

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC/SP

NATALIA MONZÓN MONTEBELLO

FEDERALISMO E AUTOGESTÃO
ANARQUISMO — PROUDHON, GUERRA CIVIL ESPANHOLA

DOCTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC/SP

NATALIA MONZÓN MONTEBELLO

FEDERALISMO E AUTOGESTÃO
ANARQUISMO — PROUDHON, GUERRA CIVIL ESPANHOLA

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais (área de concentração: Ciência Política), pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Edson Passetti.

SÃO PAULO

2009

TERMO DE APROVAÇÃO

NATALIA MONZÓN MONTEBELLO

FEDERALISMO E AUTOGESTÃO
ANARQUISMO — PROUDHON, GUERRA CIVIL ESPANHOLA

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, área de Ciência Política, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Edson Passetti
Dep. de Ciência Política
PUC/SP

AGRADECIMENTOS

Ausente de todo lugar onde se festeje um ausente.

René Char

Edson Passetti, cuidadoso, direto, presença vigorosa.

Gutenberg Alexandrino Rodrigues, querido amigo, um encontro acontecendo na pele. Nildo Avelino, numa existência anárquica, forte e vivaz. Guilherme Carlos Corrêa, belo, de palavras esplêndidas, surpreendente, perto de mil maneiras. Margareth Rago, pensar corajoso, voz livre e delicada. Ana Godoy, as conversas e os cafés, sussuros.

Estar no Nu-Sol, entre interessados, a coexistência libertária, atravessa este trabalho, este tempo.

Paulo-Edgar Resende e Sérgio Norte, leitores atentos. Silvana Tótora, aulas, conversas, encontros, quando as coisas se livram do peso. Lúcia Bógus, generosa, delicada.

Amigos do Centro de Cultura Social de São Paulo e da Federación Libertaria Argentina, pelo pensar acontecendo entre amigos.

Andrea Montebello e Sávio de la Corte, amigos. Martha Gambini, no instante, a cada vez no instante, palavras-força. Francisco Ripó, alegre, potência livre. Gustavo Steinberg, improvável presença.

Agradeço ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa.

introdução	9
proudhon	
um	18
dois	46
três	67
quatro	81
cinco	89
guerra civil espanhola	
um	114
dois	138
três	158
quatro	171
cinco	
contra o soberano	186
deixar de ser assim	198
acontecimento	209
seis	225
sete	239
anarquistas	261
oito	271
nove	282
dez	299
conclusão	307
bibliografia	350

RESUMO

As noções de federalismo e autogestão são utilizadas compondo um ponto de vista analítico na experimentação em Pierre-Joseph Proudhon e na Guerra Civil Espanhola. A experimentação analítica propõe questões que provocam conversas na atualidade, com Gilles Deleuze, Michel Foucault e Friedrich Nietzsche, assim como também a presença de Federico García Lorca. Trata-se de dissolver as identidades, na filosofia e na história, fora da interpretação teórica. Em Proudhon, a analítica serial desdobra-se no federalismo descentralizado articulado ao mutualismo, como deslizamento fora do Estado, que não só prescinde da formalidade institucional, como também da forma Estado do pensamento. Dessa maneira, a interrupção da centralidade e da hierarquia do Estado descreve no anarquismo a afirmação de práticas de liberdade como estilo de vida livre do soberano. O anarquismo, então, não acontece como oposição ao Estado, mas como invenção da existência livre do absoluto da autoridade, projetando-se como multiplicidade de associações, na coexistência dos diferentes na igualdade. Na Guerra Civil Espanhola, a invenção de práticas de liberdade instala-se no século XIX como revolução social que subverte os campos político ou econômico demarcados nas lutas dos trabalhadores.

Palavras-chave: federalismo, autogestão, analítica serial, revolução social.

