provisório. A reação dos partidários da ordem, no entanto, foi imediata. Lideradas por Louis-Eugène Cavaignac, as forças de segurança executaram centenas de insurretos. Essa foi uma consequência lógica da instauração de uma nova soberania no mês de fevereiro, que, gradativamente, foi acentuando as vigilâncias e as violências contra quaisquer segmentos que se insurgissem contra da República. Em 15 dias, de acordo com Proudhon (1925), o Governo provisório destruiu a revolução de 1848. Foi, por fim, mais um exemplo dos desdobramentos das revoluções políticas.

Para Nettlau (2008), a instauração da Segunda República foi apenas o primeiro passo para a emergência do tirano. O sufrágio universal foi um artifício necessário para a contenção das forças da revolução. Foi por meio do direito ao voto que as forças da reação ingressaram no parlamento, facilitando as ambições de Luís Bonaparte. As democracias, portanto, não anulam a presença do tirano. Mas, sim, possibilitam a sua ascensão ao governo, como sucedeu mais de uma vez no século posterior.

Foi pelo sufrágio universal, com efeito, que foi eleita uma assembleia reduzida que elegeu, por sua vez, Luís Napoleão, confirmou-o, em seguida, em 1852, e depois concedeu-lhe uma vez mais sua confiança na primavera de 1870 (pelos plebiscitos). Que a maioria imponha por seu voto um mau deputado, um presidente traidor ou uma lei de sua iniciativa que se revelará reacionário, significa o mesmo (NETTLAU, 2008, p. 107).

As revoluções não foram derrotadas. Houve, sim, a prevalência das *forças da reação* sobre *as forças da revolução*. Nos anos posteriores, silenciosamente, múltiplas associações emergiram nas cidades francesas, movimentando-se permanentemente, por fora do Estado. As práticas e perspectivas mutualistas viriam a atravessar o cotidiano das classes populares francesas até 1871, momento no qual a França se encontrará em chamas novamente.

antipolítica e revolução

As considerações de Proudhon acerca da Revolução Francesa são apresentadas expondo os distanciamentos entre sua perspectiva e o modelo revolucionário defendido por muitos militantes socialistas do período, desde blanquistas até os adeptos das teses de Karl Marx e de Engels. Proudhon não hesita em enfatizar que as revoluções políticas estão voltadas à constituição de um novo regime de soberania, uma vez que restauram outras formas de governo fundamentadas na vontade do soberano de turno. Por conseguinte, este momento do trabalho também se debruça sobre a afirmação da revolução permanente em detrimento das “soluções” políticas, enfatizando o caráter antipolítico das suas conceituações. Trata-se de análises baseadas, entre outras obras, em *A Ideia Geral da Revolução no Século XIX* (1851), no qual Proudhon discorre sobre os desdobramentos da Revolução de 1789 e, sobretudo, realiza uma leitura libertária acerca das *forças da revolução* por meio da análise em série. Em vez de pensar as transformações a partir de um grande acontecimento que envolva a sociedade em sua totalidade, Proudhon apresenta uma análise de caráter agonístico sobre as forças da revolução e da reação, compreendendo que a história nada mais é do que um percurso construído conforme a correlação e disparidades entre as forças que compõem a realidade. *Justiça e Decadência*, portanto, atravessam-se permanentemente, provocando análises singulares a respeito das transformações dos costumes e que seguem pertinentes nos dias de hoje.

Ao longo do período no qual esteve preso – entre 1849 e 1852 –, após ser condenado pelo Tribunal de Assize, Proudhon continuou redigindo artigos contra o governo de Luis Napoleão Bonaparte por meio do periódico *La voix du peuple*, publicado até o ano de 1850. Manteve contato com amigos, uma vez que saía da prisão ao longo do dia e recebia pessoas próximas em visitas agendadas. Foi nesse período que Proudhon conheceu sua futura companheira, Euphrasie Piegarn, que trabalhava na prisão na qual o anarquista ficou quase quatro anos de detenção. Casaram-se logo em seguida (GAILLARD, 2004).

Em novembro de 1850, nasceu Catherine, primeira filha de Proudhon. A experiência em meio à vida familiar foi um grande impacto em sua trajetória, conservando profunda afeição à família e vivenciando uma concepção extremamente convencional a respeito desta. A função da paternidade era vista com bons olhos por Proudhon, embora considerasse que esta deveria estar circunscrita ao âmbito doméstico, mantendo-se distante das relações no interior das associações. Em 1852, dois anos após o nascimento de Catherine, nasce Marcelle, sua segunda filha. Em 1853 e 1856, por sua vez, Stephanie e Charlotte – que morreu aos seis meses –, suas duas filhas caçulas, nasceram (GAILLARD, 2004).

É também nesse período de sua vida que Proudhon redigiu obras como *Confissões de um Revolucionário* (1849) e *Ideia Geral da Revolução no Século XIX* (1851). Em ambos os livros, debruçou-se sobre o problema da revolução, procurando analisar os embates entre as forças da *revolução* e da *reação* desde o final do século XVIII – a partir da eclosão da Revolução Francesa – até a proclamação do Segundo Império. Com base em suas considerações a respeito dos desdobramentos da Revolução Francesa e dos acontecimentos que marcaram as revoltas de 1848, ele apresenta uma perspectiva singular no que tange aos movimentos inerentes à revolução, escapando das perspectivas e práticas levadas adiante pelos revolucionários franceses até então.

Estamos agora, diante das análises de Proudhon acerca das revoluções políticas e das revoluções permanentes, ressaltando que *as forças da revolução* inventam outros modos de vida por meio de revoltas antipolíticas e cotidianas, num percurso que não tem fim.

revoluções permanentes

Antes de mais nada, vale ressaltar que a incidência das suas análises acerca da Revolução Francesa não esteve circunscrita aos socialistas do período, de modo que condicionou figuras conservadoras como Jules Michelet, redator de 21 volumes da *História da Revolução Francesa*. Michelet, em seus primeiros escritos, enfatizava que os socialismos não faziam parte da tradição revolucionária do final do século XVIII, uma vez que se contrapunham aos ideais fundamentais defendidos pela revolução: pátria, família e propriedade. Os socialistas se contrapunham aos interesses dos camponeses, que compreendiam a abolição feudal e a implementação do direito de propriedade como uma libertação, de modo a defender ardorosamente a propriedade enquanto tudo aquilo que provém do trabalho realizado. Essas concepções, no entanto, sofreram algumas alterações a partir do momento no qual Jules Michelet inicia uma troca de correspondências com Proudhon, em 1851, que se encontrava na prisão de Conciergerie (ARAMINI, 2015).

Michelet, até aquele momento, salientava que até mesmo figuras como Marat, por exemplo, defendiam a existência da propriedade, por mais que dentro de determinados limites. Proudhon, ao longo de correspondências, enfatizou que Michelet não havia compreendido sua concepção acerca da propriedade e, portanto, apresentava uma apreciação distorcida acerca dos socialismos. As tendências socialistas, ao contrário do que muitos salientavam, eram diversas,

repletas de considerações distintas a respeito do problema da propriedade. Proudhon é enfático ao afirmar a Michelet que nunca defendeu a abolição da propriedade de forma absoluta, mas sim um contrapeso por meio de equilíbrios entre as forças econômicas (ARAMINI, 2015). Não há, por conseguinte, uma dicotomia arbitrária entre propriedade pública e privada, uma vez que não se trata de assegurar a manutenção de uma ou outra modalidade. Proudhon defende combinações entre forças dispersas e diferentes, potencializando a configuração de uma outra maneira de conceber e experimentar as relações entre indivíduo, meios de trabalho e frutos do trabalho realizado. Deixa claro que jamais recusou a existência da propriedade/posse enquanto apropriação do trabalho realizado por cada um, mostrando que suas considerações, ao contrário do que afirmava Michelet, estavam em consonância com múltiplas práticas de trabalho colocadas em movimento por muitos camponeses. Não havia, nesse sentido, uma depreciação por parte de Proudhon em relação aos camponeses, o que era algo comum na época.

De acordo com Aramini (2015), há um deslocamento de perspectiva por parte de Michelet após a troca de cartas com Proudhon e a leitura da obra *A Ideia Geral da Revolução no Século XIX*. Michelet passa a defender que a Revolução Francesa produziu duas tendências distintas: os “republicanos clássicos”, herdeiros da tradição jacobina e, também, girondina; e os “republicanos românticos”, que provêm das tendências socialistas do período revolucionário, sobretudo dos *sans-culottes*. Pode-se ver, por conseguinte, que, independentemente dos termos empregados, Michelet assumiu uma consideração fundamental de Proudhon acerca das tendências socialistas na revolução. Segundo Guérin (1979), o estudo acerca das experimentações inventadas pelos *sans-culottes* provocou inquietações em Proudhon, de modo que suas conceituações a respeito das práticas federativas derivam, sobretudo, das iniciativas impulsionadas pelos que estavam fora do governo revolucionário. Isso é relevante pelo fato de que Proudhon, ao mencionar os vínculos entre o socialismo e o acontecimento revolucionário, refere-se às forças criativas, aos *sans-culotte*.

Por mais que tenha rejeitado as perspectivas dos jacobinos e assumido considerações de Proudhon, Michelet não nutria apreço por essas práticas federalistas impulsionadas pelos *sans-culottes* na Revolução Francesa. Ele, ao contrário, foi um entusiasta da noção de federação reivindicada nas Festas da Federação, organizadas pela Guarda Nacional, grupo armado constituído por soldados de diferentes departamentos e províncias da França. Na primeira celebração que homenageava a queda da Bastilha, realizada no dia 14 de julho de 1790, comemorou-se a unidade da nação, de modo que todas as forças das diferentes localidades do território deveriam agir em conjunto e em defesa da pátria. Essas celebrações eram vistas por

Michelet como atos religiosos por meio dos quais as discórdias seriam dissolvidas diante da nova unidade do país (NAVET, 2015). Ele foi um defensor da França enquanto uma unidade indivisível, contrastando, diametralmente, com a perspectiva federalista de Proudhon, que lutou ao longo de toda a sua vida pela afirmação de práticas livremente associadas em meio às diferenças. Os distanciamentos de Proudhon em relação às propostas dos revolucionários franceses e às análises de escritores como Michelet acerca da revolução derivam das pretensões unitárias dessas diferentes tendências.

No que tange ao entendimento acerca da revolução e da democracia, Proudhon (2019) parte da premissa segundo a qual *revolução* e *reação* são pares antinômicos, uma vez que a manifestação da segunda está condicionada à emergência da primeira. A revolução não deriva exatamente do estado de coisas vigente, mas sim das tendências. As forças da revolução emergem por meio da experimentação e da maneira pela qual as pessoas se relacionam, trabalham, trocam e consomem, de modo a compreender as tendências de uma sociedade fundamentada no desequilíbrio entre as forças que criam a realidade – propriedade, crédito, concorrência, força coletiva, divisão do trabalho – e afirmar uma nova perspectiva a ser traçada.

Mostrarei que assim como o instinto da reação é inerente a qualquer instituição social, a revolução é, igualmente, irresistível; que todo partido político, independentemente qual seja, pode se converter conforme as circunstâncias em revolucionários e reacionários; que estes dois extremos reação e revolução, correlativos um ao outro e engendrando-se mutuamente, são, nos conflitos, essenciais à humanidade (PROUDHON, S.d, p. 12,).

As revoluções têm por motivo nem tanto o mal-estar que ressurte, em dado momento, a sociedade, mas a continuidade desse mal-estar, a qual tende a fazer desaparecer e neutralizar o bem. De sorte que o processo que instrui uma revolução, o julgamento que mais tarde ele executa, dirige-se menos aos fatos do que às *tendências*: como se a sociedade, inquietando-se pouco pelos princípios, dirigisse-se sobretudo por *fins*. Em geral, o bem e o mal, o prazer e a dor, estão indissolivelmente mesclados no destino humano. Todavia, através das contínuas oscilações, o bem parece sobrepor-se ao mal, e, tudo somado, a nosso juízo, há um progresso pronunciado para o melhor. A razão das massas é constituída segundo esse dado. Nem otimista, nem pessimista, o povo não admite o absoluto em parte alguma. Como ele crê que resta sempre, após cada reforma, um abuso a destruir, um vício a combater, limita-se a buscar o melhor, o menos ruim, e trabalha para sua própria santificação pelo trabalho, pelo estudo, pelos costumes. Sua regra de conduta é, portanto, TENDÊNCIA AO BEM-ESTAR E À VIRTUDE; revolta-se apenas quando há para ele *Tendência à miséria e à corrupção* (PROUDHON, 2019, pp. 12-13 Destaque do autor).

A revolução é um movimento permanente condicionado às tendências e às necessidades que emergem diante do contexto no qual as forças estão inseridas. Não se trata, portanto, de compreendê-la como algo circunscrito aos grandes acontecimentos, como a queda da Bastilha, a Revolução de 1830, as revoltas de junho de 1848 e as insurreições posteriores, como as revoluções que emergiram ao longo do século XX. Por mais que apresente uma abordagem com

aspectos essencialistas em relação à *força revolucionária*, salientando que esta deriva de um desenvolvimento natural no que tange à capacidade de observação e de raciocínio dos seres humanos, Proudhon afirma uma perspectiva que se distancia dos dogmatismos e das pretensões totalizantes, uma vez que não ignora a diversidade inerente à realidade social. Salienta que a ação revolucionária está constituída por um conjunto de forças que, independentemente da correlação entre *revolução* e *reação* num determinado momento histórico, afirma-se de forma permanente em direção ao que Proudhon denominou *Justiça*.

Proudhon (2004) não concebe a *Justiça* enquanto uma ideia pura e transcendente. Trata-se de uma prática que deriva da capacidade de reflexão dos seres humanos, do entendimento segundo o qual a dignidade de cada um está condicionada à dignidade dos semelhantes. A *Justiça* afirma-se por meio da experimentação e da reciprocidade mútua, potencializando uma sociabilidade fundamentada em relações equivalentes e se distanciando de modos de vida pautados na devoção e na resignação a um superior, seja uma autoridade divina ou um governante.

O entendimento de Proudhon acerca dessa questão difere das concepções formuladas a respeito da *Justiça* enquanto parte constitutiva do Estado. A jurisprudência, ao contrário da *Justiça*, foi imposta à sociedade por meio da força, de modo que o seu cumprimento está condicionado ao terror. Trata-se de uma “distribuição mais ou menos calculada da arbitrariedade” (PROUDHON, 2019, p. 81). Proudhon salienta ainda que, ao longo da Idade Média, por exemplo, a jurisprudência era propriedade da autoridade senhorial, uma vez que esta fazia a “justiça” pessoalmente. Transforma-se numa propriedade do príncipe devido ao fato de que as leis estavam condicionadas à sua vontade soberana. Com a eclosão da revolução, por sua vez, a “justiça” torna-se, oficialmente, função do Estado-nação, uma vez que sua aplicação passa a estar voltada à defesa da pátria, do povo e dos “direitos essenciais” de cada indivíduo.

Segundo Proudhon, há duas maneiras diferentes de compreender a noção de força: a imposição do direito do mais forte, implementando a distribuição calculada da violência, como ocorre no regime da propriedade; e a força enquanto potência, de modo a compreender a ciência – para a liberdade –, as paixões e as substâncias que compõem o pano material como forças criadoras capazes de afirmar a *Justiça*, cuja máxima expressão é a invenção da livre associação. Trata-se, portanto, de “uma energia criadora, portadora de valores” (GROS, 2017, p. 167).

Ao contrário de reformadores como Beccaria, que se opôs veementemente à pena de morte, Proudhon afirma que a questão não é eliminar ou reformar aspectos da justiça criminal,

como fizeram os revolucionários de 1848. O aspecto fundamental é o seguinte: recusar não apenas o direito da sociedade de matar, de encarcerar e de absolver, mas, sobretudo, o direito de julgar. O julgamento da sociedade não passa de uma tirania por parte dos superiores contra as classes populares, uma vez que, por meio da força, aplicam suas vontades a partir da jurisprudência.

Que esses mesmos indivíduos sejam trancafiados, sob pretexto de penitência, em estabelecimentos de força, estigmatizados, acorrentados, torturados em seus corpos e suas almas, guilhotinados ou, o que é pior, posicionados para a expiração de suas penas sob a vigilância de uma polícia cujas inevitáveis revelações perseguem-nos no fundo de seu refúgio; mais uma vez nego, de maneira mais absoluta, que nada, nem na sociedade, nem na consciência, nem na razão, autoriza semelhante tirania. O que faz o Código não é justiça, é vingança a mais iníqua e atroz, último vestígio do antigo ódio das classes patrícias contra as classes servis (PROUDHON, 2019, pp. 83-84).

De acordo com Oliveira (2006), o medo ao castigo é o elemento que fundamenta a educação, cuja finalidade é a produção de vidas obedientes, resignadas. William Godwin já chamava atenção para os efeitos gerados pela *prevenção geral*, cujo desdobramento é a proliferação de pessoas temerosas e covardes. Proudhon (2019c), por sua vez, produz, em pleno século XIX, uma análise demolidora do direito penal moderno. Segundo ele, a punição e as penas sequer são capazes de concretizar o que o direito penal supostamente promete, a *reabilitação* do infrator. O castigo, em todas as suas dimensões, inclusive político-jurídica, degrada os corpos, a vida. Trata-se de uma consideração voltada à afirmação de uma atitude abolicionista penal, prática experimentada por anarquistas e, também, outras existências corajosas (OLIVEIRA, 2006).

A *Justiça*, para Proudhon, é outra coisa. Expressa-se por meio da associação entre unidades que possuem faculdades, habilidades e ofícios diferentes, potencializando novas experimentações por meio do equilíbrio entre as forças que criam a realidade. Essa perspectiva é constitutiva da maneira pela qual Proudhon compreende o movimento da história, uma vez que rejeita quaisquer análises voltadas ao fatalismo e a interpretações progressistas no que tange à suposta marcha da história. O conceito de progresso em sua obra diz respeito ao entendimento segundo o qual as ideias fixas são arbitrárias, de modo que inviabilizam a afirmação de novos e singulares percursos por parte dos indivíduos livres. As tendências assentadas num pessimismo e otimismo antropológico apresentam noções rígidas e homogêneas da realidade, enfatizando que os movimentos que criam a realidade das coisas percorrem um trajeto linear, em direção a um final determinado a priori, seja para o “bem” ou para o “mal” (JOURDAIN, 2015).

Essa perspectiva contrasta diametralmente com as noções elaboradas pelo marxismo. Houve, no entanto, muitos pesquisadores que buscaram enfatizar proximidades entre os anarquismos e o marxismo. Guérin (1979), por exemplo, salientou que o anarquismo e o marxismo são duas vertentes no interior de uma mesma concepção socialista, cuja finalidade é superar o capitalismo e o Estado, por mais que os segundos defendam um período de transição por meio da implementação da ditadura do proletariado. Além disso, no seu entendimento, anarquistas são “irmãos inimigos”, de modo que os embates travados entre essas diferentes perspectivas não passam de falsas oposições. Essas considerações, no entanto, visam uma tentativa de oxigenação pós stalinista do próprio marxismo por meio de uma aproximação com determinadas premissas anarquistas. Os distanciamentos apontados por Guérin (2019) partem da premissa segundo a qual a grande diferença entre marxistas e anarquistas reside na velocidade de dissolução do Estado, compreendendo que a “briga de irmãos” poderia ser solucionada a partir de uma confluência entre as análises e práticas dos dois campos. Uma aliança seria fundamental para a construção de uma sociedade futura. Foi a partir dessa abordagem que se fortaleceu o “marxismo heterodoxo”, mais uma tentativa de atualizar o marxismo por meio da apropriação de certas premissas libertárias, antes e depois de Gorbachov. Ele enfatiza, ainda, que os embates entre libertários e comunistas derivam da experiência revolucionária russa, uma vez que foram os bolcheviques que edificaram um Estado autoritário voltado à destruição dos antigos companheiros de revolução. Essa afirmação, contudo, não desconsidera combates anteriores, como os confrontos entre Proudhon e Marx e as tensões no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores, cujo desdobramento foi a centralização do Conselho Geral nas mãos dos partidários comunistas com a expulsão dos socialistas libertários, que logo em seguida criariam a Internacional de Saint-Imier.

Distanciando-se dos comentários expostos por Daniel Guérin, considero que as perspectivas defendidas por Proudhon inconciliáveis com as teses de Karl Marx; os distanciamentos vão muito além de uma mera velocidade de dissolução do Estado. Marx enxergava a revolução como uma consequência inerente ao desenvolvimento progressivo das forças produtivas. Ao partirem da premissa segundo a qual a história está fundamentada na luta de classes, Marx e Engels (2005) salientam que as formações econômicas ocorrem a partir da guerra travada entre classes antagonicas – opressores e oprimidos – e, por conseguinte, nas ruínas de um determinado modo de produção por meio de sua superação devido ao desenvolvimento das forças produtivas. Trata-se de uma evolução baseada nos embates entre as novas forças produtivas e as relações de produção vigentes. Ambos enfatizam que, devido

às revoluções perpetradas pela burguesia, como a criação do mercado mundial por meio da grande indústria, o desenvolvimento nas comunicações, o impulso das navegações, a criação dos grandes centros urbanos e, finalmente, a conformação de uma nova classe social, cabe ao proletariado levar adiante os rumos da revolução emancipatória. Isso se deve ao fato de que, diferentemente do campesinato, por exemplo, vinculado a relações de trabalho anteriores à emergência da grande indústria moderna, o operariado está imerso na engenharia dessa formação econômica, transformando-se num apêndice da máquina e, por consequência, numa classe subjugada ao capital, capaz de revolução.

Benjamin Tucker, anarquista estadunidense fortemente inspirado em Proudhon e editor da publicação libertária *Liberty*, afirmava que o socialismo de Estado ou autoritário e o anarquismo são diametralmente opostos, de modo a não haver conciliação possível. As únicas proximidades derivam da premissa segundo a qual o valor recebido pelo produtor deve estar em consonância com os frutos do trabalho realizado, uma vez que fontes de receita como juros, rendas de imóveis e lucro constituem a tríade da usura. As disparidades vêm à tona diante dos enfrentamentos aos monopólios, pois os socialistas autoritários permanecem em consonância com o princípio da autoridade, enquanto os libertários estão alinhados à liberdade. Marx, diante da autoridade exercida pelos monopólios privados, busca sua substituição pelo monopólio do Estado, que se torna, inevitavelmente, em banqueiro, comerciante, transportista, policial etc. Tudo à autoridade estatal, nada às livres associações voluntárias (TUCKER, s.d).

Marx compreende o capital como um bem social, ou seja, como algo que pertence à sociedade. O Estado, assim, surge como a nova religião a ser seguida, organizando os interesses com base nos seus próprios parâmetros. Esse é o princípio vinculado a essa perspectiva do socialismo. Se, nos marcos das sociedades modernas, o capital pertence aos proprietários, com a emergência do socialismo autoritário o capital passa a pertencer à coletividade, ou seja, ao Estado (TUCKER, s.d).

Os libertários, ao contrário, recusam a constituição de quaisquer monopólios, como os das tarifas, dinheiro, terra e patentes. Diante da centralização da autoridade, Proudhon defende que os interesses sejam geridos pelas pessoas livremente associadas. Ao contrário de Marx, salienta que o capital não é propriamente um bem da sociedade, mas sim parte constitutiva do produto do trabalho realizado, de modo que capital e produto são quase sinônimos. Se o fruto do trabalho realizado por um determinado produtor se constitui como seu produto, este mesmo bem se torna, simultaneamente, um capital para o comprador. Devido a isso, Proudhon afirma

que a proliferação da concorrência entre os possuidores, trabalhadores que possuem os meios e os frutos do trabalho realizado, é fundamental para a demolição dos monopólios e, por conseguinte, da propriedade capitalista e estatal (TUCKER, s.d).

Marx e Engels concebem também a existência de um sujeito revolucionário essencial. Assim como o proletariado, nos marcos da sociedade industrial, é a classe essencialmente revolucionária, a burguesia também exerceu esse papel diante do modo de produção feudal. Por isso é compreensível que os comunistas classifiquem como conservadores e reacionários os camponeses e artesãos, pois como os ofícios em que esses setores se dedicavam antecederam a existência da grande indústria, os embates travados por ambas as classes contra a burguesia visavam a manutenção de interesses próprios, distanciando-se da “emancipação” da humanidade. Proudhon, ao contrário, rejeita essa perspectiva, uma vez que a premissa segundo a qual a história está assentada na luta de classes é colocada em xeque.

A dicotomia entre operariado e burguesia nada mais é do que um desdobramento dos desequilíbrios entre as forças econômicas, ou seja, os meios de ação que potencializam o trabalho. Além disso, por mais que coloque ênfase na esfera laboral, compreendendo que o trabalho é a expressão da dialética entre ideia e ação, a revolução não está circunscrita à economia. Trata-se, sobretudo, de um movimento perpétuo voltado à destruição da autoridade nos costumes em meio às diferentes existências, irrompendo nas distintas esferas da vida, como na literatura, nas ciências, na economia. Não há uma fé inabalável na essência de uma identidade fixa, seja esta o proletariado, a burguesia, a classe de intelectuais etc. A revolução não acontece devido à essência de cada um, mas sim a partir de um ato entre corpos associados dirigido ao desmantelamento do exercício centralizado da autoridade, independentemente das condições prévias (JOURDAIN, 2018).

A revolução é um movimento contínuo que, em determinados momentos, acelera e, em outros, desacelera. Irrompe nos diferentes âmbitos conforme as tendências do momento. Devido a isso, Proudhon considerava que a invenção de livres associações entre os trabalhadores era, no que tange às transformações dos modos de vida, mais potente que muitas das lutas travadas pelos operários por meio de suas organizações, como as demandas voltadas ao aumento de salários, à destruição de máquinas, às greves etc. Entendia, por meio das criações impulsionadas pelas forças livremente associadas, que era possível afirmar outras maneiras de viver, de trabalhar e de trocar. A abdicação dos serviços “oferecidos” pelos proprietários e a proliferação das relações laborais a partir das próprias associações de trabalhadores era

defendida por Proudhon como um meio para demolir, gradativamente, o capitalismo e as instituições que o acompanham. Segundo Dabin (2012), muitas vezes associaram as proposições de Proudhon a iniciativas vinculadas à chamada economia social, cujas ações não visam demolir o capitalismo. Nesse sentido, quaisquer aproximações entre as perspectivas mutualistas e as cooperativas integradas ao chamado mercado são infundadas, uma vez que, enquanto as primeiras se constituem como práticas antiestatais e anticapitalistas, as segundas são parte constitutiva do capitalismo contemporâneo e da sociedade civil organizada.

Não há, também, a superstição segundo a qual a história caminha em direção ao socialismo – e, posteriormente, ao comunismo – a partir da contradição entre forças produtivas e relações de produção. A noção de *progresso* utilizada por Proudhon pode ser compreendida como um movimento dirigido à *decadência* ou à *Justiça*. A *decadência* diz respeito à manutenção dos costumes inerentes à autoridade e à prevalência da reação sobre as forças que constituem a revolução (JOURDAIN, 2018). A potência das considerações de Proudhon residem no fato de que, ao contrário das utopias ou do pessimismo antropológico – que produzem pacificações em nome de um futuro ideal–, as forças livres podem, no presente, potencializar a *força revolucionária* e, por conseguinte, afirmar a *Justiça*.

Ainda no que diz respeito à revolução, Marx, diferentemente de Proudhon, a concebe como uma ação dirigida ao Estado, ao *aparelho governamental*. O mais importante, para ele, não são as “conquistas” imediatas dos trabalhadores – como a redução da jornada de trabalho, os aumentos salariais etc.–, mas sim a progressiva organização do proletariado. A organização em torno do partido foi a grande aspiração de Marx, cuja finalidade era a apropriação dos instrumentos de produção após a conquista do Estado pelo partido da vanguarda. O proletariado deveria se organizar enquanto classe e, assim, formar um partido político “independente” dirigido pelos “verdadeiros” representantes do interesse do proletariado em seu conjunto: os comunistas. A ação do partido deveria estar voltada à tomada do poder político, de modo a conduzir a *ditadura do proletariado* em direção ao comunismo. Para Marx e Engels, portanto, a liberdade dos produtores livremente associados só seria possível por meio do fortalecimento do Estado e da centralização econômica. As indústrias, os meios de transporte, as comunicações e os grandes instrumentos de produção passariam a ser gerenciados pelo novo proprietário, o Estado, ou seja, a nova classe dominante destinada a “representar” o interesse comum do operariado. Ambos resumiram suas pretensões nos *10 mandamentos do Manifesto Comunista*.

Os comunistas constituem a fração mais resoluta dos partidos operários de cada país, a fração que impulsiona as demais; teoricamente têm sobre o resto do proletariado a

vantagem de uma compreensão nítida das condições do curso e dos fins gerais do movimento proletário (...) A primeira fase da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia. O proletariado utilizará sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para aumentar o mais rapidamente possível o total das forças produtivas (...) Nos países mais adiantados, contudo, quase todas as seguintes medidas poderão ser postas em prática: 1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para despesas do Estado. 2. Imposto fortemente progressivo. 3. Abolição do direito de herança. 4. Confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes. 5. Centralização do crédito nas mãos do Estado por meio de um banco nacional com capital do Estado e com o monopólio exclusivo. 6. Centralização de todos os meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado. 7. Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, arroteamento das terras incultas e melhoramento das terras cultiváveis, segundo um plano geral. 8. Unificação dos trabalhos agrícola e industrial, organização de exércitos industriais, particularmente para a agricultura. 9. Unificação dos trabalhos agrícola e industrial; abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país. 10. Educação pública e gratuita a todas as crianças; abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal como é praticado hoje. Combinação de educação com a produção material etc. (MARX; ENGELS, 2005, pp. 51-58).

Marx retoma a herança da Revolução Francesa, cuja premissa esteve voltada à instauração de um novo regime de soberania, substituindo o exercício da autoridade do *povo* pelo *proletariado*. Não há, nas considerações de Marx e de Engels, uma subversão do exercício centralizado da autoridade, mas sim a sua manutenção. Proudhon, ao contrário, ao realizar a leitura do processo revolucionário francês, enfrenta as premissas que orientaram os revolucionários desde a eclosão da Revolução Francesa. Há, com isso, um aspecto que aproxima os grupos socialistas, republicanos e monarquistas: o *temor* em demolir o princípio da autoridade, uma vez que este fundamenta a existência do *aparelho governamental*, defendido veementemente pelas diferentes tendências políticas, à esquerda ou à direita da assembleia.

Ao se referir ao fato de que as revoluções estão condicionadas a tendências, Proudhon (2019, p. 15) salienta que elas têm como objetivo destruir e, simultaneamente, construir, de modo que “toda negação na sociedade implica uma afirmação subsequente e contraditória”. Com base nessas considerações, afirma que a Revolução de 1789, com muitas limitações e de modo parcial, realizou o primeiro movimento. Foi, de fato, capaz de abolir a propriedade feudal. Contudo, em vez de se dirigir ao organismo econômico e à reorganização das forças que criam a realidade, dirigiu-se ao Estado, à política. Esta se caracteriza por ser uma força voltada à moderação e à pacificação das forças complementares e contrárias que constituem a realidade. Trata-se de uma tutela permanente por meio de tribunais, prisões, jurisprudência, polícia, leis etc., levando em consideração a instauração de um novo regime de soberania – inicialmente uma Monarquia constitucional e, posteriormente, a República – e a resposta das forças da

reação, incluindo forças militares de outros Estados da Europa, os legistas e “as gentes de espada” consolidaram o novo regime de soberania.

Para exprimir duas palavras todo o meu pensamento, por pouco edificante que ele pareça, os revolucionários falharam na sua própria missão desde a tomada da Bastilha, assim como falharam no dia seguinte a fevereiro, e pelas mesmas causas: a ausência de noções econômicas, o preconceito governamental, a desconfiança que eles nutriam em relação ao proletariado. Em 93, as necessidades da resistência à invasão exigindo uma enorme concentração de forças, o desvio foi consumado. O princípio da centralização, amplamente aplicado pelo Comitê de Salvação Pública, foi tomado como dogma entre os jacobinos, que o transmitiram ao Império e aos governos que se seguiram (PROUDHON, 2019, p. 17).

Proudhon não ignora o fato de que as forças que impulsionam as revoluções podem, em seguida, transformarem-se em forças da reação. Com base na análise voltada às unidades contrárias e complementares, é possível uma leitura libertária dos processos revolucionários. Ao recusar as considerações baseadas nas identidades e nas condições essenciais e prévias de cada um, não há uma dicotomia fixa entre o *revolucionário* e o *reacionário*. Os revolucionários franceses, sobretudo os jacobinos, não hesitaram em afirmar a recusa da propriedade feudal e, por conseguinte, do Antigo Regime em sua integralidade. A negação, contudo, não foi acompanhada de uma afirmação subsequente, mas sim de uma modificação ou redimensionamento do mesmo princípio. As forças da revolução se movimentaram, inicialmente, em direção à negação dos costumes vigentes no antigo regime de soberania. Em seguida, em vez de subverterem a existência do *aparelho governamental*, instituíram um novo regime e, ao assumirem o movimento da reação, agiram de modo a assegurar a manutenção das instituições vinculadas ao novo Estado revolucionário, assim como quaisquer forças de reação o fariam. Pode-se ver, desse modo, que *revolução* e *reação* não devem ser compreendidas em termos de identidades fixas, mas sim como pares antinômicos que, em muitos momentos, atravessam-se.

O princípio a ser combatido e demolido pelas forças da revolução é a política – a centralização administrativa, o regime baseado na segurança da propriedade, o *aparelho governamental*. As autoridades e seus costumes, contudo, emergem em meio às relações domésticas. Proudhon (2017) compartilha a premissa segundo a qual as práticas fundamentais dos governos emergem em meio à família, sobretudo a partir do exercício da autoridade paterna. Os socialistas, ao salientarem que a família é a base e o fundamento do Estado, terminam, inevitavelmente, defendendo a ditadura, na qual o soberano expressa a função do pai e os súditos, por sua vez, a função dos filhos, cujos comportamentos estão voltados à obediência. Essa perspectiva parte do entendimento segundo o qual a ordem só é possível por meio do

governo, uma vez que apenas a força da espada é capaz “ordenar” e pacificar os conflitos e os embates entre os seres humanos.

Na leitura de Proudhon (2017), as sociedades humanas percorreram trajetórias assentadas em costumes inerentes à via governamental, de modo que o governo assume formas diversas conforme o momento histórico e a correlação de forças, como Monarquia, Monarquia Constitucional, República etc. Por mais que, em distintas circunstâncias, os regimes de soberania tenham sido alvo de críticas, ponderações e ataques, muitos dos quais enfatizavam o caráter autoritário da prática governamental, esta muitas vezes foi classificada como um “mal necessário”. Não se tratava de demolir o aparelho governamental, mas sim conter os “abusos” perpetrados por um determinado regime de soberania. Prevalencia a superstição segundo a qual as instituições que compõem o Estado “protegem” a todos, de modo a perpetuar o clamor pela segurança dos bens, da família, da ordem. As revoluções, devido a isso, “resultaram num ato de fé e de submissão ao poder; eis por que todas as revoluções só serviram para reconstituir a tirania” (PROUDHON, 2017, p. 39). Em muitos momentos, as forças da revolução, capazes de recusar, num primeiro instante, a maneira pela qual se exerce o governo, redimensionam o exercício da autoridade e asseguram a perpetuação do princípio. Figuras que ao longo da histórica foram classificadas como revolucionárias – seja por suas ações ou pensamentos –, como Robespierre, Rousseau, Marat e outros, são vistas por Proudhon como forças que assumiram o movimento da *reação*.

Proudhon não hesitou em demolir as considerações de Jean-Jacques Rousseau, cuja perspectiva teve uma forte incidência sobre as ações desencadeadas pelos jacobinos. A busca pela constituição de um governo assentado na participação constante dos contratantes norteou a obra de Rousseau, sobretudo *O Contrato Social*. Segundo Proudhon, assim como os liberais, Rousseau se esforçou veementemente em deslocar a origem do exercício da autoridade para o *povo*, cujo “protagonismo” estaria assentado num exercício permanente de sua vontade soberana. Proudhon recusou quaisquer iniciativas e perspectivas voltadas ao fortalecimento das instituições representativas e tampouco aderiu às premissas dirigidas às *legislações diretas*, ao *governo direto*, ao *governo simplificado* etc. São categorias cuja materialidade reside numa minoria governante, assim como a ideia segundo a qual a soberania popular se exerce por meio do sufrágio universal e na ação dos “representantes”. Como salienta Proudhon, a defesa da *vontade geral* não passa de “uma aliança ofensiva e defensiva daqueles que possuem contra aqueles que não possuem” (PROUDHON, 2017, p. 53).

Em verdade, cidadão de Genebra, falais de ouro. Mas antes de falar-me do soberano e do príncipe, dos gendarmes e do juiz, falai-me um pouco do que eu trato. O quê? Fazei-me assinar um contrato em virtude do qual posso ser processado por mil contravenções pela polícia urbana, rural, fluvial, florestal etc.; ver-me conduzido aos tribunais, julgado, condenado por delito, escroqueria, furto, bancarrota, devastação desobediência às leis do Estado, ofensa à moral pública, vagabundagem (...) só vejo penas! (PROUDHON, 2017, p. 51).

Rousseau (2010), ao discorrer sobre o contrato social, sustenta que o pacto emerge a partir da alienação de cada um para todos, ou seja, para a comunidade. O contrato tem como objetivo criar uma “associação” que produza uma força comum capaz de garantir a segurança das pessoas e dos bens: a propriedade continua um direito sagrado. Além disso, ele compreende essa força comum como um corpo político e social que se caracteriza da seguinte maneira: como ser passivo, chama-se Estado; enquanto ente ativo, soberano; e, no que tange à sua imagem em relação aos semelhantes, passa a se chamar potência. Os chamados contratantes, por sua vez, são concebidos da seguinte forma: enquanto seres participativos, chamam-se cidadãos; e, enquanto corpos governados, são conhecidos como súditos.

A soberania é entendida como o exercício da vontade geral, princípio que norteia a existência do corpo político e social, ou seja, o Estado. Por afirmar que a conformação da sociedade se deve às oposições de interesses, Rousseau (2010) enfatiza que o acordo entre os interesses possibilita a emergência de uma vontade uniforme e indivisível, uma vez que os particulares são parte do corpo político e social, de tal modo que o Estado abarca a totalidade dos corpos e dos interesses. A existência de “sociedades parciais” em meio à cidade é concebida como uma ameaça aos interesses da vontade geral e, por conseguinte, da sociedade como um todo. Por pensar em termos dicotômicos, enfatizando que há um conflito entre a vontade geral e as vontades particulares, Rousseau não hesita em defender a prevalência do “público” sobre os interesses de cada um, mostrando que a premissa segundo a qual a realidade está constituída por dois polos serve apenas aos que aspiram ao exercício de soberania.

Ao discorrer sobre os regimes políticos conhecidos até aquele momento, a leitura de Proudhon compreende que a autoridade não apenas “cede” diante das revoltas contra os costumes vigentes, mas, sobretudo, reforma-se. As monarquias absolutas, como o Antigo Regime, expressam a centralização da autoridade em seu grau mais elevado, de modo que o direito ainda não havia atingido o plano terreno. Cabia ao “representante” de Deus na terra executar a vontade divina. Com as insurreições que emergiram em meio ao processo revolucionário francês e o desmantelamento do regime vigente, em 1789, instaura-se uma monarquia limitada por uma constituição, por um conjunto de direitos que correspondiam aos

mais fortes da ocasião, cujo modo de produção passava a se tornar predominante. A segurança do direito de propriedade já não estará circunscrita ao clero e aos aristocratas, mas também se estenderá aos comerciantes que, há tempos, ultrapassaram as fronteiras dos burgos. O direito ao voto, no período da Revolução Francesa, passou a estar restrito aos detentores de propriedades. Por conseguinte, Proudhon enfatiza que, ao longo do século XIX, após o Império demolir a República, em 1804, e, mais tarde, a República demolir a monarquia – justificando, mais uma vez, a premissa segundo a qual as forças que compõem a realidade não marcham num sentido linear e uniforme –, decreta-se o sufrágio universal, em 1848. Os reformadores que defendem tal medida compreendem que, por mais que não seja possível eliminar o *aparelho governamental*, é necessário “aproximar” o governo do povo. Proudhon, por sua vez, não hesitou em recusar essa proposição, uma vez que, além de perpetuar o governo de uma aristocracia eletiva que diz representar a *vontade geral*, o governo baseado no sufrágio universal seria o responsável por regulamentar as incontáveis relações que criam a realidade, assegurando a política enquanto força capaz de pacificar e tutelar os embates. Para Proudhon, os partidários do governo direto visavam ampliar o sufrágio universal para as diferentes esferas, de modo que o povo seria o responsável pela votação não apenas dos *representantes*, mas também das leis que supostamente pacificam a sociedade. Defendiam um governo de todos por todos, resultando numa comunidade e, por conseguinte, na centralização da autoridade.

Ao retomar os acontecimentos que marcaram a Revolução Francesa, Proudhon enfatiza que a tentativa de instaurar essa “democracia direta” resultou na ditadura revolucionária e, posteriormente, no Diretório e no Império. A Convenção de 1793 havia declarado que, a partir daquele instante, o povo seria chamado a deliberar diretamente. Proudhon mostra, contudo, como o chamado etapismo estava presente nas perspectivas revolucionárias, uma vez que o “governo direto” só seria possível após o Estado francês garantir a manutenção dos valores da revolução. A paz da sociedade, portanto, deveria anteceder à organização de uma sociedade baseada na deliberação direta. Para assegurar a paz, como estabelece a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1793, seria necessário condenar à morte qualquer indivíduo que atentasse contra a soberania do povo, uma vez que a lei deriva da vontade geral, do exercício da vontade do povo. A sua aplicação expressa, por conseguinte, a soberania do povo em movimento, classificado, pelo mesmo documento, como “indivisível, imprescindível e indissociável” (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1793).

A deliberação direta, assim como as formas de governos anteriores, está condicionada ao culto à autoridade. Em relação aos costumes familiares, a autoridade se expressa por meio

da geração, ou seja, da autoridade paterna. No que tange aos costumes sacerdotais, por exemplo, a obediência reside na fé diante de uma autoridade superior e divina. No que diz respeito aos costumes aristocráticos, a autoridade deriva da primogenitura e do sangue “azul” das “boas” famílias. Nos regimes baseados no sufrágio universal, a autoridade provém das vontades da aristocracia eletiva, uma minoria eleita pela maioria. E, por fim, no que tange à deliberação ou democracia direta, a autoridade reside no número, nas vontades de uma maioria. É um modo de governo pautado na subserviência dos interesses relacionados ao trabalho, à liberdade e às vontades de cada um ao número, ao coletivo. A democracia direta, enfim, não deixa de ser uma forma de governo a perpetuar a prevalência da série autoridade sobre a liberdade.

Por mais longe que a memória da humanidade remonte, ela encontra-se organizada, de maneira mais ou menos completa, sobre essas bases que constituem a ordem política, eclesiástica ou governamental. Todos os esforços tentados para dar ao Poder um aspecto mais liberal, mais tolerante, mais social, fracassaram constantemente: eles são, inclusive, ainda mais infrutuosos quando tentam proporcionar ao Povo uma parte mais ampla no Governo, como se essas duas palavras, Soberania e Povo, que acreditaram poder juntá-las, repugnassem tanto uma à outra quanto aquelas, Liberdade e Despotismo (PROUDHON, 2019, pp. 64-65).

Manter a ordem por meio do princípio da autoridade significa assegurar “a obediência do cidadão ao Estado, a subordinação do pobre ao rico, do aldeão ao nobre, do trabalhador ao parasita, do laçao ao sacerdote, do civil ao soldado” (PROUDHON, 2019, p. 64). A confluência entre a autoridade política e sacerdotal, em todas as suas dimensões, visa garantir a centralização administrativa, as divisões de castas e classes, o sistema judicial, a polícia, o culto, a anarquia das forças econômicas. Diante do contrato social e das leis, Proudhon enfatiza a importância dos contratos sinalagmáticos e comutativos. Estes se diferenciam diametralmente dos contratos unilaterais e de beneficência. Os primeiros estão voltados à submissão de um ou mais contratantes a uma autoridade soberana, de tal modo que não há equivalência e reciprocidade, mas sim exercício de soberania. Os segundos, por sua vez, operam a partir de concessões por parte do soberano, que cede, de maneira gratuita, direitos e benefícios. Assegura-se benesses aos súditos, garantindo assim o consentimento por parte dos governados. Os contratos sinalagmáticos e comutativos, diferentemente de ambos os acordos mencionados, estão baseados na equivalência entre os contratantes, uma vez que as partes se obrigam mutuamente em torno de iniciativas específicas e localizadas. São ações diretas e dispersas. As partes se associam em torno de uma determinada iniciativa e, recusando quaisquer mediações – do Estado, do mercado e dos partidos políticos –, impulsionam o trabalho a ser realizado (PROUDHON, 2001).

A conceituação deriva das observações de Proudhon acerca das experimentações colocadas em movimento pelas companhias operárias, sobretudo no território francês. Ao dissecar as diferentes formas de governo, Proudhon (2019) salienta que, para além do exercício centralizado da autoridade, emergiam, gradativamente, novas formas de associação por parte das classes populares. Trata-se de ações que não estavam voltadas à política, mas sim ao que denominou organismo econômico. Essas iniciativas estavam fundamentadas na independência do trabalho realizado por cada um, na equivalência das trocas, na autogestão das companhias, no contrato em detrimento das leis e na divisão das indústrias em detrimento das diferenças de castas ou classes.

Diante da espada da jurisprudência e da política, Proudhon (2019) luta pela subversão do contrato social, uma vez que este se caracteriza pela criminalização, violência e condenações unilaterais e permanentes. As leis devem ser demolidas. Por mais que vigentes e aplicadas constantemente pelas autoridades governamentais, são rejeitadas pelas existências libertárias. Ainda no que tange às chamadas autoridades judiciais, ele enfatiza que a demolição das cortes e dos tribunais é urgente. Não há possibilidade de transições, substituições ou quaisquer iniciativas voltadas para a manutenção da jurisprudência e do contrato político. Para os que afirmam, de forma corajosa, que não assinaram nenhum contrato e não o reconhecem como meio de mediação de suas vidas, resta o contrato livre, comutativo e sinalagmático, no qual as partes abandonam as pretensões de governo sobre as demais e impulsionam diretamente suas iniciativas.

Que a sociedade “julgue, e, depois de ter julgado, puna, eis o que não aceito; não aceito porque recuso toda autoridade, qualquer que seja”, diz Proudhon (2019, p. 83). Essa afirmação recusa, veementemente, a premissa segundo a qual a punição deriva da solidariedade em torno do ressentimento, defendida por liberais como Adam Smith. Este enfatiza que todas as ações que se constituem enquanto objeto da gratidão merecem recompensas. As condutas que se caracterizam por serem objeto do ressentimento, no entanto, são passíveis de castigo e, por conseguinte, de punição. Esse raciocínio, segundo o Smith (2015), fundamenta as punições políticas. Para ele, o bom entendimento em torno das ações passíveis de punição é inerente à natureza humana, de tal modo que a punição das práticas classificadas como “objetos do ressentimento” goza de apoio por parte dos indivíduos que compõem a sociedade. Enfatiza, ainda, que se trata de um conjunto de ações nocivas à integridade da sociedade, de modo que sua disseminação conduz à degradação do corpo social. Toda conduta, portanto, está constituída pelos seguintes elementos: a intencionalidade da ação, que pode ser classificada como malévola

ou não; os impulsos corpóreos, ou seja, os movimentos que derivam da intencionalidade; e, por fim, as consequências decorrentes de um determinado ato. A intencionalidade é o que define se uma ação é objeto de ressentimento ou gratidão, independentemente das consequências geradas – uma vez que muitas ações não são capazes de atingir o objetivo inicial. Por mais que haja uma tendência por parte das sociedades em condenar com maior severidade as ações malévolas bem-sucedidas, as tentativas de causar o “mal” não devem deixar de ser objeto de punição.

Para Smith, a prevalência da injustiça é a causa da decomposição social. Há um vínculo entre a paz e o bem-estar da sociedade e a satisfação dos interesses particulares. O apoio às medidas punitivas não deriva, única e exclusivamente, da solidariedade por parte dos indivíduos à multidão. Trata-se de um sentimento que, a partir de afetos como o amor e a compaixão ao próximo, caracteriza-se por ser uma solidariedade ao bem-estar de quaisquer semelhantes e seus respectivos interesses. Na perspectiva de Smith, a solidariedade ao ressentimento e a compaixão perante o outro são os princípios do castigo, da punição e, por conseguinte, da existência da jurisprudência e das autoridades judiciais. Assegura a continuidade das autoridades religiosas e as recomendações voltadas para uma conduta tolerante.

Proudhon, por sua vez, rejeita os postulados morais voltados à justificação do castigo e da punição. O castigo do homem sobre o homem não passa de uma violência, uma conduta despótica fundamentada na soberania da vontade de uma autoridade externa. Ele não hesita em afirmar que, por serem os mestres de suas respectivas trajetórias, cabe apenas a cada indivíduo livremente associado avaliar e mensurar suas ações, de modo a demolir as premissas que fundamentam a justiça política e religiosa. Ao contrário das considerações levadas adiante por Adam Smith, Proudhon enfatiza que o contrato social, sob o pretexto de noções abstratas como “bem comum” e “vontade geral” – que pode ser descrita como a vontade dos detentores da propriedade –, caracteriza-se por ser um “acordo” voltado à distribuição de medidas arbitrárias e punitivas.

Que pacto fizestes com esses homens para que vos arrogueis o direito de torná-los responsáveis pelos seus crimes, pelo grilhão, pelo sangue, pelo ferrete? Que garantias ofereceste-lhes, pelas quais podeis gabar-vos? Que condições eles haviam aceitado e violaram? (...) Procuo contrato libre e voluntário que os une, e só percebo a espada da justiça suspensa sobre suas cabeças, o gládio do poder (PROUDHON, 2019, p. 84).

A autoridade envolve a centralização administrativa e a gestão dos interesses, dos bens e das relações locais e de cada um. O ordenamento jurídico e a centralização administrativa são os árbitros soberanos dos indivíduos, das associações e das comunas, perpetuando o que Proudhon denomina de *anarquia mercantil*. Nota-se que ele utiliza o termo anarquia de duas

maneiras distintas. No que tange às forças de produção, refere-se aos desequilíbrios entre as forças econômicas – crédito, concorrência, divisão do trabalho, propriedade, troca etc. A anarquia em sua acepção positiva, por sua vez, diz respeito ao ordenamento e aos equilíbrios entre as unidades que compõem as séries. É a livre associação entre diferentes em meio aos desequilíbrios inerentes ao *aparelho governamental* e ao *feudalismo industrial*. É nesse sentido que Proudhon afirma que a anarquia é sinônimo de ordem.

De acordo com Jourdain (2012), Proudhon parte da premissa segundo a qual a anarquia negativa deriva do domínio de um absoluto, de modo a inviabilizar a auto-organização das forças livres. O absoluto no âmbito do governo, por exemplo, visa conter a livre associação entre os indivíduos. Isso ocorre, também, na esfera da econômica, uma vez que o absoluto no âmbito da produção e a concentração da propriedade privada em poucas mãos inviabiliza a livre associação e o comércio entre os produtores. Como um complemento às considerações feitas por Jourdain, por mais que haja uma pretensão voltada ao absoluto, este não se concretiza na sua integralidade. Há relações, em meio à *anarquia mercantil*, que escapam da tutela e das pacificações patrocinadas pelas autoridades governamentais, como as experimentações colocadas em movimento pelas classes operárias em suas companhias.

Ao contrário da democracia, que se caracteriza por ser o governo de todos por cada um, a anarquia afirma-se por meio do governo de cada um sobre si. É a ausência de mestres, soberanos, governantes e pastores nos diferentes âmbitos da existência. Rompe com a dicotomia fundamentada na premissa segundo a qual o forte deve prevalecer sobre o fraco ou o fraco prevalecer sobre o forte, tal como ocorre nos regimes da propriedade e da comunidade. A experimentação com os contratos comutativos e sinalagmáticos pode ser compreendida como uma afirmação anarquista. No momento em que as partes se associam livre e voluntariamente em torno de interesses que lhe dizem respeito, abandonando quaisquer pretensões de governo sobre o diferente, concretiza-se o governo de cada um por cada um. Os indivíduos associados, as companhias, os ateliês, as comunas e as províncias se tornam governantes de si, transformando-se em mestres de seus respectivos percursos.

Considerando-se as análises de Proudhon relativas à afirmação da anarquia, pode-se ver que, em certa medida, algumas análises de Foucault (2010) a respeito da invenção de uma vida não-fascista – compreendida por ele como uma arte de viver que visa o combate imediato às condutas fascistas do cotidiano – se aproximam das premissas de Proudhon. Foucault (2010) enfatiza a urgência da potencialização das ações que têm como objetivo produzir disjunções e

multiplicações em detrimento das pretensões totalizantes, que visam a constituição do Uno e a perpetuação das categorias negativas, como a lei, a falta, a representação política etc. Assim como Proudhon, Foucault rejeita o entendimento segundo o qual o pensamento é um meio para conferir às ações um valor de verdade, assim como compreende que não cabe à ação menosprezar as perspectivas traçadas. Trata-se de uma incidência mútua por parte de ambos. Nesse sentido, tanto Proudhon como Foucault se referem a análises e práticas que, entre outras coisas, recusam os dogmas professados pelos burocratas e os sacerdotes da revolução.

A perspectiva de Proudhon no que tange à associação não apenas difere diametralmente das proposições dos comunistas, como também dos liberais. Alexis de Tocqueville, por exemplo, debruçou-se sobre essa questão em *A Democracia na América* (1835), sobretudo no segundo volume. Ele enfatiza que sentimentos como o egoísmo e o individualismo tendem a crescer em meio às revoluções que conduzem aos regimes democráticos. O egoísmo é consequência de um instinto cego, que carece de qualquer reflexão; o individualismo, por sua vez, é produto de uma conduta refletida e tranquila, porém equivocada, na qual o indivíduo tende a se afastar da população e priorizar, única e exclusivamente, seus interesses pessoais. Ao contrário dos sistemas aristocráticos, afirma Tocqueville (2004), no qual os estados sociais são fixos e os indivíduos concebem a casta como uma pequena pátria – sacrificando seus interesses individuais, uma vez que suas ações estão dirigidas ao grupo do qual fazem parte –, nos sistemas democráticos as pessoas se tornam mais independentes, de modo a flexibilizar os vínculos com os semelhantes. Essa “igualdade de condições” promovida pelas revoluções democráticas conduzem os indivíduos aos seus respectivos interesses particulares, distanciando-se do chamado corpo social. Além disso, ao dissolver os privilégios vigentes nos sistemas aristocráticos, as revoluções produzem ódios entre as pessoas, fazendo com que os prejudicados vejam os setores que foram beneficiados pela revolução como inimigos e opressores.

Contudo, Tocqueville (2004) diz que, ao contrário dos países que passaram por revoluções violentas dirigidas à criação da igualdade, nos países nos quais o Estado e a nação nasceram livres e em meio à igualdade, instituiu-se um ambiente voltado para a gestão e “prosperidade comum”. O regime edificado nos Estados Unidos, portanto, foi capaz de assegurar uma relativa independência por parte das partes federadas, de modo a promover uma ativa participação democrática a fomentar os vínculos entre os semelhantes. A democracia, aos olhos de Tocqueville, não está circunscrita ao modo pelo qual as instituições que compõem o Estado se organizam, uma vez que a participação da sociedade civil joga um papel fundamental. Com a implementação dos chamados “poderes locais”, os homens tendem a compreender que

seus interesses particulares estão diretamente vinculados aos assuntos públicos e às questões da chamada “vontade geral”. Isso fortalece a proliferação das associações políticas e, por conseguinte, das associações civis, que assumem a função de se governarem mutuamente.

Segundo Tocqueville (2004, p. 132), nas democracias “todos os cidadãos são independentes e fracos; não podem quase nada por si mesmos”. Há um redimensionamento em relação ao discurso segundo o qual, diante da ausência de governo, os indivíduos se destruiriam devido à natureza humana. Trata-se, nesse caso, da necessidade de um governo de cada pessoa e de cada associação sobre todos devido às “fraquezas” inerentes aos seres humanos. São as associações civis, em conjunto com as associações políticas – uma vez que as segundas funcionam como “escolas” para as primeiras –, as responsáveis pela manutenção da chamada civilização. As associações devem se unir para construir hospitais, escolas, prisões, jornais e assim por diante. Colocam em movimento uma espécie de gestão compartilhada entre os diferentes segmentos que integram a sociedade, assegurando assim a ordem democrática.

Ao contrário das livres associações anarquistas, fundamentadas na equivalência e na dissolução da pretensão de governo sobre o outro, as associações observadas e defendidas por Tocqueville estão voltadas ao governo de todos por cada um. Não se trata apenas da violência inerente ao Estado e do temor por parte dos súditos, mas, sobretudo, da “arte” de governo entre os próprios governados. É isso o que Tocqueville chama de “apoio mútuo”, cujas práticas são opostas às experimentações anarquistas.

Em relação à anarquia, vale ressaltar que esta não é uma afirmação absoluta, não sendo capaz de abarcar a totalidade das relações. Assim como o regime da comunidade e a monarquia são partes constitutivas da série autoridade, a anarquia é parte constitutiva da série liberdade. Ao discorrer sobre esses pares antinômicos, Proudhon não abandona a metodologia da análise serial, compreendendo ambos como unidades contrárias e simultaneamente complementares. A liberdade, sobretudo num sentido anárquico, é inerente à revolução, às forças que se movimentam em torno da afirmação da *Justiça*. A autoridade, por sua vez, está vinculada às forças da reação, movimentando-se em torno da manutenção dos costumes, do governo, da segurança do direito de propriedade, da centralização administrativa etc. Da mesma maneira que só faz sentido conceber o movimento das forças que criam a revolução permanente a partir da existência das forças da reação e vice-versa, a liberdade só é possível diante de uma autoridade.

A afirmação anárquica, parte constitutiva das forças que fazem a revolução e potencializada por meio da proliferação dos contratos comutativos e sinalagmáticos, apresenta uma perspectiva antipolítica. O termo foi empregado, mais de uma vez, por Bakunin (2011), que o utilizava para expor os distanciamentos entre as premissas defendidas pelos socialistas libertários e os socialistas autoritários ou comunistas. Ao contrário destes, cujas ações sempre estiveram voltadas aos partidos políticos e à conquista do Estado, os libertários impulsionam ações diretas contra o exercício centralizado da autoridade nas diferentes esferas da vida, recusando quaisquer mediações de partidos, Estado, instituições, práticas democráticas. A perspectiva de Bakunin deriva das formulações proudhonianas, uma vez que Proudhon apresentou as proposições mais inventivas em relação à anarquia e à recusa da política enquanto meio para a afirmação da revolução. O entendimento segundo o qual a política se caracteriza por ser uma força de coerção que procura inviabilizar a criação das forças livres e espontaneamente associadas esteve, desde o início de sua trajetória intelectual, presente na obra de Proudhon. Bakunin, com base na presença das considerações de Proudhon em suas formulações voltadas à política, afirma:

Penso que a igualdade deve estabelecer-se no mundo pela organização espontânea do trabalho e da propriedade coletiva, das associações produtoras livremente organizadas e federalizadas nas comunas, e pela federação igualmente espontânea nas comunas, mas não pela ação suprema e tutelar do Estado. Esse é o ponto que divide principalmente os socialistas ou coletivistas revolucionários dos comunistas autoritários, partidários da iniciativa absoluta do Estado. Seu objetivo é o mesmo: ambos os partidos querem igualmente a criação de uma nova ordem social, fundada unicamente na organização do trabalho coletivo (...) Só que os comunistas pensam que eles poderão conseguir isso pelo desenvolvimento e pela organização da potência política das classes operárias, e especialmente do proletariado das cidades, com a ajuda do radicalismo burguês, enquanto os socialistas revolucionários, inimigos de toda combinação e toda aliança equívocas, pensam, ao contrário, que eles só poderão alcançar esse objetivo pelo desenvolvimento e pela organização da potência não política, mas social, e, por consequência, antipolítica das massas operárias (BAKUNIN, 2011, pp. 113-114).

Como complemento ao entendimento de Proudhon acerca da política, situemos, brevemente, Max Weber sobre essa questão. Weber, ao discorrer sobre a noção de política, enfatiza que o Estado é uma instituição fundamentada no monopólio “legítimo” do uso da força sobre um determinado território. A violência, portanto, é um meio inerente à organização estatal e às associações políticas que o precederam. No momento no qual as instituições fundamentadas no exercício da violência tenham desaparecido, o conceito de Estado deixa de fazer sentido, uma vez que a sociedade se encontraria numa situação anárquica (WEBER, 2015).

O que entendemos por política? (...) Por política, compreendemos aqui apenas a direção ou a influência exercida sobre a direção de uma associação política, portanto, hoje, de um Estado. (...) ‘Todo Estado é fundado violentamente’, disse em seu tempo Trotsky em Brest-Litowsk. Isso é de fato correto. Se só existissem construtos sociais para os quais a violência enquanto meio seria desconhecida, então o conceito de ‘Estado’ teria desaparecido, *então* teria entrado em cena o que se poderia designar no sentido particular da palavra como ‘anarquia’ (...) O Estado implica uma *relação* de *dominação* de homens sobre homens apoiada sobre o recurso da violência legítima (WEBER, 2015, pp. 61-63).

A ação política, portanto, caracteriza-se por ser uma atividade dirigida à participação e à distribuição de poder no interior de uma organização estatal. São iniciativas que podem ser casuais ou profissionais, uma vez que há diferentes formas de participação que visam exercer influência sobre os rumos do Estado e da sociedade. A participação num comício político ou no processo eleitoral, por exemplo, são classificadas por Weber como intervenções indiretas, ocasionais, de modo que não passam de atividades secundárias nas vidas das pessoas, estando circunscritas a momentos determinados. Já as pessoas que vivem “para” ou “da” política, por sua vez, são os políticos por “vocação”, como as profissionais lideranças e políticos de partidos e de Estado. São setores que se dedicam única e exclusivamente a essa atividade política. Em rela o aos primeiros, por mais que se dediquem exclusivamente   política, esta não   atividade na qual residem suas fontes de renda. Como são rentistas, proprietários, herdeiros de terras e de imóveis, não dependem de uma fonte de renda vinculada às atividades políticas. Os segundos, por sua vez, batalham para fazer da política uma fonte de renda (WEBER, 2015).

As lideranças políticas, os homens de partido e as iniciativas que visam exercer alguma influência no interior do Estado e da sociedade asseguram a manuten o da violência enquanto princípio da organiza o da vida. Inclusive, como salienta Weber (2015), a existência das associa es políticas deriva do medo por parte dos súditos em rela o soberano e da esperança acerca de possíveis recompensas futuras, seja no plano terreno ou no Reino do Céu. Nesse sentido, liberais, conservadores, autoridades religiosas, marxistas e outras tendências socialistas não apenas conservam, cada um   sua maneira, a premissa segundo a qual o exercício “legítimo” do uso da violência   um meio fundamental para a concretiza o de seus respectivos fins, como também alimentam as esperanças dos súditos por meio de benef c ncias.

Proudhon recusa veementemente essa premissa. A afirma o da livre associa o   o que potencializa as forças da revolu o em detrimento das tendências que procuram preservar a autoridade dos costumes e garantir a prevalência da rea o, inclusive por meio da revolu o enquanto a o dirigida   emergência de um novo regime de soberania – como a ditadura revolucionária perpetrada pelos jacobinos ou a ditadura do proletariado defendida pelos

socialistas autoritários. Ao contrário dessas perspectivas autoritárias, devotas do uso “legítimo da força” e da manutenção da política enquanto ação de beneficência, Proudhon compreende que, por estar constituída por forças inventivas e antipolíticas, a revolução é um modo de vida. As práticas revolucionárias são ações descontinuas e dispersas dirigidas à dilaceração do culto à autoridade e dos costumes vigentes, inventando outras sociabilidades no presente, no dia a dia, por meio das iniciativas levadas adiante no cotidiano das associações, das companhias, das relações etc.

A afirmação segundo a qual a revolução está constituída por forças que se encontram num movimento permanente pode ser aproximada das considerações de Foucault (2017) a respeito do militantismo. Ao discorrer sobre esse tema, enfatiza que o militantismo pode ser compreendido como uma derivação do cinismo, uma vez que este se constitui enquanto uma atitude de caráter trans-histórico. Ao analisar as maneiras pelas quais os indivíduos expressavam verdades sobre si na Antiguidade, ele chama atenção para a *parrésia*, ação voltada ao exercício da fala franca e à coragem de dizer a verdade. Trata-se, como diz Foucault, de “um estudo das formas aletúrgicas”, da ação por meio da qual a verdade irrompe, manifesta-se. Não se trata, portanto, de uma análise dirigida aos discursos classificados como verdadeiros, mas sim aos atos por meio dos quais os indivíduos, ao manifestarem a verdade, afirmam-se e passam a ser reconhecidos pelos que estão ao redor como pessoas que pronunciam a verdade.

A *parrésia*, contudo, não está circunscrita à manifestação da verdade. Sua afirmação está condicionada a um vínculo direto entre as posições da pessoa que emite a mensagem e o que é dito, de modo a provocar ruídos nas relações com o receptor. Ao proferir a verdade de maneira corajosa, o parrésista não apenas coloca em risco a relação com a outra parte, mas sobretudo a sua própria existência. Por não hesitar em expressar a verdade diante do amigo, da Assembleia, do povo e do Príncipe, as palavras emitidas podem desencadear na morte daquele que afirma uma verdade escandalosa. Devido a isso, a *parrésia* se distancia diametralmente da retórica, que se caracteriza por estabelecer um vínculo entre o que é dito e os receptores, de modo a produzir condutas, crenças, exercer influência e, por conseguinte, governar (FOUCAULT, 2017).

Foucault também procura analisar a emergência do vínculo entre a *parrésia* e o *cuidado de si*. Ao se referir ao segundo, enfatiza que não se trata de conceber o *cuidado de si* a partir da premissa metafísica segundo a qual é necessário compreender o espírito enquanto entidade ontologicamente apartada do corpo, mas sim enquanto uma prática que tem como objetivo

inventar permanentemente a própria existência. São experimentações que visam a afirmação de uma vida verdadeira, uma bela vida fundamentada na fala franca. A vida é concebida enquanto um objeto a ser criado esteticamente na forma de verdade. Ele salienta que essa prática político-filosófica foi levada adiante pelos cínicos, cuja própria existência, os movimentos do corpo, as vestimentas e as atitudes eram um meio visível de se afirmar uma verdade escandalosa. Além disso, como diz Foucault (2017), a coragem dos cínicos em atrelar a fala franca ao modo de viver não se dava por meio da mediação de um arcabouço teórico fixo, mas sim de forma imediata. Potencializavam verdades escandalosas por meio do cajado, da mochila, da errância, de modo a demolir convenções, costumes e procedimentos considerados supérfluos.

Ele faz da forma da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade (FOUCAULT, 2017, p. 150).

A atitude cínica, por não estar aprisionada a uma estrutura teórica soberana, manifestou-se e se manifesta em diferentes momentos. No século XIX, a atitude cínica pôde ser vista por meio da eclosão do militantismo, uma vez que a revolução não esteve circunscrita a um projeto de futuro. Para os militantes do período, a revolução era concebida como uma maneira de viver. Foucault ainda chama atenção para o fato de que essas formas de vida baseadas no princípio da revolução assumiram três dimensões distintas ao longo do período: as sociedades secretas, organizações contrárias à ordem vigente e que conservavam objetivos messiânicos; as organizações formais e legalizadas, como os partidos políticos e os sindicatos; e, por fim, o militantismo enquanto uma estética da existência voltada à dilaceração dos costumes, das normas e dos procedimentos convencionais (FOUCAULT, 2017).

As práticas levadas adiante pelos anarquistas, segundo Foucault, são experimentações atravessadas por uma estética da existência. A sua passagem ao limite se deu com as ações terroristas desencadeadas pelos libertários, nas quais a coragem de afirmar uma verdade escandalosa se manifestava, em muitos casos, por meio da morte pela verdade. São antipolíticas, pois irrompem contra as pretensões de governo nos diferentes âmbitos da vida. As forças políticas, por sua vez, como os partidos, anulam as práticas que provocam desdobramentos escandalosos, conservando procedimentos, hábitos e costumes tradicionais e enfatizando a importância da disciplina. Os partidos políticos que aspiram ao triunfo

revolucionário procuram promover uma normalização do modo de vida assentado no cinismo enquanto escândalo da verdade.

Isso reitera como os socialistas foram, desde meados do século XIX, hostis aos anarquistas. Essa premissa foi levada em consideração por um forte detrator dos libertários, o criminologista italiano Cesare Lombroso. Em seu livro intitulado *Os Anarquistas* (1894), Lombroso enfatiza que a anarquia expressa uma visão de mundo de caráter pré-histórica devido ao absurdo inerente às teorias que a sustentam, uma vez que anseios como a abolição do capitalismo, do Estado e a afirmação da autogestão não passam de meras utopias, tornando-a impraticável. Trata-se de uma consideração bastante comum a respeito dos libertários, vistos como utópicos ou pré-políticos por muitos de seus inimigos, incluindo os marxistas. Além disso, o criminologista italiano não hesita em dizer que, devido aos devaneios que norteiam as ações dos militantes anarquistas, estes, em sua maioria, são sujeitos classificados como criminosos ou delinquentes. Muitos deles apresentam as características fisionômicas inerentes a um *delinquente nato*, além de tatuagens, de um vocabulário próprio da “bandidagem”, da carência de um sentido moral e de uma biografia similar à de quaisquer *criminosos* (LOMBROSO, s.d).

Não foram os conservadores que melhor expuseram e formularam essas críticas aos libertários, segundo Lombroso foram os socialistas. Estes, ao contrário dos anarquistas, fundamentavam suas análises e proposições no estudo positivo das coisas, de modo a apresentar posições mais “sensatas” em relação aos problemas econômicos vigentes. Em vez de impulsionarem ações voltadas à destruição de cafés, ao assassinato de chefes de Estado e ao ataque a instituições públicas, os socialistas defendiam uma luta legal e organizada por parte dos trabalhadores, convencendo-os de que a conquista de direitos e a melhoria das condições de vida não seriam alcançadas por meio de ataques “irracionais”. Sendo assim, o criminologista italiano mostra como o socialismo de Estado se tornou um antídoto contra os anarquistas, uma vez que nos países nos quais o socialismo se fortalecia a anarquia se enfraquecia, como na Alemanha, na Inglaterra e na Áustria.

O socialismo, em suma, refuta a teoria anarquista diante daqueles que podem segui-la por meio das conclusões que já expusemos; demonstra que uma nova forma política ou só pode ser implementada por meio de uma preparação prévia, e que apenas uma mudança lenta e ordenada no sistema capitalista irá melhorar as condições dos despossuídos, diminuindo a concentração excessiva da riqueza (LOMBROSO, s.d, p. 93).

Ao contrário dos socialistas, os anarquistas inventam, permanentemente, outros modos de experimentar a vida, numa revolução que não cessa. Pode-se ver, também, que as

proposições proudhonianas não buscam objetivos milenaristas ou reformas e substituições de uma ordem política. O aspecto fundamental e que caracteriza o pensamento de Proudhon é a ênfase nas relações em movimento. É em meio à *pequena guerra*, aos permanentes embates entre perspectivas, vontades e anseios que é possível afirmar a anarquia e dilacerar o culto à autoridade dos costumes. São atitudes corajosas que, por meio de outros modos de existência, não hesitam em pronunciar uma verdade escandalosa diante dos *superiores*, demolindo as pacificações inerentes à política de suas vidas.

Isso pôde ser visto a partir da expansão das cooperativas de produtores em meados do século XIX no território francês. De acordo com Merriman (2015), no fim da década de 1860, contexto no qual os sindicatos estavam ilegalizados, a cidade de Paris esteve marcada pela proliferação de livres associações de trabalhadores. Em 1869, havia 165 associações operárias na capital francesa, que contavam com, aproximadamente, 160 mil integrantes. Diante da miséria inerente ao capitalismo, os operários respondiam por meio da criação de cooperativas, que, em muitos casos, assumiam uma perspectiva revolucionária voltada à demolição do Estado a partir da invenção de outras relações entre os próprios trabalhadores. Os operários criavam cooperativas de produção, de crédito e restaurantes cooperativos que ofereciam refeição aos trabalhadores por um valor muito inferior ao que era cobrado nos restaurantes da cidade. Faziam a revolução no presente, no dia a dia, no cotidiano de suas respectivas vidas. São práticas que provocaram inquietações em Proudhon ao longo de seu percurso, uma vez que ele pôde assistir a essas sucessivas invenções revolucionárias com seus próprios olhos. Essas práticas, além disso, mostraram como a premissa segundo a qual a revolução pode ser concebida enquanto uma afirmação ético-estética está longe de ser uma abstração ou uma mera aspiração que visa a construção de um mundo ideal. São concretizações vivas e em movimento.

Os anseios que visam a afirmação de vidas livres, no presente, acompanhavam muitos operários franceses. A coragem de concretizar uma prática escandalosa e inventiva pode ser vista, por exemplo, nas seguintes apreciações feitas pelos trabalhadores de um jornal intitulado *Bulletin internacional das sociétés cooperatives*:

O problema econômico que hoje se coloca e que se trata de examinar com um cuidado particular, discutir sob todas as suas faces e elucidar fundo, é saber se as classes operárias, já apoiadas sobre direitos políticos reconhecidos, podem aspirar à autonomia até no trabalho, e aspirar abertamente, como as classes que dispõem dos capitais, às vantagens da associação. Nós somos daqueles que pensam que o problema deve receber uma solução afirmativa. Acreditamos que as classes operárias podem, elas também, formar grupos livres, pôr em comum forças, apropriar-se do contrato da sociedade, constituir, em resumo, associações cujo trabalho seja a base, e viver assim

de sua autonomia industrial e comercial (ASSOCIAÇÃO, apud 1864, PROUDHON, 2019a, pp.71-72).

invenções federalistas

Invenções federalistas apresenta as análises sobre as práticas federativas e, por conseguinte, o Estado federal. Explicita-se que as perspectivas federalistas de Proudhon estão vinculadas ao momento no qual a Europa vivia, uma vez que a questão nacional e a conformação de Confederações de Estados ganharam, gradativamente, relevância no cenário europeu, incidindo nas análises relativas ao Estado. Sendo assim, para discorrer sobre a federação, utiliza-se, entre outros escritos, as obras *Do Princípio Federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução* (1863) e *Da Capacidade Política das Classes Operárias* (1865), livros nos quais Proudhon se debruça sobre as práticas federalistas e mutualistas, distanciando-se das confederações e dos federalismos vigentes até o momento.

Considera-se que a existência do Estado federal não anula a emergência das práticas anarquistas. Ao contrário do que dizem alguns estudiosos da obra de Proudhon, a proliferação dos contratos comutativos e sinalagmáticos – ações voltadas à afirmação do governo de cada um por cada um e, portanto, libertárias – é o que permite a descentralização do Estado e a constituição do Estado federal. Como a série autoridade não pode ser dissolvida em sua totalidade, é a partir das afirmações anarquistas que a liberdade prevalece sobre a autoridade, descolando-a para as subfunções inerentes ao Estado federal, no qual a unidade estatal se torna, apenas, um instrumento de iniciação. Não se busca o que não foi objeto de Proudhon e dos anarquistas, ou seja, um modelo na federação, seja para o Estado federal ou quaisquer outros, mas enfatizar que as práticas federativas anarquistas são invenções possíveis em meio ao cotidiano, em meio aos embates entre as forças sociais. Apresenta-se, por fim, com base nessas considerações, os distanciamentos em relação às perspectivas de Kant, que atrela a chamada Federação da Paz a um princípio transcendente, de modo a estar fundamentada numa noção abstrata a respeito da razão e em pretensões universais, reiterando a autoridade monárquica.

A década de 1850 foi marcada por duros enfrentamentos na vida de Proudhon. Com o Segundo Império, a ampliação das restrições surtiu efeitos em sua obra, com a apresentação de novas conceituações a respeito do Estado. Por mais que tenha amargurado perdas ao longo desses anos, como o falecimento de Marcelle, sua segunda filha, devido à cólera, Proudhon ainda nutria inquietações diante da situação na qual a França e, também, os demais Estados da

Europa se encontravam. O *homem-terror* seguia despertando a fúria dos reacionários da região. Em 1855, foi publicada uma biografia de Proudhon, redigida por Eugène de Mirecourt, um católico conservador. Mirecourt havia recebido, antes mesmo de publicar o livro, uma carta do arcebispo de Besançon com duros ataques às análises de Proudhon. *Da Justiça na Revolução e na Igreja*, publicada em 1858, Proudhon dedica à Igreja Católica. Nela não hesita em afirmar que a Igreja, fundamentada em princípios absolutos e transcendentais, deve ser demolida diante da afirmação da *Justiça*. Para além do clero, Proudhon passa a conferir maior importância ao fortalecimento dos nacionalismos e à expansão dos Estados nacionais. Diante das violências perpetradas pelas unidades políticas centralizadas, publica *Guerra e Paz* (1861) e do *Princípio Federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução* (1863).

Após dedicar boa parte de sua obra às análises voltadas aos pares antinômicos vinculados à economia política, Proudhon, sobretudo a partir da década de 1860, passa experimentar e aplicar a análise serial em política. Por conceber que liberdade e autoridade se constituem como forças complementares e, simultaneamente, contrárias, enfatiza a necessidade de equacionar os desequilíbrios entre as antinomias vinculadas à política – cujo desdobramento é a emergência do Estado centralizado. Não se trata, no entanto, de um projeto que visa a reforma do Estado por meio de suas instituições e a constituição de um novo soberano. Até o fim de sua vida, Proudhon rejeitará as ações mediadas pelas autoridades centralizadas, recusando a manutenção da soberania das vontades e afirmando a urgência das ações diretas. Mas, por entender que na vida nada é absoluto, compreende que, como a autoridade não pode ser abolida na sua totalidade, as chamadas funções políticas tampouco podem se dissolver de forma integral – uma vez que expressam o princípio da autoridade. Os embates entre as séries autoridade e liberdade podem assumir, conforme o momento histórico, diferentes configurações, mas nenhuma das forças é capaz de assegurar sua prevalência absoluta. Uma das correlações possíveis, segundo Proudhon (2001), é a prevalência da liberdade sobre a autoridade centralizada, ou seja, a federação.

Ao discorrer sobre os regimes que constituem as séries autoridade e liberdade, Proudhon enfatiza:

I. Regime da Autoridade

A) Governo de todos por um só; **Monarquia ou Patriarcado**;

a) Governo de todos por todos; – *Panarquia* ou *Comunismo*;

O caráter essencial desse regime, nas suas duas formas, é a **indivisão de poder**.

II. Regime da Liberdade

B) Governo de todos por cada um; – Democracia

b) Governo de cada um por cada um – *Anarquia ou Self-Government*

O caráter essencial desse regime, nas suas duas formas, é a *divisão de poder* (PROUDHON, 2001, p. 49 Grifos do autor).

Proudhon é categórico ao enfatizar que nenhum desses regimes é capaz de se concretizar nos termos utilizados pelas definições de cunho metafísico que marcaram a trajetória de parte expressiva da filosofia política desde a Antiguidade. Proudhon (2001) enfatiza que os regimes não podem se concretizar com base em ideias puras e transcendentais. As definições engessadas a respeito dos regimes que constituem a série autoridade – comunismo e monarquia – e a série liberdade – anarquia e democracia – são meras abstrações, de modo que, em vez de se aterem aos movimentos concretos das forças em luta, preocupam-se em definir a essência dos regimes políticos. De acordo com Resende e Passetti (1986), Proudhon distancia-se da razão aristotélica, que havia delimitado as séries liberdade e autoridade como instâncias absolutas.

Proudhon salienta que a história está marcada por aglomerações e decomposições, de modo que os embates que emergem em torno do Estado centralizado produzem, em muitas ocasiões, federações entre as partes que integravam e estavam condicionadas ao exercício da autoridade central. O aparelho governamental, assim, deriva da centralização da autoridade soberana, assegurando a prevalência da unidade indivisível em detrimento da unidade na diversidade. Essa distinção diz respeito à maneira pela qual Proudhon compreende o conceito de unidade, uma vez que esta é parte constitutiva da vida em sociedade. A sociabilidade humana, contudo, só é possível em meio à diversidade, caracterizando-se por sucessivas trocas de interesses, conhecimentos, produtos e serviços entre pessoas que se dedicam a práticas distintas e que possuem anseios diversos. As tentativas em produzir unidades indivisíveis não passam de engenharias artificiais, fundamentadas no arbítrio e na força, princípios que fundamentam a existência do *aparelho governamental*.

Diante da prevalência da ordem unitária, Proudhon afirma ser necessário um equilíbrio entre unidade e liberdade, de modo a demolir o princípio que fundamenta a existência dos Estados centralizados e substituí-lo pelo direito econômico, ou seja, pela mutualidade. A demolição do princípio governamental e a afirmação da mutualidade no âmbito político dissolve a ordem nos marcos do *feudalismo econômico* e produz a proliferação de unidades diversas, nas quais as funções políticas se confundem com o organismo econômico, tornando-se subfunções.

Entre as funções econômicas e as funções políticas, existe uma relação análoga àquela que a fisiologia indica, nos animais, entre as funções da vida orgânica, e as funções da vida de relação: é por estas que o animal manifesta-se no exterior e desempenha sua missão entre as criaturas; mas é pelos outros que ele existe, e tudo o que faz em sua liberdade de ação não é, a bem da verdade, senão um *conclusum*, mais ou menos racional de suas potências primordiais (...) a ordem política e a ordem econômica não são mais que uma única e mesma ordem, um único e mesmo sistema, estabelecido sobre um princípio único, a mutualidade (PROUDHON, 2019a, pp. 186-187).

A confluência entre as chamadas funções políticas e econômicas possibilita a emergência de uma nova configuração: a Federação Agrícola-Industrial. O Estado federal, nos termos trabalhados por Proudhon, está condicionado às federações entre os diversos ramos da indústria. Por mais que cada atividade industrial seja complementar às demais, em nenhum momento busca-se uma absorção entre as diferentes atividades. Os contratos livres, ao contrário de quaisquer pretensões voltadas a uniões indivisíveis, visam a afirmação da força de cada indústria por meio do acordo mútuo. Essas iniciativas econômicas colocadas em movimento pelas variadas ramificações de produção são as responsáveis pela autogestão dos serviços.

Pode-se ver que Proudhon dissolve a dicotomia entre funções políticas e funções econômicas, afirmando que a emergência da unidade na diversidade deriva da abolição do Estado centralizado e da proliferação das associações mutualistas, companhias inventadas e colocadas em movimento por meio da experimentação e da análise em torno desta. As companhias operárias, ao tomarem os espaços geridos pelas “associações de ações” – ou seja, os conglomerados controlados pelos proprietários – que recebem benefícios por meio das concessões oferecidas pelas autoridades governamentais, enfraquecem a séria autoridade e afirmam a liberdade, deslocando a primeira para as subfunções. As livres federações entre as companhias operárias, as comunas e as províncias potencializam o governo de cada um por cada um, a anarquia, de modo a reduzir a autoridade inerente ao Estado a uma simples função de iniciação, possibilitando a emergência dos Estados federais e das múltiplas unidades em meio à diversidade. A autoridade estatal é responsável apenas pela construção de grandes infraestruturas, deixando a gestão destas para as companhias autogeridas pelos produtores.

As apreciações em relação à anarquia no âmbito da federação são um tema de discussão entre pesquisadores que se dedicam ao estudo da obra de Proudhon. Como aponta Dabin (2012), a premissa segundo a qual a obra de Proudhon pode ser delimitada em dois períodos distintos – uma fase anarquista e outra federalista – está presente em muitos dos chamados estudos proudhonianos. Francisco Trindade (2001), por exemplo, é um defensor desse argumento. Para ele, Proudhon, em sua fase anarquista, recusava a adoção da dialética autoridade e liberdade em suas formulações, de modo que as proposições federalistas expressam um deslocamento de

perspectiva. Esse argumento considera que houve um Proudhon anarquista até 1858 e um federalista no final de sua vida. Dabin (2012), por sua vez, apresenta uma interpretação distinta. Segundo ele, a anarquia é compreendida por Proudhon como uma tendência que orienta a federação, embora não se concretize na sua integralidade. Trata-se de um ideal que aponta para um caminho, mas que não é capaz de oferecer soluções para o problema social.

Tomamos uma perspectiva diferente de ambas as considerações, embora estejamos um pouco mais próximos das análises de Dabin (2012). Proudhon em nenhum momento de sua trajetória deixou de lado suas análises anarquistas. Na realidade, ao fazer as distinções entre os regimes que compõem as séries liberdade e autoridade, ele salienta que nenhuma dessas formas pode abarcar a totalidade da vida social. Quaisquer conceituações dirigidas ao todo não passam de abstrações. Isso não significa, contudo, que a anarquia, o governo de cada um por cada um, não possa se afirmar por meio da livre associação, por mais que não seja capaz de se tornar absoluta para ser um princípio final. A anarquia, portanto, não é um ideal, mas uma prática possível e parcial em meio aos embates permanentes entre as séries liberdade e autoridade. O contrato livre, ao demolir as pretensões de governo entre as partes associadas e afirmar o governo de cada um por cada um, é uma experimentação anarquista e não anárquica. Liberdade e autoridade não são abstrações, mas sim forças em movimento e em combate. São forças que criam a própria realidade, de modo a estar constituída pelas práticas que compõem ambas as séries, inclusive as experimentações anárquicas. O exercício de uma vontade soberana, por exemplo, atravessa muitas das múltiplas relações cotidianas entre as pessoas, embora tampouco seja absoluto. Do mesmo modo, a demolição da vontade soberana e a irrupção do governo de cada um por cada um também atravessam as relações do dia a dia, travando uma guerra permanente entre as forças da *revolução* e da *reação*.

Ser federalista não anula a anarquia das análises de Proudhon. Por compreender, devido às suas apreciações metodológicas, que a autoridade e, por conseguinte, as chamadas funções políticas não podem ser abolidas integralmente, Proudhon busca, por meio da análise serial, descentralizar a autoridade central. Não se trata, no entanto, de um projeto político. Levando em considerações as análises acerca do *aparelho governamental* e as afirmações de Max Weber em torno da política, pode-se constatar que Proudhon luta pela demolição das instituições fundamentadas na violência, princípio este que fundamenta a existência do Estado. Portanto, não se trata de legitimidade. Até mesmo para Weber (2015), com o desaparecimento das instituições baseadas no monopólio “legítimo” do uso da força, o conceito de Estado perde o sentido e a anarquia, (segundo ele, desordem) prevalece.

Com base nessas considerações, segundo Proudhon, a federação está relacionada à irrupção das práticas anarquistas, uma vez que enfraquecem a autoridade centralizada e produzem a descentralização em direção à federação. É por meio dos contratos comutativos e sinalagmáticos, dos acordos anarquistas, que os departamentos, as comunas e as províncias passam a ditar seus próprios percursos.

Proudhon compreende que a política não se define apenas pelo monopólio “legítimo” do uso da força por parte do Estado e do exercício do *aparelho governamental* sobre a população. Ele enfatiza, também, que a maneira pela qual os súditos se conduzem é fundamental para a manutenção do *aparelho governamental*, ou seja, da política. Há, segundo Proudhon (2001), um *idealismo popular* que norteia as condutas. Fundamenta-se na premissa segundo a qual *o povo* é uma entidade indivisível, fixa, como um mito que, em qualquer momento, coloca-se em ação. Esses devaneios mitológicos vêm acompanhados, inevitavelmente, por ídolos, figuras místicas e heroicas capazes de defender os interesses das unidades indivisíveis, como a pátria, o povo, a identidade, a moral, o sufrágio universal, a soberania da assembleia. A indivisibilidade é o que sustenta os nacionalismos, a segurança do Estado, os mitos, os preconceitos e os símbolos inerentes à nacionalidade. São esses anseios que provocam a emergência de figuras como Robespierre, Napoleão, Danton e muitas outras classificadas como ídolos. A afirmação da federação, portanto, não está circunscrita à materialidade do Estado centralizado. Inicialmente, é uma maneira de conceber a vida e demolir as categorias indivisíveis que norteiam as ações dos indivíduos e conduzem à manutenção permanente dos regimes de soberania, independentemente da forma política.

Ao se referir à unidade em meio à diversidade, Proudhon salienta que esta não se encontra condicionada a fronteiras e à superfície territorial. Trata-se de livres acordos entre iguais e diferentes por meio dos quais a noção de que o território é um espaço delimitado por fronteiras e governado por uma vontade soberana é dissolvida. O conceito de Estado, entendido como um instrumento coercitivo que detém o monopólio “legítimo” do uso da força física em uma determinada territorialidade, não acompanha as perspectivas de Proudhon a respeito do Estado federal. A federação tampouco é um programa a ser elaborado e construído a partir das instituições governamentais, mas sim uma prática impulsionada pelas livres associações voluntárias. Ao recusarem as mediações de autoridades externas e potencializarem suas ações diretas, os indivíduos livremente associados expropriam as funções que, até então, eram executadas pelos Estados centralizados. São ações desencadeadas no presente e antiestatais que,

conforme se multipliquem, enfraquecem a gestão estatal e a transformam numa entidade iniciadora.

O Estado federal, assim, tem como objetivo impulsionar o primeiro movimento, de modo que a gestão dos telégrafos, dos canais, dos portos, das rodovias e das demais infraestruturas devem estar nas mãos dos trabalhadores locais, dos habitantes das comunas. Cabe ao Estado, por exemplo, fabricar a moeda ou quaisquer outros meios de trocas. No entanto, a autoridade central não é a responsável pela mediação e regulamentação da produção, da distribuição e das trocas. É a espontaneidade inerente às livres relações entre os possuidores e as associações que condicionam os rumos da produção. Por mais que no momento no qual elaborou o projeto do Banco do Povo Proudhon ainda não tenha apresentado suas perspectivas a respeito do federalismo, ele entendia que caberia à autoridade estatal apenas a iniciação de uma nova instituição de crédito capaz de potencializar a proliferação das relações comerciais entre as companhias operárias. Após a inauguração, no entanto, o Estado perderia uma área de domínio, uma vez que estaria enfraquecido devido à ampliação das associações operárias e suas maneiras de trabalhar e de trocar.

É por meio da federação, também, que emergem práticas de educação – chamadas por Proudhon de *instrução* – autogeridas. Proudhon confere grande importância a essa temática, uma vez que é o meio pelo qual as pessoas inventam os costumes. Até então a educação esteve sob o controle da Igreja e do Estado centralizado. Ambos conduzem à mortificação dos indivíduos. A primeira mortifica por meio da oração, da resignação e da exigência de uma vida dedicada ao culto à autoridade divina. A mortificação no plano terreno é o que possibilita a vida eterna no Reino do Céu. Despreza a filosofia prática por potencializar a produção de liberdades pelos trabalhadores, que se tornam artífices de seus percursos. Rejeitam, também, as artes por conta de sua “exibição de força, do talento e da beleza, o que está em oposição diametral com o método de mortificação e oração que a salvação requer” (PROUDHON, 2018, p. 85). Frente às exigências do culto, a criança passa a estar submetida ao temor diante do castigo, que se constitui como o princípio dos costumes inerentes à educação eclesial. O castigo e a punição são os meios pelos quais as crianças podem ser corrigidas e colocadas no caminho “verdadeiro” em direção à salvação, provocando mortificações. “O sacerdote adora castigar, corrigir, punir, bater; aflição da alma ao mesmo tempo que do corpo, pelo castigo de ajoelhar-se, pela prisão, pela ridicularização” (PROUDHON, 2018, p. 94). A segunda, por sua vez, apresenta-se como gratuita e obrigatória. É parte constitutiva do contrato de beneficência, visto que se trata de uma distribuição de caridade às classes populares, cujo aprendizado está circunscrito a simples

atividades inerentes ao conhecimento humano e aos valores religiosos e morais proferidos pela vontade soberana. Proudhon chamou atenção para as proposições educativas defendidas pelos liberais do período, que se colocavam como os principais entusiastas da educação pública e gratuita. Não hesitou em afirmar que os homens de Estado ambicionavam uma educação patrocinada pela autoridade estatal e voltada à obediência por parte das classes populares. Trata-se de uma “instrução” cujo objetivo era e é manter a segurança do estabelecido por meio da resignação diante das verdades reveladas pelo Estado e pelos intermediários da vontade divina.

É preciso, portanto, para evitar desclassificações perigosas, que a instrução seja distribuída segundo o nível das fortunas; que ela seja fraca ou, inclusive, nula para a classe mais numerosa e mais vil, medíocre para a classe média, superior apenas para o pequeno número de indivíduos ricos, destinados a representar, por seus talentos, a aristocracia de onde emanam (...) É preciso, para manter a subordinação nas massas, restringir a eclosão das capacidades (PROUDHON, 2018, p. 74).

Proudhon não foi um defensor do ensino público e “gratuito”, pleiteado veementemente por liberais e socialistas desde meados do século XIX. É importante ressaltar não haver serviço público gratuito. Os sistemas classificados como ‘públicos e gratuitos derivam da expropriação do trabalho por meio dos impostos, cuja finalidade é fortalecer a autoridade estatal a partir da expansão de seus serviços, atrelando o contrato unilateral ao contrato de beneficência. Consegue-se, assim, a obediência e o servilismo dos súditos por meio do temor e, simultaneamente, do consentimento em relação à autoridade soberana.

Ao recusar a educação do Estado e do clero, Proudhon (2018) chama atenção para a urgência da emergência de experimentações educativas baseadas numa confluência entre o conhecimento científico e a filosofia prática. Isso diz respeito a um conjunto de práticas por meio das quais as crianças podem, com a ausência da condução por parte de uma autoridade, aprender a partir da experimentação concreta e do contato com os demais. É importante complementar ao estudo literário e científico, como os métodos de cálculo, escrita, literatura etc., a filosofia prática ou educação profissional, de modo a potencializar habilidades em diferentes atividades, o que é fundamental para demolição dos costumes assentados na autoridade e no castigo. Isso ocupa um lugar importante nas análises de Proudhon devido ao fato de que a produção de experimentações autogeridas está condicionada aos saberes das partes livremente associadas, constituindo uma nova criação, uma potência.

Proudhon luta pela invenção de escolas que não sejam obrigatórias e que estejam diretamente vinculadas às oficinas e às companhias operárias associadas entre si por meio da federação. As associações são localidades baseadas na produção e na aprendizagem. Os professores, por sua vez, são as pessoas que trabalham nas companhias, os produtores.

Dissolve-se, desse modo, a vontade soberana do professor e afirma-se a autoridade baseada nos saberes relativos às especificidades inerentes a cada função industrial. O *mestre* não é a figura que conduz conforme a sua vontade, mas sim um facilitador, uma pessoa que, em conjunto com a criança e os jovens, produz práticas de liberdade por meio do trabalho associado e livre. Há, portanto, uma transformação em relação ao financiamento das escolas. Não são estatais – pois não são geridas e financiadas pelo Estado centralizado – e tampouco privadas, uma vez que não estão sob a tutela dos proprietários e do clero. São escolas/oficinas cuja gestão está em mãos das pessoas que trabalham no local e dos aprendizes, de modo que o trabalho impulsionado pelas crianças e pelos jovens, em conjunto com o *mestre*, é o que movimenta e financia a companhia.

A relação em conjunto com o *mestre*, para Proudhon, distancia-se de uma mestria tradicional, fundamentada numa relação hierárquica entre mestre e discípulo, por meio da qual o primeiro transmite seus domínios técnicos ao segundo. Levando em consideração as sugestões de Foucault (2017), com base no *Lacques*, de Platão, é pertinente pensar o cuidado de si enquanto uma prática voltada ao modo de vida, às maneiras pelas quais se elabora a própria existência. Isso diz respeito à invenção da existência enquanto vida-arte, como também ao cuidado e às relações com os jovens, com os filhos. É a partir dessa perspectiva que Foucault chama atenção para a emergência da figura do *mestre* em meio ao jogo da *parrésia*. Ao contrário da política e da técnica, essa forma de veridicção apresenta uma dimensão ética, uma vez que não se trata de analisar o conteúdo do discurso e os saberes chancelados por uma autoridade externa, por um mestre anterior. Mas, sim, de se ater à harmonia entre o discurso e o modo de vida, transformando a existência enquanto objeto da *parrésia* e da eclosão da *fala franca*. A figura do *mestre* em meio a esse jogo, portanto, manifesta-se a partir das experimentações relacionadas às suas existências, estabelecendo relações recíprocas por meio das quais um aprende em conjunto com o outro. Pode-se dizer que Proudhon e Foucault sugerem que o mestre não é uma autoridade fixa e soberana, mas uma pessoa com a qual é possível trocar, reciprocamente, sugestões, conhecimentos, histórias etc. Ambos, por fim, dissolvem o exercício de soberania.

O mesmo ocorre com Bakunin (2014), quando apresenta considerações pertinentes a respeito da noção de autoridade. Ele recusa a ingerência de quaisquer autoridades externas nas chamadas leis naturais e nas relações inerentes à vida material, que se constituem como alvo de reflexão por parte das ciências. Ao enfatizar que a ciência é fundamental para a criação de liberdades por meio da revolta, Bakunin afirma que a universalidade dos cientistas e, também,

da ciência é uma ameaça à vida de todos os apaixonados pela liberdade. Não há ciência humana e tampouco autoridades infalíveis. Ele chamou atenção para os perigos relativos ao governo constituído pelos sacerdotes da ciência, que, em nome de determinadas qualificações, exerceriam a soberania de suas respectivas vontades sobre os demais. A autoridade, como enfatizam Proudhon e Foucault, está relacionada ao modo de vida, às maneiras pelas quais cada um exerce suas respectivas atividades. Não está condicionada a títulos, currículos ou qualificações reconhecidas por autoridades superiores.

Decorre daí que rejeito toda autoridade – Longe de mim esse pensamento. Quando se trata de uma casa, de um canal ou de uma ferrovia, consulto a autoridade do arquiteto ou a do engenheiro. Por tal ciência especial, dirijo-me a esse ou àquele cientista. Mas não deixo que me imponham nem o sapateiro, nem o arquiteto, nem o cientista. Eu os aceito livremente e com todo o respeito que merecem sua inteligência, seu caráter, seu saber, reservando, todavia, meu direito incontestável de crítica e de controle. Não me contento em consultar uma única autoridade especialista, consulto várias; comparo suas opiniões e escolho aquela que me parece a mais justa. Mas não reconheço nenhuma autoridade infalível, mesmo nas questões especiais (BAKUNIN, 2014, p. 64).

Retomando as análises a respeito da educação, pode-se dizer que há proximidades entre as perspectivas de Proudhon e de Max Stirner, por mais que ambos abordem essa temática de perspectivas distintas. Stirner (1979), ao discorrer sobre as práticas educativas vigentes no século XIX, questiona os motivos e os objetivos da educação. Havia, naquele momento, duas forças em disputa: as proposições defendidas pelos humanistas e os práticos. Os primeiros preponderaram no período entre a Reforma e a eclosão da Revolução, uma vez que, nos marcos do Antigo Regime, o domínio em torno das obras da Antiguidade era o que habilitava o exercício da autoridade sobre os corpos tidos como não-educados. As humanidades estavam sob o domínio de uma fração diminuta da sociedade, que exercia, entre outras coisas, o governo sobre os demais por meio do saber. Com a irrupção do iluminismo, emerge uma nova referência, que parte do entendimento segundo a qual a escola deve estar fundamentada numa educação prática, vinculada diretamente aos aspectos da vida das pessoas. Ambos, no entanto, visavam os mesmos fins: a subordinação, a obediência, aprender a ser subordinado e a obedecer.

De acordo com Gallo (2019), os humanistas defendiam a propagação de conhecimentos que conduziam à servidão e os práticos apostavam numa educação profissional de caráter pragmático. Enquanto os humanistas tinham como objetivo formar “homens cultos”, detentores de conhecimentos necessários para o bom exercício da cidadania, os práticos visavam a formação de indivíduos capazes de exercer o trabalho útil à sociedade e, por conseguinte, ao Estado. Ambos concebiam a educação como um meio capaz de assegurar a manutenção dos fatos dados a priori, de modo a arrefecer as ações sadias, como a indisciplina e a revolta. Stirner

(1979) não hesita em afirmar que ambas as orientações caminham em direção à morte, possibilitando a emergência de práticas educativas que estejam assentadas em conteúdos impostos pelos sacerdotes do saber, e não na pulsão de cada singularidade. O objeto da educação não deve ser a transmissão arbitrária do saber. Trata-se, ao contrário, da vontade de cada um, compreendendo a prática educativa como uma afirmação ética, uma elaboração permanente de si conforme os anseios dos únicos. Stirner não ignora a literatura, as artes, os escritos da Antiguidade etc., até porque a produção de liberdade é uma reinvenção permanente, apartando os resquícios da ignorância de seu percurso. Mas, diferentemente dos humanistas e dos práticos, as vidas livres são inadaptáveis ao estado de coisas vigente, desconhecem a resignação diante dos fatos dados.

Há uma recusa por parte de Stirner e de Proudhon acerca da dicotomia entre educação científica e profissional, uma vez que os anseios dos operários/artistas – nos termos de Proudhon – e dos únicos – nos termos de Stirner – não podem estar circunscritos a fronteiras delimitadas pelos sacerdotes do saber. Além disso, ambos não hesitam em abolir o exercício de soberania por parte do professor, enfatizando que a sua função é a de facilitador ou cooperador em relação à aprendizagem das crianças. Por mais haja diferença entre ambos, as conversações libertárias são experimentadas entre diferentes, cujas proximidades residem na recusa às hierarquizações, na luta contra o exercício da autoridade centralizada e na afirmação da livre associação na demolição da diferença entre trabalho intelectual e manual.

Proudhon não concebe a liberdade em termos essencialistas, mas como uma criação por meio da associação. Não se trata, por conseguinte, de uma educação da liberdade, mas sim para a liberdade, possibilitando o livre estabelecimento da criança. Pode-se ver, assim, que Proudhon intensifica algumas das formulações de Charles Fourier, que não dissociava a educação do ambiente de trabalho. Além disso, a recusa de Proudhon à alienação no âmbito laboral e a elaboração de perspectivas voltadas à aprendizagem das diversas técnicas que atravessam a série industrial tiveram forte incidência sobre algumas invenções anarquistas posteriores, como as escolas criadas por Paul Robin e por Sébastien Faure, ambas na França. (GALLO, 2019). Trata-se, assim como as experimentações mencionadas, da demolição da dicotomia entre trabalho manual/trabalho intelectual.

Não se trata de um ensino patrocinado pelo Estado, mas impulsionado pelas companhias e comunas. Proudhon enfatiza que, caso não desejem enviar seus filhos para as escolas, as famílias têm a liberdade de fomentar a instrução no domicílio ou em escolas geridas pelos

próprios pais dos alunos. A aprendizagem não está circunscrita a um local específico. Ele sabia que a produção de liberdades não pode estar acompanhada de imposições, como obrigar aos demais a criarem associações livres. A anarquia, como já foi mencionado, não é absoluta. Proudhon considerava justa a educação na família libertária como um exercício possível no mundo das liberdades capitalistas. O operário deveria saber usar a liberdade de educar para que não ocorresse a obrigação de educação pelo Estado, como seu novo monopólio legítimo.

Ao contrário do contrato unilateral e de beneficência que fundamentam as monarquias absolutistas, as monarquistas constitucionais e as repúblicas democráticas, os indivíduos não se alienam à federação, de modo que todas as pessoas, associações, comunas e províncias preservam, para além do objeto específico por meio do qual o acordo foi selado, suas liberdades em termos de iniciativas.

FEDERAÇÃO, do latim *foedus*, genitivo *foederis*, quer dizer pacto, contrato, tratado, convenção, aliança etc., é uma convenção pela qual um ou mais chefes de família, uma ou mais comunas, um ou mais grupos de comunas ou Estados, obrigam-se recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetos particulares, cuja carga incumbe especial e exclusivamente aos delgados da federação (PROUDHON, 2001, p. 90).

O Estado, expressão enfraquecida da autoridade diante da espontaneidade das forças livremente associadas, não incide sobre as iniciativas impulsionadas pelas províncias, comunas e associações, perdendo funções preponderantes – que caracterizam os Estados centralizados – e adquirindo um papel secundário em relação aos grupos que emergem por meio do contrato livre. O Estado federal, portanto, é a antítese das hierarquias e da centralização administrativa. Conforme acontece a proliferação dos contratos livres e sinalagmáticos, as funções da autoridade central vão, gradativamente, sendo dissolvidas, uma vez que as forças livremente associadas assumem as prerrogativas que, até então, eram colocadas em movimento a partir do princípio da autoridade. Trata-se da demolição do princípio e da invenção de algo novo, que não é previamente determinado. São as forças livres que, ao assumirem a premissa segundo a qual é necessário demolir para, posteriormente, afirmar, constroem seus próprios percursos (PROUDHON, 2001).

Há um certo otimismo de Proudhon a respeito das tendências da sociedade de seu tempo. Por mais que tenha enfatizado que as forças que constituem a realidade se encontram numa tensão que não cessa, Proudhon compreendia que o movimento inerente às forças que compõem o plano material caminhava em direção à prevalência da liberdade sobre a autoridade, numa espécie de “constituição progressiva”.

Os Estados federais são a antítese dos Estados centralizados, que se caracterizam por uma razão anexionista e expansionista. A premissa segundo a qual os Estados se fundamentam em *fronteiras naturais* não passa de um jogo retórico voltado à expansão de seus domínios. Os Estados visaram e visam unificar as pessoas classificadas como indisciplinadas, errantes e perigosas em espaços delimitados, por meio dos quais é possível assegurar o domínio de uma autoridade central. Isso também ocorria, como diz Proudhon (2011), nas confederações vigentes no chamado continente europeu. A confederação, ao estar constituída por um conjunto de Estados centralizados, como no caso da Confederação dos Estados Germânicos, reproduz as pretensões de domínio e conquista inerentes a qualquer autoridade central. Sendo assim, a emergência do Estado federal e, por conseguinte, de uma Confederação de Estados federais está condicionada às experimentações federativas no interior das partes que constituem a federação. Ao contrário dos Estados centralizados, cujos movimentos estão dirigidos à tutela ou à anexação de uma territorialidade determinada, as diversas unidades em meio à diversidade se movimentam conforme as vontades das partes livremente associadas, de modo a dissolver os mitos e o chamado direito às *fronteiras naturais* de um Estado. Como afirma Proudhon (2001, p. 123): “em lugar de armar o poder da força do TODO contra a *parte*, é a PARTE que ela arma com a força do *todo* contra o abuso de seu próprio poder”. Os fundamentos que sustentam a existência do Estado-nação, portanto, são demolidos.

A Confederação de Estados deriva da proliferação dos contratos comutativos e sinalagmáticos no âmbito internacional, possibilitando a emergência de múltiplas unidades em meio à diversidade por meio de acordos mútuos no que tange a questões comerciais, de defesa, serviços etc. Proudhon, nesse sentido, mostra-se um adversário das confederações vigentes. Não se trata de uma negação do princípio da confederação, mas da maneira pela qual ela se constitui. As confederações federais, por estarem assentadas em acordos federativos, não podem estar formadas por unidades indivisíveis, como os Estados unitários. A existência de um Estado centralizado no interior da confederação leva ao desmantelamento desta, uma vez que as unidades indivisíveis, entre outras coisas, têm como objetivo ampliar sua força por meio de contratos unilaterais e, caso seja necessário, da guerra. É preciso que todos os membros sejam Estados federais, fundamentados na descentralização administrativa, na autonomia das províncias, das comunas e, sobretudo, no mutualismo. A confederação, desse modo, não é um modelo organizativo, mas uma associação que responde às necessidades momentâneas dos Estados federais, possibilitando a ampliação de acordos comutativos e sinalagmáticos entre os Estados e o fortalecimento do federalismo diante das pretensões de domínio dos Estados

centralizados. Proudhon, desse modo, não defende a conformação de uma única Confederação federal, mas de múltiplas confederações que se movimentem e se transformem permanentemente de acordo com as necessidades das partes associadas. Por conseguinte, por não se tratar de uma aproximação baseada na vontade do Estado mais forte, mas nas necessidades das unidades diversas, o direito de secessão deve ser um princípio de quaisquer confederações federais.

Ao discorrer sobre o federalismo e citar as comunas francesas, Proudhon (2001) chama atenção para a seguinte questão: se uma revolução – entendida como a afirmação do princípio federativo em detrimento do princípio da autoridade – eclodisse na cidade de Paris, seria fundamental a sua expansão para as diferentes comunas do território controlado pelo Estado francês, como Lyon, Toulouse, Marselha, Bordeaux etc. A irrupção dessas práticas em diferentes localidades é o que possibilita a demolição do caráter indivisível da tirania estatal, provocando a emergência da federação entre as comunas para além da tutela do Estado centralizado.

Alguns anos mais tarde, ocorreu um acontecimento similar na França: a Comuna de Paris. Esta não esteve circunscrita aos muros da cidade e se espalhou para diferentes partes do território. Comunas como Toulouse e Marselha, por exemplo, acompanharam essa surpreendente invenção levada adiante pelos *communards*. Por mais que a experimentação envolvendo as comunas estivesse atravessada por perspectivas diversas, como blanquistas, jacobinas, republicanas, proudhonianas etc., o anseio acerca da invenção de uma federação acompanhou as ações desencadeadas pelos insurretos. Como as conceituações de Proudhon estiveram constantemente dirigidas às relações em movimento, havia uma proximidade entre as práticas experimentadas pelas associações operárias e as perspectivas federalistas e mutualistas defendidas por Proudhon. É pertinente conceber suas análises enquanto reflexões condicionadas às revoltas do cotidiano (BELLO, 2021). Devido a isso, pode-se dizer que pensar e estudar ao lado de Proudhon é uma das formas de compreender as relações impulsionadas pelas forças que escaparam dos controles exercidos pelos chamados partidos operários e sindicatos, como os *communards* de 1871.

Essas análises são diametralmente opostas às formulações de caráter federalista anteriores. A grande tensão se dá, ainda, entre as premissas de Proudhon e as de Kant. O segundo, por meio de suas considerações a respeito da federação da paz, enfatiza que o Estado deve ser compreendido como a categoria do entendimento. Isso se deve ao fato de que, no

estado de natureza, os homens viviam num conflito permanente. Por mais que, em determinados momentos, houvesse uma ausência de agressões, os riscos de um conflito eram sempre eminentes. Com base nisso, Kant (2020) diz que, como os limites da razão estão condicionados à experiência, a vivência durante um longo período de agressões constantes levou à conformação do pacto social e à fundação do Estado, instituição por meio da qual a harmonia passou a prevalecer sobre as discórdias.

Kant (2020) ainda enfatiza que os governos podem ser compreendidos por meio das pessoas que exercem o poder soberano e a partir do modo pelo qual as instituições governamentais operam. No que diz respeito ao exercício de soberania, os Estados podem ser conduzidos por um Príncipe – autocracia –, pela nobreza – aristocracia – e pelo povo – democracia. Em relação às constituições, por sua vez, os Estados podem funcionar com base no republicanismo ou no despotismo. Kant (2020) defende, diante dessas classificações, a adoção de uma constituição republicana e a implementação de uma aristocracia, dando origem a um governo fundamentado na separação entre poder executivo e legislativo, de modo a edificar um sistema representativo. Assegura-se a liberdade das pessoas enquanto seres humanos; a igualdade enquanto cidadãos; e, como não poderia ser diferente, a dependência a uma legislação universal enquanto súditos.

A democracia, diferentemente da monarquia e da aristocracia, é vista por Kant como o pior de todos os regimes, uma vez que se baseia no poder indivisível do povo e, por conseguinte, na junção entre executivo e legislativo. O povo legisla e, simultaneamente, delibera. Vale ressaltar, no entanto, que, ao discorrer sobre a democracia, Kant tem como base as experiências colocadas em movimento na Antiguidade, baseadas na deliberação direta em praça pública.

Nos marcos do sistema internacional, por sua vez, os homens continuariam vivendo num estado de natureza enquanto prevalecesse a ausência de regras que fossem capazes de regulamentar a ação dos Estados. Cada unidade estatal passa a ser entendida, dessa maneira, como um indivíduo que age num cenário anárquico, de modo que seu objetivo passa a ser a maximização de seus interesses por meio da força. A federação da paz ou liga da paz seria, para Kant (2020), o meio pelo qual os Estados poderiam solucionar as discórdias na arena internacional e conduzir à paz perpétua. O bom entendimento por parte dos membros de cada Estado levaria à consolidação das repúblicas e, por consequência, à confluência entre o direito civil do Estado – dos cidadãos enquanto parte de um povo –, do direito das gentes – que regulamenta as relações entre os diferentes Estados – e do direito cosmopolita – por meio do

qual todas as pessoas e as unidades estatais se constituem enquanto cidadãos de uma liga universal.

Segundo Kant, a guerra é inerente ao estado de natureza, de modo que a sua superação deriva da constituição de uma coerção “legal” e, posteriormente, de uma liga composta por Repúblicas – ou seja, Estados centralizados. Enquanto para Proudhon o estado de natureza é uma criação autoritária de saber aristocrático, a federação é um modo de associação entre pequenos agrupamentos – cuja finalidade é dissolver, ao máximo, o exercício da autoridade central e as funções políticas. No entendimento de Kant, a federação deriva da conformação de unidades indivisíveis baseadas no exercício de uma vontade soberana. Trata-se de uma utopia que visa tutelar as forças que compõem a realidade e inviabilizar os modos de existência classificados como “selvagens”, cujo bom exercício da “razão” é desconhecido. A razão condicionada à experiência, para Kant, é o meio pelo qual o Estado emerge e se mantém.

Kant fundamenta a emergência do Estado num princípio transcendente, enfatizando que a natureza – atrelada à razão – fez com que os homens fossem capazes de habitar as diferentes regiões do planeta por meio da guerra. Há, nesse sentido, uma *coragem da guerra* inerente à natureza humana, que se movimenta em busca da glória e da honra. A proliferação de pessoas em diferentes localidades faz com que os indivíduos edifiquem unidades estatais diante da inevitável ameaça por parte de outro povo. O espírito de comércio necessário para a sobrevivência de cada agrupamento, no entanto, conduz à aplicação do *direito das gentes* por meio das transações comerciais, que, para Kant, contrapunham-se à existência da guerra. Há, como enfatiza Foucault (2008a), a introdução de um novo cálculo político no âmbito do sistema internacional a partir das considerações de pensadores como Kant. Emerge a premissa segundo a qual a livre concorrência entre Estados é o que garante a prosperidade comum de todos. Trata-se de uma obra da chamada providência, uma vez que a expansão das redes comerciais entre Estados de diferentes continentes e a implementação do direito internacional por meio da confluência entre direito civil, direito internacional e direito cosmopolita expressam a vontade da natureza.

Proudhon combate a premissa segundo a qual o Estado é o meio de solução das discórdias, uma categoria do entendimento. A paz perpétua de Kant nada mais é do que a concretização do *aparelho governamental* na sua totalidade, de modo a buscar, por meio da coerção *legal*, civilizar as forças selvagens, aos que não concebem a liberdade em sua acepção negativa, mas sim positiva. A produção de liberdades e a afirmação da vida só são possíveis,

para Proudhon, em meio aos combates permanentes entre as forças em movimento. Apenas por meio da recusa às ideias puras – como a noção de paz perpétua – é possível demolir as pretensões totalizantes voltadas à criação de unidades indivisíveis. A perspectiva kantiana dirigida ao fim da guerra visa apenas a mortificação das associações em meio à diversidade e a prevalência das categorias universais de mando e obediência emancipadas para maioria.

Os embates entre as forças que compõem as séries autoridade e liberdade, para Proudhon, não são antagônicos, mas agônicos. A produção de liberdades é experimentação em meio às tensões inerentes à guerra permanente. A liberdade está relacionada à autoridade e vice-versa. São complementares e distantes, relações de poder em movimento. Estas, segundo Foucault, são ações sobre ações, por meio das quais as partes se conduzem e se induzem permanentemente. O exercício de poder, desse modo, caracteriza-se por um cálculo em torno da probabilidade de ação dos demais, permitindo o exercício do governo de uns sobre as ações dos outros.

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema central do poder não é o da “servidão voluntária” (como poderíamos desejar ser escravos): no centro da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de um “agonismo” – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente (FOUCAULT, 1995, pp. 244-245).

Não são apenas relações múltiplas e que atravessam a rede social, como também embates em meio a um campo marcado por diversas possibilidades, como contenções, afirmações de resistências, elaborações de práticas de liberdade etc. As liberdades não anulam e tampouco quebram as relações de poder, mas a modificam, transformam-na. Os poderes, por sua vez, também não destroem as liberdades, uma vez que a emergência de resistências só é possível em meio a esse jogo de forças. São tensões permanentes a partir das quais as forças insurgentes podem elaborar outros modos de existência, provocando permanente e imediatamente as técnicas de poder mais próximas, que incidem diretamente no corpo, na vida. Não se trata, como querem os comunistas ou outras tendências revolucionárias, da busca por uma libertação final ou *salvação*, mas uma *pequena guerra* que não cessa.

Essa perspectiva agonística expressa a presença da antipolítica nas análises de Proudhon. A política não passa de um modo de governo cuja finalidade é pacificar e tutelar as forças em luta. Seu objetivo é a paz, a concórdia entre todos os seres humanos. Encontra-se presente na utopia voltada à paz perpétua, como também nos objetivos revolucionários, que têm

como finalidade construir o “paraíso” na Terra. Revolucionários e liberais, cada qual à sua maneira, são pacificadores. E o pacificador, como assinalou Proudhon (2011), é um conquistador. “A paz demonstra e confirma a guerra; a guerra, por sua vez, é uma reivindicação da paz. É o que a lenda messiânica afirma: o *Pacificador* é um conquistador, cujo reino se estabelece pelo triunfo” (PROUDHON, 2011, p.24).

A antipolítica em Proudhon deriva da recusa à paz, noção abstrata e divina que acompanha as sociedades desde tempos imemoriais. Ao rejeitar o absoluto e, também, os universais, Proudhon se distancia das pretensões que visam o Estado enquanto meio a partir do qual é possível orientar a *humanidade* em direção a um fim determinado e à *paz*, seja socialista ou democrática, sob variados efeitos da representação. As Confederações Federais, ao contrário das perspectivas políticas descritas, são experimentações, ações que inventam e reinventam as associações por meio da federalização, apartando-se do *aparelho* governamental e da dicotomia entre meios e fins. A invenção de uma vida livre a partir da federação é um fim em si mesma.

Desde meados da década de 1850, Proudhon se deixou permear pelas invenções dos produtores, que potencializavam suas formas de trabalho a partir de contratos anarquistas, associando-se por fora do Estado e contra a lógica de soberania. A proliferação de unidades em meio à diversidade e antipolíticas, cujo desdobramento é a emergência de Estados federais, provocam, gradativamente, a demolição da política, tecnologia inseparável das aspirações pacificadoras. O Estado federal é um facilitador das associações livres em detrimento das formas de governo sobre os súditos e pelos súditos, distanciando-se de quaisquer pretensões de soberania. Não está fundamentado em técnicas de regulamentação e regulação de populações, no governo sobre o *homem-espécie*. Não é um gestor das relações de trabalho, da circulação de pessoas, de mercadorias, da *segurança pública*. Ao contrário da razão governamental, cujo fundamento é a reflexão em torno dos objetos sobre os quais o Estado intervém, na federação as questões relativas às formas de vida na diferença são levadas adiante pelas forças associadas, pelos bairros, departamentos, comunas, províncias. Não se trata de uma tecnologia de governo sobre o vivo, mas invenções vitais, criações em torno de outros modos de viver por meio da experimentação e das vontades de cada associação, das partes livremente associadas.

As invenções federalistas não são absolutas, mas combates travados em meio à *pequena guerra*, à vida. Os *projetos políticos* e fundados nos direitos, como as revoluções ou a governança democrática, derivam das forças vencedoras, enunciando uma nova *paz* a ser concretizada, local e globalmente. As Confederações Federais são experimentações contrárias

à soberania, cujo exercício está vinculado à produção de direito. Por mais que os direitos não derivem, única e exclusivamente, da força (o são também pela astúcia), esta se constitui enquanto o tronco propulsor por meio do qual direitos variados são elaborados, como os direitos ao trabalho, à propriedade, o penal e outros, possibilitando a manutenção e os redimensionamentos relativos ao *aparelho governamental*. Os contratos comutativos e sinalagmáticos, ao contrário, não abolem integralmente o direito – uma vez que esta seria uma pretensão absoluta –, mas reinventam-no enquanto algo que provém da necessidade, fruto da experiência, cujo fundamento reside na equivalência em detrimento da força –física ou da astúcia. Demole-se, portanto, a política enquanto tecnologia de governo sobre o vivo e afirma-se o governo de cada um por meio da associação na diferença e, também, na equivalência. Afirmam-se invenções antipolíticas em detrimento das formas de governo.

Ser governado significa ser vigiado, inspecionado, espiado, dirigido, valorado, pesado, censurado, por pessoas que não têm o título, nem a ciência, nem a virtude. Ser governado significa, por cada operação, cada movimento, cada transação, ser anotado, registrado, listado, tarifado, carimbado, apontado, coisificado, patenteado, licenciado, autorizado, apostrofado, castigado, impedido, reformado, alinhado, corrigido. Significa, sob o pretexto da autoridade pública, e sob o pretexto do interesse geral, ser amestrado, esquadrihado, explorado, mistificado, roubado; ao menor sinal de resistência, ou a primeira palavra de protesto, ser preso, multado, mutilado, vilipendiado, humilhado, golpeado, reduzido ao mínimo sopro de vida, desarmado, encarcerado, fuzilado, metralhado, condenado, deportado, vendido, traído e como se isso não fosse suficiente, desarmado, ridicularizado, ultrajado, burlado. Isto é o governo, esta é a sua justiça, esta é a sua moral (PROUDHON, 2003, p. 8).

embates entre libertários

Passamos às incidências das perspectivas proudhonianas no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), sobretudo na seção francesa, tendo como objetivo expor as modulações relativas às perspectivas e, sobretudo, às práticas revolucionárias em meio aos anarquistas. Salienta-se que práticas voltadas à revolução universal foram, gradativamente, ganhando terreno na AIT. Isso definiu as maneiras pelas quais os libertários se associavam, de tal modo que a organização revolucionária passou a ser vista como um meio estratégico para o triunfo da revolução final. Analisa-se os distanciamentos entre Proudhon e Bakunin, enfatizando que, enquanto o primeiro associou a revolução ao modo de vida e às práticas do cotidiano, o segundo não hesitou em defender formas organizativas que, em certa medida, aproximavam-se dos *revolucionários profissionais*. A revolução, nesse caso, tornou-se um objetivo messiânico, o momento no qual a humanidade garantiria a sua emancipação.

As análises de Proudhon a respeito da centralização administrativa, do federalismo, da mutualidade e, por conseguinte, da anarquia tiveram forte incidência em muitos socialistas e agrupamentos de diferentes localidades da Europa. Na Bélgica, país no qual viveu anos de exílio, emergiram publicações proudhonianas, como os periódicos *La Rive Gauche* e *La Liberté*. Na Espanha, por sua vez, ao menos dez escritos de Proudhon foram traduzidos para o espanhol. Francisco Pi y Magall trouxe para o espanhol os livros *Do Princípio Federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução* e *Da Capacidade Política da Classe Operária*. As premissas acerca do princípio federativo de Proudhon também foram, em certa medida, encampadas por muitos federalistas espanhóis, que “habilmente” ignoraram o caráter anárquico de suas considerações (NETTLAU, 2008).

As conceituações a respeito da federação estiveram condicionadas à agudização dos nacionalismos na Europa na segunda metade do século XIX. Diante do fortalecimento e da expansão dos Estados-nação, a criação de uma associação internacional composta pelos socialistas e trabalhadores das distintas localidades do planeta se tornou necessidade. Em 1864, a Associação Internacional dos Trabalhadores foi fundada, a partir de um encontro entre trabalhadores em Londres, no dia 28 de setembro. Definiu-se a criação de um Conselho Geral, sediado naquela cidade, cuja finalidade inicial não era dirigir a organização, mas sim atuar como um órgão de correspondência (HAYAT, 2013). O funcionamento da Internacional esteve, ao menos até o final da década de 1860, baseado na livre iniciativa das seções e das federações locais.

Dentre as múltiplas seções que integravam a AIT, pode-se dizer que as considerações expostas por parte dos membros da seção parisiense, como Henri Tolain e Eugène Varlin, estavam muito próximas do federalismo e do mutualismo defendidos por Proudhon. No primeiro congresso da associação, realizado em 1866, em Genebra, os membros da seção parisiense apresentaram um memorando com algumas considerações acerca do Estado, do direito, da política etc. Um aspecto enfatizado por esses delegados foi a prevalência do organismo econômico sobre o político, salientando que o combate ao Estado e ao capitalismo reside na criação de associações comerciais entre os próprios operários. Afirmaram que os órgãos e instituições que constituem o Estado, como os tribunais, as escolas, as prisões etc., são sustentados por meio da expropriação da renda dos operários – por meio dos impostos – para, posteriormente, esmagá-los (HAYAT, 2013).

O exército, os tribunais, a polícia, as escolas, os hospitais, as casas de caridade, as casas de refúgio e correção, os asilos, creches e a própria religião são primeiro pagas

e mantidas pelo proletariado, depois dirigidas contra ele; para que o proletariado trabalhe não só para a casta que o devora, a dos capitalistas, mas também para aquela que o açoita e brutaliza (SEÇÃO FRANCESA, 1866, apud HAYAT).

Há, nesse sentido, a defesa da revolução permanente voltada à criação dos novos costumes, recusando quaisquer ações dirigidas ao Estado centralizado. A ênfase em torno da ação direta – e, portanto, da recusa à política – e do contrato comutativo e sinalagmático no âmbito do trabalho, como enfatiza Hayat (2013), podem ser vistas nestas pequenas citações do memorando redigido pelos anarquistas da seção de Paris, no qual indicam duas pequenas passagens dos livros *Da Capacidade Política das Classes Operárias* e *A Ideia Geral da Revolução no Século XIX*:

Antes de legislar, administrar, construir palácios, templos, fazer guerra, a sociedade trabalha, ara, navega, troca, explora as terras e os mares. Antes de coroar reis e instituir dinastias, o povo fundava famílias, consagrava casamentos, construía cidades, etc. (PROUDHON, 1865, apud HAYAT, 2013, MEMORANDO p. 13).

O contrato é essencialmente sinalagmático: não impõe aos contratantes nenhuma obrigação, exceto aquela que resulta de sua promessa pessoal da tradição recíproca; não está sujeito a nenhuma autoridade externa; só ele faz o direito comum das partes; ele espera sua execução apenas por iniciativas delas (PROUDHON, 1851, apud HAYAT, 2013, MEMORANDO p.14).

Por mais que os mutualistas da seção francesa estivessem próximos das concepções de Proudhon a respeito da revolução permanente, da mutualidade e da federação, isso não significa ausência de diferenças entre os associados. Encontravam-se, no interior dessa seção, figuras diametralmente opostas em termos de atitudes e perspectivas como Henri Tolain e Eugène Varlin. O primeiro, por mais que tenha aderido às premissas de Proudhon, dedicou-se, também, à carreira política, distanciando-se da ação direta e se acomodando nos gabinetes parlamentares. O segundo, ao contrário, concebia a ação direta como uma afirmação ético-estética. Impulsionou a criação de livres associações e lutou, em conjunto com os insurgentes de 1871, nas barricadas erguidas na capital francesa contra as forças de segurança do Estado francês.

Nos anos seguintes, com o enfraquecimento de algumas dessas premissas no interior da AIT – sobretudo no que tange à revolução –, alguns dos redatores do memorando aderiram a outras perspectivas, como o coletivismo defendido por Bakunin. Muitos apoiaram a experimentação colocada em movimento pelos *communards* em 1871, outros se distanciaram. Um segmento, por sua vez, continuou lutando pelas práticas mutualistas. Houve, portanto, uma diversidade significativa no interior das seções que compunham a AIT, de modo que em Paris não foi diferente.

Para Nettlau (2008), as perspectivas libertárias também acompanhavam os militantes belgas de uma associação chamada *Le Peuple*, cujas análises eram expostas no periódico *La Tribune du Peuple*. Esses socialistas estavam próximos das análises de César de Paepe, socialista que não recusava a necessidade da anarquia. Paepe, contudo, defendia que as práticas anárquicas não poderiam ser concretizadas de forma imediata. Na sua concepção, o Estado deveria, inicialmente, assumir a administração dos serviços públicos, dissolvendo-se gradativamente por meio da ampliação das cooperativas agrícolas e industriais de trabalhadores.

Não demoraria muito para o *Le Peuple* se transformar na seção de Bruxelas e ingressar na Associação Internacional dos Trabalhadores. O grupo também contribuiu para a criação de inúmeras seções em diferentes localidades do território belga. Havia ainda, na Bélgica, uma associação que se aproximava das perspectivas de Proudhon: o *La Rive Gauche*. O agrupamento era composto por jovens, em sua maioria estudantes e classificados como refugiados. Por mais que parte significativa do *La Rive Gauche* não tenha feito parte da AIT, a associação estava vinculada a “um proudhonismo revolucionário” (NETTLAU, 2008, p. 143).

É possível dizer, acompanhando Nettlau, que os embates no interior da AIT em seus primeiros anos se deram em torno das seguintes forças: os mutualistas que integravam a seção francesa; os partidários de muitas das perspectivas traçadas por Cesare de Paepe, que integravam a seção belga; e, por fim, os socialistas autoritários, que não demoraram muito para assumir a maior parte dos postos no Conselho Geral.

Não houve, contudo, uma proximidade automática entre os mutualistas e os militantes da seção de Bruxelas. Quanto às questões vinculadas às práticas de liberdade e ao Estado-nação, havia uma convergência entre os mutualistas e os militantes belgas, que recusavam as teses defendidas pelos socialistas autoritários. Em relação às análises acerca da economia política, por sua vez, os mutualistas se distanciavam dos autoritários e dos adeptos das teses de Cesare de Paepe, que compreendiam que o mutualismo deveria ser superado pelo coletivismo, de modo a assegurar a prevalência da chamada propriedade social em detrimento das associações mutualistas de produtores (NETTLAU, 2008).

Nos congressos que sucederam o encontro de Bruxelas, a ênfase em torno da urgência revolucionária foi se acentuando gradativamente. Mesmo as análises de Cesare de Paepe, cujas proximidades com os autoritários no âmbito econômico não eram pequenas, foram classificadas como obsoletas, uma vez que afirmava que as transformações não viriam por uma revolução

imediate, mas sim pela ampliação das livres associações de produtores. Os anseios revolucionários foram ganhando terreno em detrimento da afirmação das associações de produtores no presente (NETTLAU, 2008).

Em 1868, Mikhail Bakunin ingressou na Associação Internacional dos Trabalhadores e assume, já no ano seguinte, no Congresso da Basileia, uma série de embates contra as teses defendidas por Marx e Engels. Há diferenças significativas entre as análises antiautoritárias e classificadas como coletivistas do anarquista russo e as premissas dos comunistas, tanto no plano metodológico quanto nas considerações acerca do Estado. Bakunin, ao contrário de Marx, não condicionava as abstrações que norteavam as condutas dos indivíduos às relações de produção. Segundo ele, as ideias não são simples ilusões ou enganações, uma vez que produzem efeitos concretos sobre as relações humanas nos diferentes níveis. Não derivam, única e exclusivamente, da maneira pela qual as pessoas trabalham e produzem. Tampouco são vontades da natureza, como enfatizaram Kant e os contratualistas. Os conceitos, as imaginações e os sentimentos são transmitidos pelas gerações anteriores, que condicionam a maneira pela qual as novas gerações se conduzem. As minorias governamentais, desse modo, não são capazes de impor suas vontades apenas por meio da força física. É necessário que haja pessoas que se movimentem a partir das grandes abstrações, como Deus, o contrato social etc. (JOURDAIN, 2014).

No que diz respeito ao Estado, Bakunin, assim como Proudhon, não hesitou em afirmar que o chamado período de transição conduziria a uma imposição perpétua. No momento em que assumirem o controle do Estados, os operários deixam de ser proletários e se transformam numa nova classe dirigente, reproduzindo as formas de dominação inerentes à política em todas as suas dimensões (JOURDAIN, 2014). Bakunin (2015), nesse sentido, não apenas afirma ser anarquista, como também republicano. O termo republicano, contudo, requer alguns cuidados, uma vez que, para Bakunin, deve ser compreendido na sua acepção negativa. Não se trata de uma perspectiva que tem como objetivo edificar os regimes republicanos em meio aos Estados centralizados, burocráticos e militares, mas sim uma atitude voltada à destruição de todas as monarquias.

Acreditamos francamente dever declarar que, para nós, esta palavra república não tem outro valor senão o *negativo*; ser a derrubada ou a eliminação da monarquia; e que, não somente ela não é capaz de excitar-nos, mas, ao contrário, todas as vezes que nos apresentam a república como uma solução positiva e séria de todas as questões do dia, como o objetivo supremo para o qual devem tender todos os nossos esforços, nós ressentimos a necessidade de protestar (BAKUNIN, 2015, p. 19).

Bakunin, assim como os chamados coletivistas que o acompanhavam, assume o federalismo de Proudhon em detrimento de quaisquer reformas dirigidas aos Estados centralizados. Defende a formação dos Estados Unidos da Europa, uma confederação de Estados federais constituídos por comunas e províncias livremente associadas por meio de um pacto federativo. Da mesma maneira que Proudhon, Bakunin diz que Estados centralizados, em nenhuma hipótese, podem integrar uma Confederação de livres federações. Essa análise também esteve baseada na experiência das Confederações vigentes naquele momento, como a Confederação Germânica.

O anarquista russo também não hesita em recusar a manutenção dos chamados direitos históricos dos Estados, de modo que as justificativas baseadas em premissas como a existência de *fronteiras naturais* e políticas devem ser destruídas. A prevalência da liberdade só será possível por meio da “federação livre dos indivíduos nas comunas, das comunas nas províncias, das províncias nas nações, e, enfim, destas nos Estados Unidos da Europa (BAKUNIN, 2015, p.23).

Bakunin recusa o chamado *princípio da nacionalidade* devido ao fato de que todo princípio envolve, inevitavelmente, uma pretensão universal. Por mais que conserve a noção de nacionalidade, demarca a distância dos nacionalismos que, entre outras coisas, sustentam a manutenção dos Estados nacionais. A nacionalidade passa a ser concebida, portanto, como um direito – não se trata de uma jurisprudência, mas sim de necessidades concretas – a uma existência livre capaz de inventar e de se reinventar com base nas vontades dos agrupamentos livremente associados.

Da mesma maneira que Proudhon, Bakunin entende que apenas a federação não é capaz de potencializar a liberdade em detrimento da autoridade. Ele esteve atento às experiências das Confederações na Europa, como também ao federalismo estadunidense. A federação pode, como ocorreu nos EUA, estar atrelada ao trabalho escravo. Além disso, Bakunin sublinha que, por mais que o pauperismo na região – nos Estados do Norte – não fosse tão agudo como na Inglaterra, na Alemanha e na França, a economia estadunidense também estava assentada na exploração da força de trabalho e, por conseguinte, no direito de propriedade. Acontece que, como havia uma vasta quantidade de terras férteis no território, muitos podiam se aventurar e procurar novas terras em diferentes cantos do país, uma vez que havia uma grande demanda por mão de obra. Esse era um dos fatores que fazia com que os salários não fossem tão baixos como na Europa.

Devido a isso, o federalismo deveria estar atrelado à devolução dos frutos do trabalho aos que trabalham. Há, nesse sentido, um vínculo estreito com as perspectivas libertárias colocadas em movimento pelas classes populares em suas respectivas associações e, posteriormente, conceituadas por Proudhon. Bakunin, inclusive, sempre enfatizou a potência das análises de Proudhon, que combateu incessantemente os autoritarismos propagados por muitos socialistas desde o final do século XVIII.

Cabet, Louis Blanc, fourieristas, saint-simonianos, todos tinham a paixão de doutrinar e organizar o futuro, todos foram mais ou menos *autoritários*. Mas eis que Proudhon apareceu: filho de um camponês, de fato e de instinto cem vezes mais revolucionário do que todos estes socialistas doutrinários e burgueses, armou-se com uma crítica tão profunda e penetrante quanto impiedosa, para destruir todos os seus sistemas. Opondo a liberdade à autoridade contra estes socialistas de Estado, proclamou-se ousadamente anarquista (BAKUNIN, 2015, p. 39).

A incidência das perspectivas proudhonianas sobre Bakunin é inegável. Há, no entanto, distanciamentos importantes entre eles. Bakunin, por mais que tenha assumido integralmente o federalismo e recusado quaisquer ações dirigidas ao Estado, aproximava-se de Marx no que tange à crítica ao direito em Proudhon. Corroborando com as colocações feitas por Marx, Bakunin (2017) enfatiza que ele foi, ao contrário de Proudhon, extremamente astuto ao compreender que as relações de produção antecedem o direito em todas as suas dimensões. As noções de Proudhon a respeito do direito, por conseguinte, estariam restritas ao plano metafísico, não encontrando lastros na realidade material.

O senhor Marx leu naturalmente e releu todos os socialistas franceses, desde Saint-Simon a Proudhon, inclusive. Como se sabe, ele odeia este último e não há nenhuma dúvida que em sua crítica contra Proudhon há muitas coisas verdadeiras: Proudhon, apesar de todos seus esforços para se colocar no terreno prático, permaneceu, no entanto, idealista e metafísico. Seu ponto de partida é a ideia abstrata do direito; vai do direito ao âmbito econômico, enquanto o senhor Marx, em oposição a Proudhon, expressou e demonstrou a verdade inquestionável, confirmada pela história antiga e contemporânea da sociedade humana, dos povos e dos Estados, que o fator econômico sempre precedeu e precede o direito jurídico e político (BAKUNIN, 2007, pp.168-169).

As considerações de Bakunin a respeito da noção de direito na obra de Proudhon ignoram alguns aspectos importantes. As análises acerca do direito não estão assentadas em ideias abstratas, mas sim na correlação entre as forças em luta num determinado momento histórico. O direito é a expressão da vitória do mais forte. Como foi visto ao longo desta dissertação, a guerra apresenta uma função legisladora na história. A proliferação dos direitos posteriores está condicionada, portanto, às relações que derivam do combate. Além disso, a história não deve ser estudada, única e exclusivamente, a partir dos grandes acontecimentos.

Há períodos intermediários, espaços de tempo nos quais vigora a impressão de que a guerra cessou, marcados por uma *pequena guerra*. São sucessivos e permanentes embates entre vontades, perspectivas, anseios etc. A jurisprudência, desse modo, não deve ser vista como uma instância apartada das forças em luta.

Para além da jurisprudência, Proudhon menciona a noção de direito enquanto uma prática afirmativa que provém da necessidade. A necessidade tampouco é uma abstração, uma vez que está diretamente vinculada às experimentações colocadas em movimento e às perspectivas e vontades que emergem a partir da experiência. É em meio a essa *pequena guerra* que é possível inventar os contratos comutativos e sinalagmáticos, afirmando o direito enquanto uma prática baseada na ausência de governo de uns sobre os outros e na livre associação. Vale ressaltar, também, que a abordagem metodológica de Proudhon recusa quaisquer interpretações que têm como objetivo se debruçar sobre a essência das coisas que compõem a realidade. A análise em série visa, ao contrário, os movimentos entre as forças e os equilíbrios e desequilíbrios produzidos pelos embates. Não há ideia desvinculada da prática e vice-versa. A dicotomia entre ideia e prática, desse modo, é demolida.

Os distanciamentos acerca do direito e, por conseguinte, do método analítico produziram diferenças significativas entre Proudhon e Bakunin no que tange à revolução. Há, contudo, uma proximidade entre Marx e Bakunin: ambos rejeitam o *pacifismo* de Proudhon e acreditam na revolução, compreendendo esta como um acontecimento capaz de abarcar a sociedade em sua totalidade e conduzir à pacificação. Essas posições são diametralmente contrárias à análise serial e à maneira pela qual Proudhon compreendia a anarquia (PASSETTI, 2002). Para Proudhon, segundo Passetti (2002, p. 152), a anarquia não é um fim, mas sim “um percurso para o infinito libertário”, uma vez que deriva de experimentações marcadas por combates e combinações momentâneas, cujas composições estão num movimento constante.

A revolução, desse modo, passou a ser entendida por Bakunin como uma categoria universal, cujo objetivo era conduzir à paz por meio da edificação de uma nova sociedade baseada nas livres federações entre comunas e províncias (PASSETTI, 2002). Essas posições foram ganhando força entre os socialistas libertários no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores, que se distanciaram das perspectivas proudhonianas acerca da revolução e da guerra permanente. Se, de um lado, Proudhon estava ciente de que a realidade está atravessada por combates que não cessam – de modo que a anarquia não deve ser compreendida

como uma solução universal para todos os problemas –, os coletivistas lutavam pela implementação da paz por meio da revolução universal.

Deve-se ressaltar que as perspectivas dos socialistas – e de certos anarquistas –, assim como do pensamento revolucionário nos séculos XVIII e XIX, absorveu o discurso da luta de raças. Ao contrário do discurso histórico vigente na sociedade romana e na Idade Média, atrelado aos ritos do poder e voltado à continuidade do regime de soberania vigente, as análises históricas que emergem entre o final do século XVI e início do XVII já não estarão dirigidas às façanhas dos “heróis” e às grandes epopeias que possibilitaram a construção dos grandes impérios, mas sim à injustiça da batalha. Se o discurso histórico das sociedades romana e medieval visavam estabelecer um vínculo entre o povo e o soberano, as apreciações posteriores partiam da premissa segundo a qual as leis e o regime de soberania vigente estavam condicionados à violência, à injustiça, à dominação. É o discurso da luta de raças – que não são compreendidas em termos biológicos, mas sim guerreiros –, cuja finalidade é atacar o poder dos agrupamentos vencedores e, simultaneamente, reivindicar a afirmação dos direitos dos derrotados. Essa leitura apresenta uma característica bíblica, uma vez que vem acompanhada de pretensões proféticas voltadas à construção de um futuro no qual as forças derrotas triunfarão (FOUCAULT, 2010).

Segundo Foucault (2005), não se pode dizer que esse discurso esteve circunscrito aos meios populares. Por mais que tenham acompanhado os mitos populares, o discurso da contra-história também foi utilizado pelas forças reacionárias, como os aristocratas que haviam perdido seus privilégios após o triunfo da Revolução Francesa. Isso se deve ao fato de que se trata de uma apreciação daqueles que estão contra um regime de soberania determinado, podendo transitar entre os revolucionários e os reacionários. Entre as inúmeras variações e redimensionamentos do discurso baseado na luta de raças, encontra-se a luta de classes, cujo desdobramento será uma transformação no âmbito das relações de força por meio da revolução final (FOUCAULT, 2010). Há, desse modo, não apenas a ênfase na guerra real, mas também no triunfo final e na conquista do reino da paz na Terra.

Poderíamos dizer, com uma palavra, que se abandonou, que se começou a abandonar, no fim da Idade Média, nos séculos XVI e XVII, uma sociedade cuja consciência histórica ainda era de tipo romano, ou seja, ainda centrada em rituais da soberania e nos seus mitos, e que depois se entrou numa sociedade de tipo, digamos moderno (...) sociedade cuja consciência histórica não é centrada na soberania e no problema de sua fundação, mas na revolução, em suas promessas e em suas profecias de libertação futuras (FOUCAULT, 2010, p. 67).

Diante das premissas voltadas à luta de classes, emerge, também, o racismo moderno, que se constitui como um discurso revolucionário ao avesso. Trata-se de um redimensionamento, nos marcos de uma sociedade fundamentada em técnicas médico-normalizadoras, da guerra de raças em termos biológicos. O racismo, ao contrário da contra-história descrita, não está baseado na ênfase nos embates entre as raças e na decifração das assimetrias e das injustiças produzidas por meio da vitória dos mais fortes, mas na segurança da pureza da raça. Distanciando-se da noção segundo a qual as raças se constituem como grupos heterogêneos unificados por meio de violências, nas sociedades disciplinares há um atravessamento entre o discurso do poder e as teorias biológicas, de modo a impulsionar processos voltados à qualificação das espécies, à seleção dos mais fortes, a hierarquizações de grupos etc. O Estado, desse modo, passa a ter como função a manutenção da integridade da pureza da raça, da população. O racismo se constitui, portanto, enquanto um dispositivo inerente à segurança estatal, uma vez que é o mecanismo por meio do qual o Estado garante o direito de matar em uma sociedade cuja prática governamental tem como alvo o homem-espécie e os acontecimentos que atravessam uma população, como taxas de natalidade, mortalidade, circulação do ar, circulação de pessoas, controle de endemias etc. Executa-se os corpos classificados como anormais, que oferecem riscos à vida do homem-espécie. Elimina-se, por fim, os chamados perigos biológicos (FOUCAULT, 2010).

Foucault ainda afirma que o racismo moderno não está circunscrito ao capitalismo. Nos Estados socialistas, por exemplo, o racismo foi e é um dispositivo fundamental. Nesses regimes, o discurso voltado à luta de classes também ganha contornos biológicos, de modo que *o inimigo de classe* se torna, sobretudo, o louco, o transviado, o doente. Esse inimigo é combatido por meio de uma polícia médica, cuja função é assegurar a higiene pública e, por conseguinte, a manutenção da ordem.

O racismo, contudo, não esteve restrito ao Estado socialista, estando presente no discurso de muitos socialistas em meados do século XIX. Esteve presente nos momentos nos quais esses militantes deixavam de priorizar as mudanças e a subversão do regime de propriedade enquanto meios para a transformação em detrimento de discursos voltados à eliminação física de um inimigo. Além disso, considerações e projetos que visavam a organização e a gestão da vida do homem-espécie fizeram parte dos anseios socialistas (FOUCAULT, 2010). Análises dirigidas à qualificação de espécies, seleção dos mais aptos e hierarquizações podem ser encontradas em alguns escritos de pensadores vinculados a essas perspectivas. Bakunin não hesita em mostrar seu antisemitismo. Segundo ele, a inteligência

está sempre vinculada ao corpo animal e, principalmente, ao corpo dos seres humanos, consideradas espécies com capacidade de reflexão. As hierarquizações no que tange à capacidade reflexiva, contudo, não estão restritas às comparações entre seres humanos e as demais espécies animais, podendo ser aplicadas entre os próprios homens. Para Bakunin (2014), ao contrário do que dizem os idealistas, a inteligência está condicionada aos povos, às “raças” e aos indivíduos, uma vez que não há uma igualdade plena.

A experiência universal, que é a única origem, a fonte de todos os nossos conhecimentos, demonstra-nos que toda inteligência está sempre ligada a um corpo animal qualquer, e que a intensidade e o poder dessa função animal dependem da perfeição relativa do organismo. Esse resultado da experiência universal não é somente aplicável às diferentes espécies animais; nós o constatamos igualmente nos homens, cuja potência intelectual e moral depende, de forma tão evidente, da maior ou menor perfeição de seu organismo como raça, como nação, como classe e como indivíduos (BAKUNIN, 2014, p. 104).

A depender da maior ou da menor “perfeição” da raça, da nação, da classe etc., as ideias e as abstrações criadas pelos grupos podem ser mais ou menos absurdas. Os judeus, diz Bakunin, por conta de suas características, como o egoísmo e a pretensão ao absoluto, criaram o Deus mais terrível e egoísta e todos: Jeová. Ele classificava os judeus como um povo ambicioso e vaidoso, cujas ideias “grosseiras” incidiam no desenvolvimento da sociedade. Inclusive, ele utilizava a palavra “judeu” como um atributo pejorativo, referindo-se a adversários com desprezo devido às suas origens.

Nenhuma metafísica conseqüentemente séria, podendo elevar-se, ou melhor, rebaixar-se à ideia de um Deus pessoal, precisou imaginar um Deus que fosse único e três ao mesmo tempo. Ele encontrou-se na pessoa brutal, egoísta e cruel de Jeová, o Deus nacional dos judeus. Todavia, os judeus, apesar desse espírito nacional exclusivo que os distingue ainda hoje, tornaram-se, de fato, bem antes do nascimento de Cristo, o povo mais internacional do mundo. Arrastados em parte como cativos, contudo, muito mais ainda, levados por essa paixão mercantil que constitui um dos traços principais de seu caráter, eles disseminaram-se em todos os países, levando com eles o culto de seu Jeová, ao qual permaneciam tanto mais fiéis quanto mais ele os abandonava (BAKUNIN, 2014, p. 113).

O senhor Marx é de origem judaica. Reúne em si todas as qualidades e todos os defeitos que essa raça possui. Extremamente nervoso, segundo alguns, é excessivamente ambicioso e vaidoso, briguento, intolerante e absoluto como Jeová, o Deus de seus antepassados (BAKUNIN, 2007, p. 167).

Bakunin também assume o discurso da guerra entre as classes políticas – autoridades governamentais e proprietários – e as classes operárias, que abarca todos cujo trabalho é expropriado. As primeiras executam os *trabalhos nervosos*, baseados na imaginação, na inteligência; os segundos, ao contrário, são os responsáveis pela execução do trabalho árduo e embrutecedor, amargurando um pauperismo contínuo em suas vidas. A revolução social e universal, por conseguinte, ao assegurar a emancipação de toda a *humanidade*, encerra a guerra

de classes. Isso mostra como as proposições de Bakunin dirigidas à conformação dos Estados Unidos da Europa não apresentam apenas uma proximidade com os socialistas autoritários, mas também com Kant, uma vez que acreditam, a partir de olhares diametralmente contrários, na constituição da federação como um meio necessário para a concretização da paz. A pacificação se torna o grande horizonte a ser atingido.

Essas premissas estarão presentes em algumas das futuras organizações anarquistas. No Congresso da AIT de 1868, em Bruxelas, as teses coletivistas passam a ter maior incidência entre os membros da associação. Isso levará a duros embates entre coletivistas e autoritários, cujo desdobramento é a expulsão dos socialistas libertários, que recusaram as imposições do grupo alinhado a Marx na Conferência de 1871, realizada em Londres. Uma das proposições que gerou acirrados enfrentamentos foi a relativa ao papel político das classes operárias, enfatizando que estas deveriam se organizar em partidos políticos. Os partidos, segundo essas tendências autoritárias, seriam fundamentais para a organização das lutas em dois níveis: parlamentar e social. Com a expulsão dos coletivistas da AIT em 1872, no Congresso realizado em Haia, a seção do Jura se reorganiza e funda, ainda no mesmo ano, a Internacional de Saint-Imier (JOURDAIN, 2014.).

A nova Internacional estava composta pelas seguintes federações e seções: francesas, jurassianas, italianas, espanholas e estadunidenses. No documento do primeiro Congresso, realizado no dia 15 de setembro, em Saint-Imier, na Suíça, há uma recusa a qualquer subordinação ao Conselho Geral da AIT. Os delegados enfatizam que a associação deve estar composta por seções e federações livremente associadas e rejeitam a existência de um comitê central. Afirmando, também, perspectivas antipolíticas, ressaltando a necessidade de abolir o poder político em todas as suas dimensões, de modo a potencializar a emergência de uma sociedade fundamentada nas livres associações federadas. A principal função da Internacional antiautoritária, por conseguinte, é contribuir para a criação de condições para a eclosão da revolução social e universal.

Deixando à prática da revolução social os detalhes da organização positiva, entendemos organizar e solidarizar a resistência sobre uma larga escala. A greve é para nós um meio precioso de luta, mas não nos fazemos nenhuma ilusão sobre seus resultados econômicos. Aceitamos-la como um produto do antagonismo entre Trabalho e o Capital, tendo necessariamente por consequência tornar os operários cada vez mais conscientes do abismo que existe entre a burguesia e o proletariado, fortalecer a organização dos trabalhadores e preparar, pelo fato das simples lutas econômicas, o proletariado à grande luta revolucionária e definitiva (RESOLUÇÕES DO CONGRESSO DE SAINT-IMIER, 1872, apud BAKUNIN, 2017, p. 469).

Com base no que foi mencionado, é possível ver que a intrínseca defesa da revolução social vem acompanhada da premissa segundo a qual é necessário a formação de uma organização, por mais que esteja baseada em práticas libertárias, capaz de despertar as consciências e a ação das classes populares. Isso é importante pelo fato de que expressa um grande distanciamento em relação às perspectivas de Proudhon, que rejeitava quaisquer organizações com uma estratégia e um programa definido.

No que tange às considerações históricas de Bakunin, segundo Saña (1970), pode-se ver uma leitura de caráter conspiratório acerca dos grandes acontecimentos, como no caso da Revolução Francesa. O anarquista russo enfatiza o papel desempenhado pela maçonaria no interior da burguesia, compreendendo que essa forma de organização operou como uma espécie de Internacional das classes burguesas.

Com base nessa leitura, Bakunin defende técnicas e ações similares às realizadas pela burguesia no contexto da revolução. Revolucionários profissionais, amigos da liberdade e dos interesses das classes populares, deveriam se organizar e criar suas próprias sociedades secretas. Há a ênfase na necessidade de células revolucionárias secretas, cuja finalidade é contribuir para o triunfo da revolução social, concebida por Bakunin em termos universais. Por mais que fosse um apaixonado pela liberdade e lutasse pela construção de uma sociedade baseada nas livres federações entre associações operárias, comunas e províncias, ele acreditava na importância da disciplina e do comprometimento no interior das organizações, que tinham como finalidade mediar a ação revolucionária e o pensamento revolucionário. Essa era a tarefa dos revolucionários profissionais (SAÑA, 1970).

Há aproximações entre as pretensões de Bakunin a respeito da organização de células formadas por revolucionários firmes, comprometidos e preparados com as ações desencadeadas algumas décadas depois por grupos vinculados ao socialismo autoritário. As teses de Lenin acerca de um partido constituído por uma inteligência revolucionária, por exemplo, também são parte de uma tradição de caráter conspiratório. Bakunin e o líder bolchevique, por mais que tenham concepções inconciliáveis no que diz respeito ao Estado e ao modo de organização da sociedade, foram assíduos devotos das ações colocadas em movimento por uma elite revolucionária. Não à toa Bakunin foi um grande admirador de figuras como Babeuf e Buonarroti, de modo a considerar Fourier e Robert Owen meros sonhadores, idealistas apartados da prática revolucionária (SANÃ, 1970).

Nos documentos da Fraternidade Internacional, organização secreta da qual fez parte, Bakunin defende uma subordinação dos membros a uma instância mediadora. Por mais que tenha sido um árduo defensor da premissa segundo a qual a ação não deriva de categorias transcendentais, mas sim da revolta relativa à vida de cada um, o anarquista russo não deixa de ver a ditadura da organização como um meio para a eclosão da revolução. A destruição não apenas deve ser imediata, mas também planejada (CAMUS, 2018).

Pode-se encontrar, com base nessas análises, outro distanciamento relevante em relação a Proudhon. O entendimento segundo o qual a revolução deve ser universal está condicionado a um maniqueísmo, uma vez que Bakunin afirma que as forças da revolução se encontram em combate contra as forças da reação. No entanto, diferentemente de Proudhon, ele não vê ambas as forças como pares distantes e complementares em meio a embates que não cessam. Trata-se, segundo Bakunin, de um combate voltado à eliminação absoluta do outro. As forças da revolução devem atuar de modo a destruir, em sua totalidade, as forças da reação, possibilitando a emergência da nova ordem. Isso conduz a um cálculo segundo o qual o presente se justifica e tem como parâmetro apenas o futuro, de modo não apenas a ignorar aspectos do passado capazes de potencializar as práticas revolucionárias como também os destruir (CAMUS, 2018).

Essa leitura conduziu a aproximações nada surpreendentes, como a parceria ao lado de Nietcháiev, nihilista revolucionário russo que, ao lado de Bakunin, redigiu *O Catecismo Revolucionário*. Por mais que essa proximidade tenha vigorado durante um breve período, pode-se dizer que a insistência em torno de um maniqueísmo entre o bem e o mal – compreendendo a revolução como a expressão do bem e a reação como a expressão do mal – contribuiu para esse vínculo entre estes revolucionários. Os anseios de Nietcháiev, no entanto, baseados na devoção à ideia de que tudo é permitido na revolução, levou a um distanciamento por parte de Bakunin (CAMUS, 2018). O anarquista russo, diz Saña (1970), não apenas recusava as ações “solitárias” baseadas nas iniciativas individuais, como também o exercício da violência contra as pessoas, uma vez que os alvos eram o Estado, a propriedade e as coisas que sustentam a exploração do homem pelo homem.

Em *O Catecismo Revolucionário*, redigido em meados da década de 1860, Nietcháiev discorre sobre os deveres do revolucionário profissional, estabelecendo padrões de condutas necessários aos membros da vanguarda. Enfatiza que os revolucionários devem estar comprometidos apenas com a eclosão de uma futura revolução, distanciando-se, portanto, de quaisquer vínculos de amizade e de afinidade com os demais. O sujeito ligado à causa

revolucionária se orienta por meio de uma *ciência da destruição*. Suas relações com os companheiros revolucionários devem estar mediadas por um critério utilitário, estando condicionadas ao desenvolvimento de ações que possam ser úteis para uma revolta popular destruidora. Inclusive, caso seja necessário, o integrante da Confraria, organização constituída pelos revolucionários profissionais, deve criar condições que intensifiquem o sofrimento do povo, uma vez que apenas a insatisfação é capaz de conduzir as pessoas à destruição. O revolucionário é um ser que vive pela revolução. Suas aspirações, anseios, gozos e prazeres devem ser descartados, destruídos. Os anseios estão circunscritos à revolução do futuro, à destruição de tudo que constitui a ordem vigente e, caso seja necessário, à sua própria autodestruição.

O revolucionário é um homem condenado. Ele não possui interesse pessoal algum, nenhum negócio, nenhuma emoção, nenhum vínculo, nenhuma propriedade e nenhum nome. Tudo nele é completamente absorvido num único pensamento numa única paixão pela revolução (...) Tirânico consigo mesmo, ele deve também ser tirânico com os demais. Os sentimentos nobres e pacificadores de afinidade, amor, amizade, gratidão e até mesmo honra devem ser suprimidos, cedendo lugar à fria e obstinada paixão pela revolução. Para ele, existe apenas um prazer, um consolo, uma recompensa, uma satisfação – o sucesso da revolução (...) determinado de maneira incansável e a sangue-frio a alcançar esse objetivo, ele deve estar preparado para destruir a si mesmo e a destruir com suas próprias mãos tudo aquilo que se coloca no caminho da revolução (NIETCHÁIEV, 2007, pp. 81-83).

Essas premissas, evidentemente, distanciam-se de quaisquer práticas libertárias, uma vez que recorrem à autoridade da vanguarda e estabelecem padrões comportamentais aos sujeitos classificados como verdadeiros revolucionários. Pode-se ver, no entanto, uma aproximação com os revolucionários blanquistas, jacobinos etc. O presente, para eles, está condicionado aos objetivos do futuro. Os movimentos devem ter como finalidade a conscientização do povo e a sua organização. O futuro, momento no qual a sociedade livre poderá, finalmente, ser construída, tampouco diz respeito ao integrante da Confraria. “Nossa tarefa é a terrível, total, universal e implacável destruição (...) Unir o povo em uma única força, inconquistável e destruidora – esse é o nosso objetivo, nossa conspiração e nossa tarefa” (NIETCHÁIEV, 2007, p. 93).

Essas práticas organizacionais defendidas por anarquistas como Bakunin estiveram inseridas ao modo de vida produzido pelas organizações secretas, que apresentavam objetivos messiânicos. Segundo Foucault, as sociedades secretas, que emergem em meados do século XVIII, assumem, desde o início, formas de organização similares às dissidências religiosas. Elas contêm hábitos rígidos, mitos, postulados de fé e se organizam de maneira hierárquica. No século XIX, por sua vez, essas sociedades adquirem objetivos políticos, de modo a perseguir a

criação de condições para a eclosão de revoluções, sejam elas políticas ou sociais (FOUCAULT, 2008). Trata-se de organizações que produzem uma contra-sociedade, criando normas e novos padrões de conduta inerentes à vida clandestina. Não visam o dismantelamento da ordem, mas sim a subversão do estado de coisas vigente, buscando instaurar ou restaurar novas condutas.

A criação de novas hierarquias é parte constitutiva dessas organizações, sejam elas anarquistas – como defendia Bakunin – ou comunistas – como pregava Lenin. Há, portanto, distanciamentos inegáveis em relação ao mutualismo defendido por Proudhon, para quem a anarquia não é um objetivo messiânico e universal, mas sim um percurso, uma prática experimentada no aqui e agora. Os contratos comutativos e sinalagmáticos não visam a criação de organizações e de estratégias voltadas ao futuro, mas sim a criação de outros modos de vida no presente. São, ao contrário das organizações secretas, elaborações ético-estéticas. Emergem, sobretudo, por meio das revoltas do cotidiano.

Por fim, que, ao contrário dos que afirmam que os anarquismos emergiram em Saint-Imier, as práticas e análises anarquistas foram impulsionadas a partir de estudos realizados por pensadores como Proudhon e da invenção de livres associações em diferentes localidades desde a segunda metade do século XIX. A emergência da Internacional de Saint-Imier, acontecimento relevante na trajetória dos anarquismos, é apenas mais uma invenção libertária, entre muitas outras. Os anarquistas, sobretudo os integrantes da seção de Paris, foram um dos principais propulsores da AIT. A existência dos mutualistas, dos chamados coletivistas, dos comunistas e de muitos outros afirma a diversidade inerente aos anarquismos. A aproximação entre diferentes em meio à igualdade, como já enfatizava Proudhon, é o que potencializa a força da anarquia. A busca pela homogeneização e a igualdade por meio da uniformidade, mesmo entre pessoas que se classificam como libertárias, conduz à identidade e ao exercício da autoridade central, distanciando-se dos percursos libertários. A afirmação da série liberdade sobre a autoridade, desse modo, não acompanha as pretensões totalizantes e a construção de enunciados com efeitos de verdade, seja o socialismo científico, a “paz perpétua” enunciada por Kant ou o anarquismo “verdadeiro”.

tensões

Tensões foca as apreciações de Proudhon a respeito da família, com ênfase no livro *A Pornocracia ou as mulheres nos tempos modernos*. Na obra, ele subverte a noção segundo a qual a família é o fundamento da sociedade moderna, enfatizando que o capitalismo e o *aparelho governamental* são os responsáveis pela destruição das famílias, sobretudo as operárias. Para ele, a emergência das práticas federativas deriva da solidariedade entre as famílias, que por meio de outras formas de associação subvertem os costumes vinculados às formas de trabalho nos marcos do *feudalismo industrial*. As livres associações entre famílias são vistas como experimentação capaz de demolir os costumes vigentes e de inventar outras maneiras de trocar, trabalhar, produzir. Situa-se, contudo, um acentuado essencialismo por parte de Proudhon acerca das funções dos homens e das mulheres. Discute-se, ainda neste momento, as relações entre familiares com base nas análises de Emma Goldman, com a qual é possível pensar, também por meio da análise em série de Proudhon, práticas libertárias em meio às interações entre familiares. Se, de um lado, Proudhon pensa as livres relações entre famílias como práticas capazes de demolir a lógica capitalista, as análises de Goldman, de outro lado, apresentam sugestões pertinentes em torno do desmantelamento dos costumes inerentes à família nuclear burguesa por meio da emergência de relações livres em meio à própria família, criando outras maneiras de se relacionar e de se associar com filhos, parceiros, parceiras etc. Pensar com ambos é, também, imaginar e experimentar outras maneiras de se associar em meio à família.

A eclosão da Revolução Francesa provocou inúmeros desdobramentos nas diferentes esferas da vida. Estabeleceu-se, entre outras coisas, uma nova demarcação acerca do que se convencionou chamar de vida pública e vida privada. Na perspectiva dos revolucionários franceses, sobretudo no contexto da República Jacobina, os assuntos “privados” não deveriam ter incidências nas questões políticas, nas questões “públicas”. Tudo o que não estava em consonância com os interesses de Estado era concebido como ação contra a pátria, a República e a revolução. O importante era o comprometimento em relação às questões vinculadas à autoridade estatal. Isso, no entanto, diz respeito aos efeitos imediatos, não perdurando no século seguinte. Nos anos posteriores, conforme a institucionalização da revolução, há um redimensionamento acerca do “público” e do “privado”. A esfera privada foi valorizada por meio da importância conferida à família nuclear burguesa, à formalização dos direitos

individuais, às demarcações em torno das funções inerentes aos “homens políticos” e “mulheres domésticas” etc. (PERROT, 2020).

Em meio aos desdobramentos mencionados, a família passa a ser uma instituição fundamental para a sociedade, compreendida como o fundamento da ordem societal. Torna-se, entre outras coisas, um complemento à educação pública, responsável pela formação de “bons” cidadãos, pessoas cujo dever para com a pátria é prioridade. É, inicialmente, por meio da família que a criança aprende os valores patrióticos, a consciência nacional, as memórias da nação. Além disso, a família opera, também, como um sistema de gerenciamento de propriedades e de transferência de patrimônio, atribuições restritas aos homens, aos “chefes” da família. Essa perspectiva não esteve circunscrita às famílias que detinham propriedades, alastrando-se também para os demais segmentos. O vínculo entre domicílio e atividade laboral era muito valorizado pelos camponeses e artesãos, assim como a acumulação de um pequeno patrimônio. Os sans-culottes, por exemplo, não eram vistos apenas como revoltosos ou revolucionários, mas também como pequenos artesãos, trabalhadores que não deixariam de transferir suas pequenas propriedades – ou, nos termos de Proudhon, posses – para seus filhos (PERROT, 2020).

Com o desenvolvimento do capitalismo industrial e a conformação dos grandes centros urbanos, os laços descritos foram gradativamente se dissolvendo para esses agrupamentos, de modo que inúmeros camponeses partiram para as cidades em busca de empregos. Muitos artesãos assistiram à destruição de seus ofícios e foram obrigados a se submeter ao trabalho industrial. As grandes fábricas cresceram enquanto diminuía as empresas familiares, unidades de trabalho que contavam, inclusive, com o esforço das esposas no que tange aos deveres secundários, sendo as responsáveis pela contabilidade da empresa.

Sabe-se, porém, que o gerenciamento de propriedades e transferência de patrimônios eram privilégios circunscritos a pouquíssimas famílias, às famílias burguesas. A maior parte das pessoas, ao longo do século XIX não deixava patrimônio para os filhos e parentes. As famílias operárias, ao contrário dos proprietários, não eram as responsáveis pela escolarização das crianças e tampouco gerenciavam quaisquer formas de propriedades ou posses. O elevado número de filhos estava condicionado às necessidades do dia a dia, à carestia. Não havia restrições ao trabalho infantil. Desde cedo, as crianças eram enviadas para as fábricas, para a exploração inerente ao que Proudhon denominou *feudalismo industrial*. Era um meio de assegurar um complemento à renda doméstica. Em relação às mulheres, por conseguinte, não

era diferente. Por mais que houvesse, por parte dos homens, um certo apego à imagem da mulher enquanto a responsável pelos serviços domésticos, nos momentos nos quais as dificuldades aumentavam as esposas se somavam às fileiras operárias.

Diante dessas relações, muitos pensadores se debruçaram sobre a questão doméstica, uma vez que a premissa segundo a qual a família é a instituição que fundamenta a sociedade não esteve restrita aos ideais liberais e conservadores. Muitos socialistas e anarquistas também compartilharam essa visão, cada qual ao seu modo.

As análises de Proudhon a respeito da família não devem estar dissociadas da recusa ao capitalismo. A ênfase na necessidade da afirmação da *Justiça* não está restrita às esferas econômicas e políticas, estando presente também no âmbito das relações domésticas. A afirmação da *dignidade* de cada um e dos demais por meio da experimentação de práticas livremente associadas se constituem como a manifestação da *Justiça* em movimento, seja no trabalho, nas ciências, na federação, na família. Por mais que considere ser a família uma instituição inerente à vida social, Proudhon compreende que as relações domésticas não devem ser analisadas a partir de um modelo estático – assim como os regimes das séries autoridade e liberdade.

Proudhon sabe que, da mesma maneira que as interações no âmbito do trabalho, as relações na esfera familiar estão condicionadas às forças em luta e, por conseguinte, ao capitalismo e ao regime estatal. O pauperismo e a carestia que assolam a maioria das famílias são destrutivos. Proudhon expõe suas análises acerca da instituição familiar contra o próprio capitalismo, demolindo o discurso segundo o qual a família é o fundamento da ordem burguesa. Ele inverte essa noção, chamando atenção para o fato de que a ordem burguesa é a responsável pela destruição das famílias.

Quando a massa dos machos foi transformada em besta de carga; quando a iniquidade torna o trabalho pouco lucrativo, a vida difícil, o casamento perigoso, a geração onerosa, a família impossível. Então o casamento é desonrado pelo interesse; a lei de *sucessão* considerada como uma espoliação; a família abandonada em favor do ESTADO. Todos se refugiam no Estado. A liberdade é negada. Não há mais justiça: ela se enfraqueceu nas almas; recorre-se à força. Atribuem-se ao casamento os males e as misérias que são o efeito da ordem social (PROUDHON, 2007, p. 38).

É a partir dessa premissa acerca da *Justiça* que Proudhon discorre sobre a família. Como as relações familiares estão condicionadas à correlação entre as forças que compõem a realidade, a *Justiça* é uma afirmação possível diante da maneira pela qual as famílias, sobretudo as operárias, estavam constituídas. Trata-se, portanto, de uma leitura acerca da família voltada às relações em movimento, enfatizando não haver um modelo homogêneo em torno da

instituição familiar. As relações estão sempre condicionadas às criações possíveis em meio aos embates entre as forças sociais.

Há, no entanto, um essencialismo que atravessa as perspectivas de Proudhon acerca da família. A aplicação da análise serial na esfera familiar é feita de modo arbitrário, uma vez que parte da premissa segundo a qual é necessário aproximar duas unidades que apresentam destinos e faculdades inalienáveis e naturais. Os distanciamentos relativos às faculdades naturais defendidas por Proudhon (2007) condicionam suas análises a respeito das funções dos homens e das mulheres e reafirmam uma visão dicotômica sobre as relações entre parceiros. O homem é concebido como a expressão natural da força, de modo que apresenta maior capacidade de trabalho e de reflexão. A mulher, por sua vez, caracteriza-se por ser a manifestação da beleza, apresentando maior sutileza, timidez e afetos em comparação aos homens.

Proudhon (2007) considera que, devido às características inalienáveis à natureza humana, os homens são superiores em relação às atividades que exigem esforço físico, intelectual e moral. Para ele, por ter maior potência muscular, o direito do homem sempre prevalecerá diante da mulher, uma vez que deriva da força, da vontade do mais forte e de proteger. No que diz respeito às faculdades intelectuais, Proudhon diz que, ao longo da história, as grandes produções artísticas, filosóficas, literárias e científicas foram obras desenvolvidas pelos que “detêm” a potência da força enquanto atributo natural, ou seja, os homens. Por fim, em relação às atribuições morais, a “harmonia da natureza” fez com que o domínio da força e da inteligência possibilitasse ao homem maior capacidade de reflexão e de decisão, de modo a tomar as escolhas mais sensatas e lógicas nos assuntos vinculados à federação e à sociedade comercial. Devido a sua perspectiva essencialista, ele não menciona práticas e saberes inventados por mulheres.

Para Proudhon, por apresentarem funções e destinos distintos, as relações entre homens e mulheres se diferenciam da maneira pela qual as pessoas se associam no âmbito das sociedades comerciais. Se, nos marcos das atividades laborais, as relações humanas estão fundamentadas nas trocas recíprocas de serviços e produtos, na esfera doméstica os vínculos se caracterizam por uma devoção total em relação ao outro. Há, portanto, um pacto associativo que se distancia dos contratos comutativos e sinalagmáticos, não estando assentado na equivalência. Por considerar a mulher um ser mais frágil, a reciprocidade em meio às interações entre homens e mulheres conduziriam à “exploração” dos primeiros sobre as segundas. É a

partir dessas considerações que Proudhon rejeita a presença das mulheres nos ateliês, nas associações e nas grandes indústrias, pois intensificaria a exploração sobre o trabalho realizado pelos seres mais “frágeis”.

Pode-se ver, de um lado, que Proudhon combate a maximização da exploração da força de trabalho das mulheres – e também de crianças –, enfatizando que era uma maneira de reduzir os custos dos proprietários e aumentar a acumulação do capital, de modo a destruir as relações domésticas. E, de outro lado, há um redimensionamento da preponderância da figura masculina, que, devido ao que considera uma superioridade física, moral e intelectual, deve continuar a ser o responsável pela sustentação financeira do lar e pelas atividades vinculadas aos assuntos da federação. A mulher, dessa maneira, continua sendo objeto de governo por parte do homem, responsabilizando-se apenas pelas atividades relativas ao “pudor” do lar.

Formado o lar, o homem é encarregado do trabalho, da produção, das relações exteriores; a mulher tem a administração do interior. Esta partilha é determinada pelas qualidades respectivas dos esposos. Ao mais forte, a ação, a luta, o movimento; à que brilha e que ama, mas só deve brilhar para o esposo, amar só a ele, os trabalhos domésticos, a paz e o pudor do lar. Ambos são responsáveis e, portanto, livres em suas funções; o marido, porém, tem o direito ao comando sobre a mulher, ao passo que a mulher só terá o de ajudar, aconselhar, informar o marido (PROUDHON, 2007, p. 15).

Há uma defesa intrínseca do matrimônio e, por conseguinte, das relações supostamente monogâmicas. Ao contrário dos contratos comutativos e sinalagmáticos, que, entre outras coisas, podem ser dissolvidos a qualquer instante, o casamento é uma união indissolúvel. Trata-se, para Proudhon, de um ato de devoção mútua entre a força e a beleza. Nele, o homem se doa na sua integralidade em direção às faculdades naturais das mulheres e vice-versa. Nesse sentido, Proudhon apresenta considerações abstratas relativas às relações familiares, compreendendo que as características inalienáveis a cada ser fundamentam a *Justiça* e a federação. Segundo ele, como os afetos, o amor e a ternura das mulheres não podem ser mensurados como os produtos e o dinheiro, a equivalência não deve ser entendida a partir da reciprocidade. A equivalência, nesse caso, manifesta-se por meio da aproximação entre as unidades diferentes e, simultaneamente, complementares: a força e a beleza.

Proudhon não deixa de aplicar a análise serial na esfera doméstica. Assim como defendeu, ao longo de sua vida, a afirmação da igualdade em meio à diferença, ressalta que os vínculos na família estão condicionados aos equivalentes, porém não à igualdade absoluta. A distinção em relação às análises políticas e econômicas reside num essencialismo acentuado em relação às faculdades de cada ser, de modo que muitas de suas considerações acerca da família

não apenas reforçam a prevalência da figura do “macho” sobre a mulher – assegurando a manutenção da soberania das vontades –, como também têm um caráter transcendente.

A justiça tem como condição orgânica um dualismo, fora do qual ela logo se reduz a uma noção pura, ineficaz. Tal dualismo é o casamento formado pela união de duas pessoas complementares uma da outra e cuja essência é a devoção e o preparador o amor. Assim se resolve esta contradição aparente que diz ao homem: *comandar para melhor servir*; à mulher: *obedecer para melhor reinar*, contradição que exprime com tanta força a engrenagem matrimonial e contém toda a lei e o mistério do sacramento (PROUDHON, 2007, p. 17).

Para além dos essencialismos e da conservação de costumes inerentes à família tradicional – como o casamento, a prevalência do “macho” sobre a mulher, a monogamia e funções sociais previamente definidas –, Proudhon chama atenção para o seguinte: a afirmação de invenções que subvertam a autoridade dos costumes relativos às formas de trabalho. Ao mesmo tempo em que conserva determinadas práticas sociais, combate a autoridade de muitos costumes que sustentam a ordem capitalista. A invenção de outras relações em meio à família, com base no reconhecimento da *dignidade* de cada um por meio da experimentação, é o que permite a emergência da mutualidade e, por conseguinte, das federações.

Órgão embrionário da justiça, os esposos formam um só corpo, uma só alma, uma só vontade, uma só inteligência; devotam-se um ao outro para a vida e para a morte; como teriam opiniões e interesses? Por outro lado, a questão política, que aproxima as famílias, não tem outro fim senão constituir sua solidariedade e lhes conferir todas as garantias da liberdade, da propriedade, do trabalho, do comércio, da segurança, da instrução, da informação, da circulação que elas exigem (PROUDHON, 2007, p. 16).

A unidade indivisível, para Proudhon, fundamenta a aproximação entre homens e mulheres, cuja vontade predominante é a do “macho”, a do marido. Restaura-se, portanto, o exercício da autoridade no âmbito doméstico. Porém, a invenção de outras práticas entre as diferentes famílias potencializa a emergência de experimentações voltadas à demolição do *aparelho governamental* e do *feudalismo industrial*. A federação deriva da proliferação dos contratos comutativos e sinalagmáticos entre as diversas famílias, demolindo o exercício centralizado da autoridade estatal e dos proprietários, possibilitando a emergência de múltiplas unidades em meio à diversidade.

A potência da análise de Proudhon acerca da família não reside, evidentemente, no essencialismo e na defesa enfática de costumes inerentes à série autoridade, como os que foram mencionados. Mas, sim, na premissa segundo a qual a família não é uma entidade estanque, afirmando que a invenção de outros modos de vida entre iguais e diferentes pode ser impulsionada em meio às relações entre famílias. Não se trata de adotar um modelo com base nas conceituações de Proudhon, uma vez que muitas de suas considerações acerca dessas

relações inviabilizam a prevalência da série liberdade sobre a autoridade. Trata-se, ao contrário, de absorver sugestões pertinentes para a potencialização de análises descontínuas e dispersas, que impulsionam a demolição do exercício centralizado da autoridade, seja no âmbito das ciências, da família, do trabalho etc.

Emma Goldman apresenta reflexões acerca desse tema, potencializando a invenção de percursos outros por meio da aproximação entre iguais e, simultaneamente, diferentes. Ao pensar junto com Proudhon e Goldman, pode-se afirmar a análise serial para além das conceituações apresentadas até o momento. Como Proudhon, Goldman chama atenção para a necessidade da afirmação da unidade em meio à diversidade. “O problema que nos confronta hoje, e que o futuro mais próximo deve resolver, é como manter a singularidade em unidade com os outros, sentir profundamente em conjunto com os demais seres humanos e manter as próprias qualidades e características” (GOLDMAN, 1910).

Goldman (2007), aproximando-se, involuntariamente, das análises de Max Stirner, afirma que não é possível definir arbitrariamente cada ser. Cada pessoa é uma fonte de vida, podendo se inventar e reinventar por meio de seus anseios, prazeres e gozos. São as autoridades externas, como o Estado, as religiões e os proprietários que têm como finalidade moldar cada um, uma vez que a afirmação de cada singularidade é sempre um risco à ordem vigente. A pessoa é a base da associação, que se constitui por iguais e diferentes. O que interessa, para Goldman, não são as definições arbitrárias de sexo, gênero, classe etc., mas as maneiras pelas quais se colabora, mutuamente, em meio à livre associação, independentemente do local no qual as forças estejam. As experimentações voltadas a uma vida livre estão ligadas ao modo como cada um é capaz de se associar “com as pessoas e o meio para sentir-se em casa, quer se trate de relações familiares, das relações de vizinhança ou, então, daquelas que mantemos na região mais vasta comumente chamada de país” (GOLDMAN, 2007, p. 37). A casa não diz respeito a um domicílio ou à “pátria” de “origem”, mas ao prazer nas experimentações de relações livres com o outro, seja com os vizinhos, parentes, amigos, companheiros de trabalho etc.

Goldman, assim como Proudhon, chama atenção para a demolição e a produção de outros costumes em meio às relações entre familiares, e vai além. Enquanto Proudhon delimita, arbitrariamente, os “destinos” dos homens e das mulheres e reafirma uma visão dicotômica, Goldman (2007) enfatiza que a pessoa, independentemente da classificação em relação ao sexo, é uma força vital, um universo indefinido em si própria. Por mais que ainda conserve um

essencialismo e enfatize a existência de um instinto de amor e maternidade inerente à natureza feminina, ela salienta que as relações entre familiares e parceiros podem ser criadas conforme as qualidades de cada um e, simultaneamente, em cooperação. Ao mencionar o termo *cooperação*, Goldman se refere à noção de ajuda mútua de Piotr Kropotkin, salientando que as vidas livres emergem em meio às associações voluntárias.

Piotr Kropotkin mostrou os resultados fantásticos que podemos esperar quando essa força que é a individualidade humana trabalha em cooperação com outras. O grande erudito e pensador anarquista disfarçou, desse modo, biológica e sociologicamente, a insuficiência da teoria darwiniana no que se refere à luta pela sobrevivência. Em sua extraordinária obra *O apoio mútuo*, Kropotkin mostra que no reino animal, tanto quanto na sociedade humana, a cooperação – por oposição às lutas intestinas – opera no sentido da sobrevivência e da evolução das espécies. Ele demonstra que, ao contrário do Estado devastador e onipotente, só o apoio mútuo e a cooperação voluntária constituem os princípios básicos de uma vida livre, fundada sobre o indivíduo e a associação (GOLDMAN, 2007, p. 39).

Há, também, uma recusa às demandas voltadas à formalização de direitos, inclusive para as mulheres. Ao se referir à emancipação das mulheres defendida pelas sufragistas, ela afirma que é preciso se emancipar da própria emancipação, uma vez que a luta por direitos não só deu continuidade à exploração sobre o trabalho da mulher, como também está atravessada por um incessante moralismo. Os anseios por mais direitos estão acompanhados de pretensões voltadas à purificação das coisas, como da política, do trabalho, da família etc. Essas premissas, ao definirem padrões de comportamentos, produzem uma repulsa das mulheres aos homens, de modo que a pureza defendida pelo que Goldman (2011) denomina “mulheres modernas” menospreza anseios como a vontade de viver com um parceiro e ter um filho.

Durante o longo tempo em que a mulher gemeu sob o jugo do homem, ela não poderia ser boa nem pura. Mas agora, que é livre e independente, ela pretende mostrar como poderia ser boa e como sua influência poderia ter um efeito purificador sobre todas as instituições da sociedade! O grande movimento em favor da emancipação real não encontrou em seu caminho uma grande raça de mulheres capazes de olhar a liberdade de frente. Sua visão puritana e hipócrita banuiu o homem de sua vida emocional como um perturbador e um suspeito (...) Até que a mulher aprenda a desafiar todos os rabugentos, todos os “detetives” morais, todos os carcereiros do espírito humano; até que aprenda a se manter firme em seu terreno e a insistir no exercício da liberdade, sem restrições, de ouvir a voz de sua natureza, ou seja, o chamado do maior tesouro da vida: o amor por um homem; até que o convide para o exercício do mais glorioso dos seus privilégios: o direito de colocar uma criança no mundo – até então ela não pode ser chamada de emancipada (GOLDMAN, 2011)

Em relação à família burguesa, Goldman (2020) situa que esta se fundamenta, assim como as instituições governamentais, numa educação pautada na formatação da criança, que deve se tornar um profissional técnico adaptado à lógica capitalista. Desde cedo, organiza-se com base nas relações hierarquizadas entre pais e filhos e na distribuição de castigos, cuja finalidade é inviabilizar a afirmação da espontaneidade da criança. Esta se torna, portanto,

propriedade das autoridades paternas, que formatam e modelam os filhos para o “bom” exercício da cidadania, para o emprego. Trata-se do uso e abuso conforme a vontade da autoridade soberana, que educa e castiga de acordo com sua moral, seus valores e suas crenças até o momento no qual os filhos adquiram a *razão*. É por meio do castigo que a família e, mais tarde, a escola formam cidadãos.

Emma Goldman, inclusive, experienciou violências e castigos no interior de sua família, sobretudo por parte de seu pai, que a castigava, batia, espancava. Mais tarde, quando ingressou no colégio, viu atitudes similares por parte dos que vinculam, de modo arbitrário, saber e autoridade. No período em que trabalhou nas fábricas, presenciou e sentiu no corpo as apropriações perpetradas pelos capitalistas. Revoltou-se, desde jovem, contra a autoridade dos costumes na família, na escola, no trabalho. Percorreu cidades, fábricas, bares e outros lugares de encontro com o objetivo de atizar insurgências, revoltas e invenções de outros modos de vida. Não demorou para que o Estado estadunidense a identificasse e a classificasse como *a mulher mais perigosa da América*, um *terror* a ser contido. A sua vitalidade, no entanto, não despertou incômodos apenas nos liberais e conservadores do momento, mas também em muitos socialistas e anarquistas (LUCCHESI, 2016).

Goldman não hesitou em sublinhar que as relações autoritárias entre familiares não estiveram restritas aos segmentos mais conservadores, uma vez que presenciou essas condutas no interior das famílias constituídas por militantes “radicais”, sobretudo socialistas, que tinham como objetivo transmitir, de maneira arbitrária, suas doutrinas aos filhos, tratando-os como suas respectivas propriedades.

Os pais radicais, embora emancipados da crença da propriedade na alma humana, ainda se apegam tenazmente à noção de que são os donos da criança e de que têm o direito de exercer sua autoridade sobre ela. Daí eles decidem moldar e formar a criança de acordo com suas próprias concepções do que é certo e errado, forçando suas ideias sobre ela com a mesma veemência usada pelo pai católico comum (GOLDMAN, 2020, p. 65).

Goldman, mesmo conservando a noção de uma essência da mulher, chama atenção para a invenção de associações livres constituídas por amantes e filhos. Isso é possível, entre outras coisas, por meio da recusa ao casamento, instituição voltada à subordinação das relações à Igreja e ao Estado. Além disso, Goldman (2011) é incisiva ao afirmar que o matrimônio perpetrou e perpetra a soberania das vontades do “macho” sobre a “esposa”. A associação livre no âmbito da família deriva da revolta diante da família nuclear burguesa, que se torna objeto de demolição. Não há uma relação pautada na educação do filho à imagem e à semelhança dos

pais, no papel da mulher enquanto empregada e procriadora, na distribuição de castigos e recompensas etc.

Proudhon inverteu a lógica segundo a qual a família é o fundamento da ordem burguesa, chamando atenção para a violência perpetrada pelo capitalismo sobre as famílias operárias. Concebeu a emergência da federação por meio da mutualidade entre os grupos familiares, que, gradativamente, demoliriam os costumes inerentes às relações de trabalho nos marcos do capitalismo. Conservou, no entanto, costumes convencionais nas relações entre amantes, preservando a monogamia e a prevalência da vontade do “macho” sobre a esposa.

Essa concepção de Proudhon é reproduzida por alguns anarquistas que se aproximam das perspectivas cristãs. Heleno Saña⁹, que apresenta certas proximidades com as perspectivas de Proudhon e o anarcocristianismo, associa o anarquismo na Espanha à tradição cristã, enfatizando que o primeiro pode ser compreendido como a expressão moderna da segunda. Saña (2019) diz que, nos marcos da modernidade, o individualismo e a competitividade inerentes ao capitalismo destroem os modos de vida tradicionais, como as relações entre familiares. A sociedade de consumo estaria fomentando a destruição da longevidade do casamento. Além disso, o aumento da presença de mulheres no mercado de trabalho possibilita, segundo ele, maior independência em relação ao marido e, simultaneamente, o enfraquecimento da figura materna, dedicada ao cuidado amoroso do lar. Para Saña, como os indivíduos vivem numa espécie de estado de natureza hobbesiano por meio do qual cada um visa maximizar seus interesses, lucros e propriedades, os laços solidários em meio à família são, gradativamente, desmanchados. A família, segundo ele, deve ser um agrupamento baseado em relações bondosas, amorosas e, sobretudo, solidárias. É compreendida como a manifestação da *Justiça*.

Esse entendimento atravessou alguns anarquistas, que não viram problemas em assegurar a manutenção do casamento e das relações monogâmicas. Houve uma perspectiva idealista acerca da família operária, na qual o “amor” e a “solidariedade” entre os membros prevaleceriam caso o capitalismo fosse abolido. Trata-se de uma visão essencialista acerca do operariado, compreendido como a expressão do “bem” diante da exploração exercida pelos proprietários. Essa abordagem, no entanto, não passou de uma grande abstração, uma vez que a formação de muitas famílias operárias esteve condicionada à família nuclear burguesa enquanto modelo. Isso não se deve apenas à conservação do casamento, das relações

⁹ Disponível em: <https://www.diagonalperiodico.net/culturas/23241-hedonismo-es-veneno-usa-sistema-para-tener-la-gente-contenta.html>.

monogâmicas e das hierarquias entre pais e filhos, mas também aos próprios anseios que atravessaram o operariado. Setores expressivos das classes populares não estiveram interessados em revoluções ou demolições de costumes, mas sim em consumo, acúmulos de propriedades. Os padrões, muitas vezes, foram e são vistos como exemplos, modelos a serem seguidos.

Goldman afirma ser possível produzir relações de liberdade entre parceiros e filhos, enfatizando que a livre associação pode emergir em meio à família. Como cada um é uma fonte vital, as maneiras pelas quais as pessoas se associam derivam dos anseios e dos gozos das partes associadas, seja na família, no trabalho, entre vizinhos. Não há uma subordinação ao abstrato, como a noção de família enquanto uma entidade universal, mas a ênfase no real, nos fatos em movimento e criados por meio da aproximação entre múltiplas individualidades, entre familiares.

Ambos, cada qual a sua maneira, sugerem outros modos de conceber as relações entre famílias e em meio à esfera familiar. Sugerem, por fim, que as relações entre familiares podem ser uma experimentação voltada à demolição de costumes.

Proudhon, como se sabe, não conheceu Oscar Wilde, existência inquieta e corajosa que não hesitou em experimentar práticas proibitivas diante da moral vigente. Ele sabia que a revolta dos descontentes é o que potencializa a afirmação de uma vida singular e vital. “Nenhum homem deveria estar sempre pronto a mostrar que consegue viver como um animal mal alimentado. Deveria recusar-se a viver assim, roubar ou fazer greve – o que para muitos é uma forma de roubo”, disse (WILDE, 1998, p. 67).

O vigor da rebeldia esteve presente em suas obras, em seus percursos. Jamais aceitou quaisquer adequações às normas. Experimentou associações demolidoras no final do século XIX, como sua relação com Alfred Douglas, pela qual foi penalizado e encarcerado. Ficou preso durante dois anos devido ao modo pelo qual experimentava a vida. Causava repulsa aos devotos da moral, inclusive a muitos revolucionários.

Sua rebeldia demolia muros e fronteiras, alastrando-se para as diferentes esferas da vida. Foi um demolidor e, ao mesmo tempo, artífice de costumes outros. Resta-nos supor o que Proudhon, parresiasta instigante em muitos combates e demasiado essencialista em outros, pensaria das experimentações levadas adiante por essa existência libertária e corajosa.

vidas outras

O anarquista estimulará quem quiser seguir a seu lado a se rebelar praticamente contra o determinismo do meio social, a se afirmar individualmente, a esculpir sua estátua interior, a se tornar, tanto quanto possível, independente do ambiente moral, intelectual, econômico.

Émile Armand

Ocorreram múltiplos embates entre libertários, cujos desdobramentos produziram redimensionamentos e readequações. Isso aconteceu no final da década de 1860, no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT). Devido à correlação de forças em meio aos socialismos, perspectivas universais e totalizantes foram, gradativamente, adquirindo maior incidência em muitos libertários. A revolução universal, como havia defendido Mikhail Bakunin, tornou-se a meta de muitas organizações anarquistas. Ao mesmo tempo, a descontinuidade das análises proudhonianas foram alvo de ordenamentos rígidos por parte das pretensões *científicas* de certas perspectivas anarquistas, como o comunismo libertário defendido por Piotr Kropotkin, que teve como objetivo “organizar” as “ideias” ácratas. Foi uma tentativa de “ordenar” o “desordenado” por meio de uma teoria.

Kropotkin (1912) não só apresentou uma perspectiva a-histórica a respeito da anarquia, enfatizando que esta deriva das forças da liberdade diante dos que aspiram a governar desde tempos imemoriais, como também insistiu em aproximá-la de metodologias vinculadas às ciências naturais e biológicas, como o método indutivo-dedutivo. Era necessário, para ele, inseri-la no âmbito das ciências, uma vez que apenas dessa maneira os anarquistas seriam capazes de comprovar cientificamente suas pretensões e anseios societários. Ao defender um *anarquismo científico*, portanto, Kropotkin condiciona as experimentações ácratas às estruturas teóricas soberanas, que hierarquizam, selecionam, classificam e sujeitam.

Esses foram redimensionamentos de perspectivas no interior dos próprios anarquismos, cuja devoção à autoridade da organização ou à teoria chancelada cientificamente não havia sido demolida. Isso, evidentemente, não retira a potência das experimentações inventadas por diferentes agrupamentos anarquistas em distintos momentos ao longo do século XX. Saídas aos campos, práticas de nudismo, piqueniques, construção de sindicatos, oficinas de teatros e irrupções em algumas das revoluções marcaram a trajetória de muitas existências anarquistas, que não hesitaram em provocar escândalos e revoltas.

A radicalidade de suas práticas e perspectivas provocou reações. Foram classificados como “pré-políticos”, “imatuross”, “idealistas”, “terroristas” etc. Estiveram, sempre, cercados de inimigos, como os papas, os reis, os nacionalistas, os proprietários, os socialistas autoritários (FERRER, 2014). Houve, inclusive, intelectuais que disseram ter “simpatia” pelas premissas libertárias, considerando-as “úteis” para os movimentos que surgiam em meados da década de 1960. Foi mais uma tentativa de domesticar a anarquia, salientando a “pureza” das suas “ideias”, mas “inviabilidade” de suas práticas.

George Woodcock foi uma dessas das figuras. No início da década de 1960, no livro intitulado *História das ideias e movimentos anarquistas* (1961), ele não hesitou em declarar a “morte do anarquismo”. Para Woodcock (2014), o anarquismo havia sido sepultado em 1939, no fim da chamada Guerra Civil Espanhola, conhecida pelos ácratas como Revolução Espanhola. Para ele, os anarquistas foram eficazes em suas críticas contra a sociedade moderna, porém seu “idealismo” e intransigência em relação a quaisquer formas de organizações centralizadas os aproximavam, apenas, dos artesãos, camponeses e outros segmentos apartados da indústria moderna. Repetia-se, mais uma vez, a premissa segundo a qual as perspectivas e práticas anarquistas apenas seriam frutíferas em países nos quais há um atraso industrial.

Além disso, Woodcock (2014) apresenta, em muitos aspectos, uma leitura arbitrária acerca da trajetória dos anarquismos, restringindo-a a uma história marcada por ideias e participações em determinados acontecimentos revolucionários. De acordo com ele, o anarquismo emergiu no interior da AIT, sob a “liderança” de Bakunin. Antes disso, a anarquia estaria restrita a uma ideia elaborada por um conjunto de pensadores, como Willian Godwin, Max Stirner, Proudhon etc. Ignora-se, portanto, as experimentações sem mestres e soberanos levadas adiante pelas classes populares na França, cujas práticas incidiram nas conceituações de existências libertárias e vice-versa. Ao contrário dessas considerações, a anarquia não emergiu enquanto uma ideia, mas como práticas irruptivas e escandalosas que provocaram inquietações em pensadores como Proudhon. Ela não tem pai, irmãos ou soberanos.

Seis anos após a publicação do livro redigido por George Woodcock, eclodem as revoltas de 1968. Produziu-se *andarilhos*, existências inquietas se insurgiram contra o insuportável, as normas, as encenações vinculadas à sociedade de consumo e à vida democrática. Revoltaram-se contra as guerras, as ameaças nucleares, o dispositivo da sexualidade, a pretensão de comando dos partidos e dos sindicatos. Vidas corajosas, com perspectivas diversas em meio aos acontecimentos de 68, inventaram vidas outras, outros

modos de experimentar as relações, para além dos modelos, seja o socialismo autoritário ou o capitalismo. As dicotomias apresentadas pela chamada Guerra Fria foram demolidas, uma vez que não faziam parte dos percursos das associações livres e dos combates contra as hierarquizações naquele instante. Práticas descontínuas e dispersas se proliferaram como uma chama, atizando revoltas em diferentes partes do planeta. Revoluções permanentes foram experimentadas em meio aos acontecimentos. (PASSETTI; SIMÕES, 2018).

As experimentações impulsionadas por esses *andarilhos*, voluntária ou involuntariamente, aproximavam-se da descontinuidade e da dispersão das invenções levadas adiante pelos proudhonianos no século anterior. Apartavam-se dos esquemas e das doutrinas, ainda presentes em muitos anarquismos. Desordenaram o ordenado. Demoliram o princípio organizador da política, das teorias, das disciplinas.

Não demorou para que houvesse uma reação conservadora por parte dos devotos da teoria, uma pretensão voltada à organização e, também, à oxigenação de ideias e organizações que já estavam fossilizadas. Frente às irruptivas subversões dos costumes nos países do chamado Ocidente e das insurgências em alguns países socialistas, como a ação dos jovens que saíram às ruas no que ficou conhecido como Primavera de Praga, em 1968, alguns marxistas, involuntariamente, seguiram as recomendações de George Woodcock. Esforçaram-se para se aproximar dos discursos anarquistas – porém não da anarquia – com a finalidade de se apropriar de algumas sugestões e organizar, arbitrariamente, uma nova síntese, cujo resultado foi o *marxismo libertário*.

Em meados da década de 1960, antes mesmo da eclosão dos acontecimentos de 68, Daniel Guérin já havia se esforçado para estabelecer proximidades entre o anarquismo e o marxismo, cuja finalidade era regenerar o socialismo por meio de algumas sugestões anarquistas. Para Guérin (1979) o socialismo havia sido liquidado pelos bolcheviques na Rússia após a eliminação da autonomia dos soviets e a instauração de uma ditadura do proletariado. Foi a partir desse momento, segundo ele, que a trajetória do anarquismo e do marxismo se distanciaram, apartaram-se.

O anarquismo seria apenas um “soro”, um medicamento com o objetivo de recuperar a credibilidade das teorias e organizações socialistas. Aponta-se, além disso, que o anarquismo e o marxismo são “irmãos inimigos”, filhos dos mesmos “pais” do socialismo, membros da mesma família. É necessário, mais uma vez, reafirmar: a anarquia não tem pais e soberanos.

Guérin ainda ressalta que ambas as perspectivas apresentam grandes similaridades, uma vez que teriam os mesmos objetivos finais, distanciando-se apenas em questões táticas, circunstanciais. Essa leitura concebe a anarquia enquanto um corpo doutrinário e homogêneo, não se atendo às diversidades de práticas e perspectivas que marcaram a trajetória dos anarquismos. Não é inverídico haver grupos anarquistas que se aproximam, em alguns aspectos, do marxismo. Bakunin (2007), inclusive, foi taxativo ao dizer que Marx, ao contrário de um suposto “idealismo” de Proudhon acerca do direito, havia decifrado as leis econômicas que regem a sociedade. Essas proximidades com as considerações de Marx o levaram a traduzir *O Capital* para o russo. Mas, ao mesmo tempo, os distanciamentos entre diversas experimentações e perspectivas libertárias são inconciliáveis com o dogma marxista, como as análises e práticas dispersas e descontínuas levadas adiante pelos proudhonianos – e por muitas outras existências libertárias – e, também, por vários *andarilhos* de 68. São elaborações ingovernáveis, não cabem em teorias.

O século XX esteve, entre outras coisas, marcado por sucessivas revoluções socialistas. Em 1917, na Rússia, forças diversas emergiram em meio ao acontecimento revolucionário. Como enfatizou Proudhon, forças revolucionárias podem, mais tarde, tonar-se forças reativas. Trotsky, na abertura da *História da Revolução Russa*, escreve que não há nada mais conservador que um revolucionário. Isso não ocorreu apenas com os bolcheviques na chamada revolução de outubro, mas também com as demais forças que assumiram o Estado após a eclosão de inúmeros processos revolucionários, como na China, na Coreia, no Vietnã, em Cuba etc. As ditaduras do proletariado, como os anarquistas haviam assinalado, tornaram-se rapidamente autocracias, perpetrando-se como ditaduras sobre o proletariado.

A revolução social defendida por muitos anarquistas ao longo do século XIX e em parte do século XX, cujas pretensões eram universais, tampouco deram frutos. Muitos libertários, por mais que tenham analisado, minuciosamente, o autoritarismo vinculado a muitas perspectivas socialistas, sobretudo o *socialismo científico*, mantiveram-se presos às utopias, às ideias-fixas. Acreditaram ser possível emancipar a *humanidade* por meio da difusão de valores libertários, criando um caldo cultural que levaria, mais tarde, à libertação de todos em relação ao Estado, ao capital e ao clero. “A nossa pátria é o mundo inteiro”, diziam.

Proudhon, por sua vez, mostrou-se cético aos universais e, também, aos absolutos. Não hesitava em enfatizar que a revolução é permanente, em um percurso por meio do qual diversas invenções são possíveis. Interessou-se na criação de novos costumes em meio à demolição das

normas vigentes, não em revoluções políticas ou universais, defendidas por comunistas e anarquistas, respectivamente.

A maior parte dessas revoluções não resistiu às modulações no interior do capitalismo ao longo do século XX, que proporcionaram um redimensionamento da razão governamental moderna. No momento em que Proudhon redigiu sua obra, o liberalismo se caracterizava, como enfatiza Foucault (2008a), num princípio de moderação em relação à razão governamental, uma técnica voltada à reflexão acerca dos objetos sobre os quais o *aparelho governamental* intervinha. A democracia liberal era pensada sobretudo como uma forma de governo.

Em meados do século XX, no entanto, emerge uma nova racionalidade que deriva da crítica a programas como o New Deal e iniciativas aplicadas no período Pós-guerra, que estabeleciam promessas aos que foram convocados a dar a vida em nome da democracia, cuja expressão maior eram as forças aliadas. Reforçou-se políticas voltadas à manutenção da segurança do emprego, da aposentadoria, de saúde pública etc. (FOUCAULT, 2008a).

O liberalismo sofreu modulações que ultrapassaram as fronteiras do *aparelho governamental*, constituindo-se como maneiras de ser e de estar. De acordo com Foucault (2008a), essa conduta está atrelada a um modo de compreender o trabalho que se distancia das considerações da chamada economia política clássica, segundo a qual o objeto econômico são os processos, os mecanismos de produção, troca e criação de valor. Enfatiza-se que o trabalho não deve ser compreendido enquanto um ente abstrato inserido em grandes sistemas, mas uma renda gerada por meio de um capital, um trabalhador, um humano. A pessoa que trabalha, por conseguinte, é concebida como uma máquina que gerencia fluxos de capital, uma vez que tem como objetivo maximizar suas competências e alocar os recursos obtidos em determinados fins. Trata-se de uma racionalidade que não está inserida apenas nas esferas classificadas como econômicas, mas em diferentes âmbitos da vida, que passam a ser interpretados com base em cálculos econômicos.

A racionalidade neoliberal, segundo Passeti (2021), está presente nas relações em distintos níveis, como na família, no local de trabalho. Fortalece-se por meio da ampliação de direitos, iniciativas filantrópicas, programas de autoajuda etc., cuja finalidade é proporcionar ganhos e produzir máquinas cada vez mais competitivas, inovadoras, produtivas. A democracia adquiriu novos contornos, tornando-se um paradigma das maneiras pelas quais as pessoas se orientam, comportam-se, relacionam-se. Propõe uma família monogâmica conservadora como

forma de destruir inventivas relações amorosas; endossa o ensino no interior da família para proteger a “cria” da contaminação anarquistas e socialista.

Proudhon é um pensador do século XIX, viveu num momento distante dos redimensionamentos sofridos pela razão governamental moderna. Suas análises sugerem leituras potentes e libertárias acerca das revoluções políticas que aconteceram ao longo do século XIX, cujo modelo era a Revolução Francesa. Sugere, também, considerações pertinentes acerca do liberalismo político e do arcabouço jurídico que o fundamenta, cujo princípio sagrado é a segurança do direito de propriedade. Mas não só. As análises dispersas e descontínuas de Proudhon não estão circunscritas aos regimes políticos, atendo-se sobretudo aos costumes, às maneiras pelas quais as pessoas trabalham, trocam, associam-se e se comportam. Impactam hoje o ideal do imperialismo estadunidense, a democracia, provocando, inclusive, a acomodação dos anarquismos em democracia nos Estados Unidos.

Se, de um lado, a racionalidade neoliberal concebe o trabalho um rendimento e o trabalhador um capital, Proudhon, de outro lado, compreende o trabalho enquanto uma afirmação de si, uma experimentação por meio da qual a pessoa prática a liberdade em associação com os iguais e diferentes. São perspectivas diametralmente opostas, uma vez que as análises de Proudhon recusam veementemente a noção de sujeito-empresa, cujo trabalho é compreendido como o produto da maneira pela qual cada um investe em si próprio enquanto capital humano. Para Proudhon, por sua vez, o trabalho é a fonte da criação da realidade, uma elaboração e invenção permanente das forças livremente associadas. “É infinito em suas aplicações, como a própria criação” (PROUDHON, 2019b, p. 136).

Com base na perspectiva genealógica, a noção do operário/artista não deve estar restrita ao século XIX e ao operariado fabril. Como assinalou Proudhon, as insurgências e a produção de liberdades não estão condicionadas a identidades, não são propriedades de uma classe “destinada” a fazer a revolução. Encontram-se num movimento permanente, como todo o universo. Atravessam os anos, décadas e séculos. São potências que emergem em meio ao modo pelo qual as pessoas analisam as formas de trabalhar no local em que estão inseridas e inventam, conforme suas necessidades e anseios, associações, seja na oficina, na universidade, na indústria, no periódico.

Pode-se dizer, por fim, que a atualidade de Proudhon reside, principalmente, na sua dimensão ético-estética, na potência de sugestões voltadas a elaborações permanentes de si em meio à associação, às diferenças. Hoje, as práticas anarquistas derivam, entre outras coisas, da

afirmação do trabalho diante do emprego, que mortifica, resigna, modera. O trabalho, compreendido como uma experimentação prazerosa e que confere um sentido às existências livres, é uma prática que visa a demolição de um modo de estar assentado em maximizações de ganhos e perdas, num cálculo econômico. As revoluções permanentes e federalistas são formas de vida que irrompem contra a racionalidade neoliberal e as condutas democráticas. São invenções de vidas outras.

bibliografia

- ARAMINI, Aurélien. *Tradition révolutionnaire et socialisme : Proudhon s'adressant à Michelet*. In: Revue d'études proudhoniennes. Société P.J. Proudhon, v. 1, 2015, pp. 11-22.
- AUGUSTO, Acácio. Nota introdutória. In: MAITRON, Jean. *Émile Henry, o benjamim da anarquia*. In: *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v.7, 2005, pp. 11-45.
- BANCAL, Jean. *Pluralismo e Autogestão*. Brasília: Novos Tempos Editora, 1984.
- BAKUNIN, Mikhail. *Bakunin: obras seletas 2*. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2017.
- _____. *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2015.
- _____. *Deus e o Estado*. São Paulo: Editora Hedra, 2014.
- _____. *O Princípio do Estado e Outros Ensaios*. São Paulo: Editora Hedra, 2011.
- _____. *Estatismo y Anarquia*. Buenos Aires: Libros Anarres, 2007.
- BELLO, Diego Lucato: *Insurgências e práticas de liberdade: 150 anos da comuna de paris*. In: *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v. 39, pp. 111-141, 2021.
- BOUGLÉ, Célestin. *A Sociologia de Proudhon*. São Paulo: Intermezzo Editorial; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- BOURDIEU, P. *Dois imperialismos do universal*. In: *Repensar os Estados Unidos: por uma sociologia do superpoder*. São Paulo: Papyrus Editora, 2003.
- CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.
- DARRAIDOU, Sebastián. *Para leer um clássico. Prólogo a la presente edición de la Gran Revolución*. In: *La Gran Revolución Francesa (1789-1793)*. Tradução de Anselmo Lorenzo. 1º.ed. Buenos Aires: Livros de Anarres, 2015.
- CANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a Medicina*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro 1º.ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.
- DABIN, Alexis. *Voies et moyens de l'anarchie selon Proudhon*. In: *Proudhon et l'anarchie*. Société P.J. Proudhon, 2012, pp. 5-20.

DEGENSZAJN, André. *Terrorismos e Terroristas*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.

Declaração de Direitos, 1689. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/74887/mod_resource/content/1/Declaração%20de%20Direitos%201689%20-%20Bill%20of%20Rights.pdf

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789. Disponível em:

<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antigos-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1793. Disponível em:

<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dec1793.htm>

Declaração de Independência dos Estados Unidos, 1776. Disponível em:

<http://www.uel.br/pessoal/jneto/gradua/historia/recdida/declaraindepeEUAHISJNeto.pdf>

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao Socialismo Científico*, 2003. Disponível em:

[Friedrich Engels: Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico \(marxists.org\)](http://www.marxists.org/pt/engels/works/socialism.htm)

FERRER, Cristian. *Estrella de las antípodas*. In : Jourdain, Édouard. El anarquismo.

Tradução de Hernán Díaz. Buenos Aires: Paídos, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Sociedade Punitiva*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda, 2020.

_____. *A Coragem da Verdade*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda, 2017.

_____. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 42.ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 2010.

_____. *Ditos & Escritos – Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária LTDA, 2010.

_____ *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. 1º.ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 2008a.

_____ *Segurança, Território, População*. Tradução de Eduardo Brandão. 1º.ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 2008.

_____ *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 2005.

_____ *Michel Foucault: uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Revista Verve. São Paulo, n. 5, pp. 260-277, 2004.

_____ *Ditos & Escritos - Ética, Sexualidade, Política*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária LTDA, 2004.

_____ *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. 1º.ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 2001.

_____ *Microfísica do Poder*. 13.º ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____ *O Sujeito e o Poder*. In: Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____ *De espaços outros*. Tradução de Pedro Moura, 1986.

GAILLARD, Chantal. *Proudhon, héraut et philosophe du peuple*. Paris, Sociéte P.-J. Proudhon, 2004.

GALLO, Silvio. *As emergências de uma filosofia libertária da educação*. In: Filosofia e educação nos séculos XVIII e XIX em perspectiva libertária. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2019.

GOLDMAN, Emma. *A criança e seus inimigos*. In: *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v. 37, pp. 57-68, 2020.

_____ *O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros escritos*. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

_____ *The Tragedy of Woman's Emancipation*. In: *Anarchism and Other Essays*, 1910.

GROS, Frédéric. *Estados de violência - Ensaio sobre o fim da guerra*. Tradução de José Augusto da Silva. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2017.

GUERÍN, Daniel. Proudhon - *Textos escolhidos*. Tradução de Suely Bastos. Rio Grande do Sul: L&PM Editores Ltda, 1983.

_____. *Irmãos gêmeos - irmãos inimigos*. In: O anarquismo e a democracia burguesa. Tradução de Roberto Goldkorn. São Paulo: Global Editora, 1979.

HAYAT, Samuel. *Les proudhoniens de la Première Internationale*. In: Actes du colloque 2013. Société P.J. Proudhon, 2013, pp. 4-19.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3.º ed. São Paulo: Editora Abril. Col. *Os pensadores*, 1983.

JOURDAIN, Édouard. *Radicalité contre extrémisme: la pensée révolutionnaire de Proudhon*. In: Revue d'études proudhoniennes. Société P.J. Proudhon, n. 4, 2018, p. 64.

_____. *Proudhon: une philosophie du progrès sans progressisme*. In: Revue d'études proudhoniennes. Société P.J. Proudhon, v. 1, 2015, pp. 1-10.

_____. *El anarquismo*. Tradução de Hernán Díaz. Buenos Aires: Paídos, 2014.

_____. *Du chaos à l'ordre: anarchie négative et anarchie positive dans l'œuvre de Proudhon*. In: Proudhon et l'anarchie. Société P.J. Proudhon, 2012, pp. 21-38.

JOURDAN, Camila. *Pós-anarquismo e falências da representação*. In : Sobinfluência.com, 03 de maio de 2022. Disponível em : <https://www.sobinfluencia.com/post/pós-anarquismo-e-falências-da-representação>

_____. *Anarquismo e analítica do poder*. In : Ecopolítica. São Paulo : Nu-Sol, v. 17, pp. 2-18, 2017.

KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

KROPOTKIN, Piotr. *La Gran Revolución Francesa (1789 – 1793)*. Tradução de Anselmo Lorenzo. 1.º ed. Buenos Aires: Livros de Anarres, 2015

_____ *Ajuda Mútua: um fator de evolução*. Tradução de Waldyr Azevedo Jr. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

_____ *A Anarquia - Sua Filosofia e Seu Ideal*. São Paulo: Editora Imaginário; São Paulo: Tesão - A Casa da Soma; Rio de Janeiro: Soma; São Paulo: Nu-Sol, 2001.

_____ *La Ciência Moderna y el Anarquismo - Terror en Rusia*. Tradução de Eusebio Amo. Valência: F. Sempere y Compañia Editores, ca. 1912.

La BOÉTIE, Étienne. *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*. Tradução de Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2020.

LANGLOIS, Jacques. *Pierre-Joseph Proudhon. A Filosofia da História e do Progresso*. In: *Estudos proudhonianos*. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2018.

LINS, Daniel; WACQUANT, Loïc. *Repensar os Estados Unidos. Por uma sociologia do superpoder*. Tradução de Rachel Gutiérrez. Campinas: Papyrus, 2003.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e Outros Escritos*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

LOMBROSO, Cesar. *Los anarquistas*. [S.l: s.d]. Disponível em: <https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/55917/1/130462.pdf>

LUCCHESI, Flávia. *Emma Goldman: uma existência de paixões e anarquia*. In: *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v.29, pp. 199-209, 2016.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe e Escritos Políticos*. Tradução de Livio Xavier. 1º.ed. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

_____ *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 5º. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes editora Ltda, 2001.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. *John Locke e o individualismo liberal*. In: WEFFORT, Francisco. *Os clássicos da política 1*. São Paulo: Ática, 2011.

MERRIMAN, John. *A Comuna de Paris: 1871: origens e massacre*. Tradução de Bruno Casotti. Rio de Janeiro, Anfiteatro, 2015.

_____ *A History of Modern Europe: from de Renaissance to the Presente*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2010.

MOREL, José Carlos. *Introdução*. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistemas de Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*. São Paulo: Ícone Editora, 2003.

MORIYON, Feliz Garcia. *Del socialismo utópico al anarquismo*. Madri: Editorial Cincel, 1985.

MOTTA, Fernando C. Prestes. *Burocracia e autogestão*. São Paulo: Editora brasiliense, 1981.

NAVET, Georges. *Les échanges entre Proudhon et Michelet : fédérations ou fédéralisme?*. In: *Revue d'études proudhoniennes*. Société P.J. Proudhon, n. 1, 2015, pp. 84-102.

NIETCHÁIEVE, Sergei. *O catecismo revolucionário*. Tradução de André Degenszajn. In: *Revista Verve*. São Paulo: Nu-sol, v. 11, pp. 81-94, 2007.

NETTLAU, Max. *História da Anarquia - das origens ao anarco-comunismo*. Tradução de Plínio Augusto. São Paulo: Editora Hedra Ltda, 2008.

NU-SOL. *Proudhon com verve*. *Revista Verve*. São Paulo, n. 28, 2015, pp. 13-17.

OLIVEIRA, Salete. *Tolerância e conquista, alguns itinerários na declaração universal dos direitos humanos*. In: *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v. 9, pp. 150-168, 2006.

PASSETTI, Edson. *E o mundo acabou, mais uma vez*. In: *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v. 39, pp. 111-141, 2021.

_____ *Heterotopias anarquistas*. In: *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v.2, pp. 141-173, 2002.

PASSETTI, Edson; SIMÕES, Gustavo. *68 e os andarilhos*. In: *Revista Direito & Práxis*. Rio de Janeiro, v. 9, n.2, 2018, pp. 992-1115.

RESENDE; Paulo Edgar Almeida; PASSETTI, Edson. *Proudhon*. 1.ed. São Paulo: Editora Ática, 1986.

PERROT, Michelle. *A História da Vida Privada - Vol 4: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Tradução de Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Há razão suficiente para a revolução no século XIX? Dissolução do governo no organismo econômico*. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2019.

_____ *Da Capacidade Política das Classes Operárias*. Tradução de Edivaldo Vieira da Silva. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Libertários - IEL; São Paulo: Centro de Cultura Social – CCS; São Paulo: Intermezzo Editorial, 2019a.

_____ *Da Justiça na Revolução e na Igreja - Filosofia, Justiça e “Politecnicidade da Aprendizagem*. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2019b.

_____ *Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*. Tradução de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone Editora, 2019c.

_____ *Escritos relativos à educação*. In: LAZARO, Helen; PASCHOETO, Luiza. O Pensamento de Proudhon em educação. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2018.

_____ *Do Princípio de Autoridade*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Libertários; São Paulo: Intermezzo Editorial, 2017.

_____ *Solução do Problema Social*. São Paulo: Intermezzo Editorial, 2015.

_____ *Guerra e Paz*. Revista Verve. Tradução de Martha Gambini. São Paulo, n.19, 2011, pp. 23-71.

_____ *A Pornocracia ou as mulheres nos tempos modernos*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Biblioteca de Babel, 2007.

_____ *Sobre o princípio da associação*. Tradução de Martha Gambini. In: Revista Verve, n. 10, 2006, pp. 44-74.

_____ *Deuxième Partie - La pensée*. In: GAILLARD, Chantal. Proudhon, Héraut Et Philosophe Du People. Société P.J. Proudhon, 2004. Disponível em: <https://www.proudhon.net/proudhon-heraut-et-philosophe-du-people/>

_____ *Da Justiça na Revolução e na Igreja*. In: Proudhon - Filósofo e Moralista. Société P.J. Proudhon, 2004.

_____ *Proudhon. Idée generale de la révolution au XIX siècle*. In: In: Verve. São Paulo: Nu-Sol, v.3, 2003, p. 10.

_____ *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*. Tradução de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone Editora, 2003.

_____ *Do Princípio Federativo*. Tradução de Francisco Trindade. São Paulo: Editora Imaginário; São Paulo: Nu-Sol, 2001.

_____ *A ciência enquanto modo particular de seriação: negação da ideia de substância e de causa*. In: RESENDE, Paulo Edgar Almeida; PASSETTI, Edson. *Proudhon*. 1.ed. São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____ *Proudhon jovem: autorretrato*. In: GUERÍN, Daniel. *Proudhon - Textos escolhidos*. Tradução de Suely Bastos. Rio Grande do Sul: L&PM Editores Ltda, 1983.

_____ *O que é a Propriedade ?*. Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

_____ *Las confesiones de um revolucionário - para servir a la historia de la revolucion de febrero de 1848*. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1925.

_____ *Idea General de la Revolución en el Siglo XIX*. Madrid: José Montaner, S.d. Disponível em: cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020025484/1020025484.PDF

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

SAÑA, Heleno. *Destrucción de la familia*. Joseluisbalbin.es, 30 de agosto de 2019. Disponível em: <https://joseluisbalbin.es/destruccion-de-la-familia/>

_____ *La autogestión a través de la historia*. Madri: G. DEL TORO. Editor, 1977.

_____ *El anarquismo, de Proudhon a Cohn-Bendit*. Madrid: Indice editorial, 1970.

SCHÉRER, René. *Velhotes da harmonia*. In: *Verve*. São Paulo: Nu-Sol, v.37, pp. 9-24, 2020.

SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

STIRNER, Max. *O Único e a Sua Propriedade*. Tradução de João Barrento. Editora Antígona, 2004.

_____ *Sobre o falso princípio da nossa educação*. In: STIRNER, Max. *Textos Dispersos*. Lisboa: Via Editora, 1970.

TRINDADE, Francisco. *Introdução*. In: PROUDHON, Pierre Joseph. *Do Princípio Federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*. São Paulo: Editora Imaginário; São Paulo: Nu-Sol, 2001.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Lembranças de 1848*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Pinguim-Companhia, 2011.

_____. *A Democracia na América – Sentimentos e Opiniões*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TUCKER, Benjamin. *Socialismo de Estado y Anarquismo*. In: *Libertad individual – Compilación de escritos de escritos de Benjamin R. Tucker*. S.n, S.d.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. *Pensar diferentemente a história: o olhar genealógico de Michel Foucault em Vigiar e Punir*. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Campinas. Campinas, 2008.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martin Claret, 2015.

WILDE, Oscar. *Desobediência: a virtude original do homem*. In: WOODCOCK, George. *Os Grandes Escritos Anarquistas*. Tradução de Júlia Tettamanzi e Betina Becker. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.

WOODCOCK, George. *História das ideias e movimentos anarquistas*. Tradução de Alice K. Miyashiro, Heitor Ferreira da Costa, José Antonio Arantes e Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2014.