ABSTRACT

The notions of federalism and self-management are used composing a analytic point of view on experimentation in the Pierre-Joseph Proudhon and the Spanish Civil War. The analytic experimentation Policy propose questions that provoke conversation today with Gilles Deleuze, Michel Foucault and Nietzsche Friedrich, as well the presence of Federico García Lorca. It is dissolving the identity, philosophy and history, out of play of the identity. In Proudhon, the serial analitic unfolds in decentralized federalism articulated to mutualism, as sliding out of State, that not only dispenses with the formality intitucional, as well as state form as well as of thought. Thus, the interruption of the centrality and the hierarchy of State describes in the anarchism the affirmation of freedom practices and free lifestyle of the sovereign. The anarchism don't happens as the oppositions to the State, but as invention of exist-rience free absolute authority, projecting itself as a multiplicity of partnerships, in the coexistence of the differents in equality. In the Spanish Civil War, the invention of freedom practices settles in the nineteenth century as social revolution that subvert the politic and economic fields demarked on the struggles of workers.

Key-words: federalism, self-management, serial analytic, social revolution.

Os passos de uma criança sobre a água nela cavam um sulco profundo com um ruído claro, e as nuances unidas da água são por um momento destruídas; depois todo vestígio se desfaz, e o mar volta a ser calmo como o era nos primeiros dias do mundo. Aquele que está cansado dos caminhos terrestres ou que adivinha, antes mesmo de havê-los experimentado, como são ásperos e vulgares, será seduzido pelas pálidas rotas marítimas, mais perigosas e mais doces, incertas e desertas. Nelas, tudo é mais misterioso, até as grandes sombras que bóiam às vezes pacificamente sobre os campos nus do mar, sem casas e sem folhagens, que as nuvens estendem, essas aldeias celestes, essas ramagens vagas.

Marcel Proust, *Os prazeres e os dias*

INTRODUÇÃO

“Sobre as conseqüências econômicas e morais que a lei da distribuição equitativa dos bens entre os filhos teve até agora na França e quais resultados pode apresentar no futuro”. O tema foi dividido em três questões: “quais são os princípios nos quais se fundamenta a herança?”, “quais são as causas da desigualdade?”, “o que é a propriedade?”. Pierre-Joseph Proudhon inscreveu-se, de novo, no concurso. Era um concurso proposto pela Academia de Besançon, que premiaria aquele que considerasse o melhor trabalho. No concurso anterior, Proudhon tinha acabado de ganhar o subsídio de Mme. Suard. 1500 francos anuais, para financiar os estudos de algum jovem que quisesse se tornar escritor ou cientista. E a Academia ficaria encarregada de selecionar o melhor candidato. Proudhon foi escolhido, e um pouco depois a Academia propôs para seu concurso o tema “Da utilidade da celebração do domingo”.

O trabalho que Proudhon apresentou analisava a legislação hebraica antiga, que instituía a obrigação de descansar aos sábados. Essa obrigação corresponderia, segundo Proudhon, ao artigo de uma legislação social, pois respondia a uma demanda das massas. Mas a questão era outra, que Proudhon colocaria logo no prólogo. O domingo deve ser celebrado, pois esse descanso é justo, mas um dia ou outro ninguém mais irá à igreja no domingo. Rudolph Rocker (1989) anota algo desse prólogo: “Filosofar acerca de um dogma é negar a fé; reformar a religião é suprimi-la” (p. 116). Como representante dos membros da Academia, o abade Doney emitiu o veredicto do concurso no dia 24 de agosto de 1839. Declarou que embora o trabalho de Proudhon fosse o melhor de todos, receberia somente uma menção honrosa, pois era perigoso demais. Não foi tão fácil, aos membros da Academia, evitar que Proudhon publicasse por conta própria seu perigoso trabalho.

Para o próximo concurso, Proudhon apresentaria no dia 9 de junho de 1840 o trabalho “O que é a propriedade? Investigações sobre o princípio do direito e do governo”. Livro-bomba, dirá Rucker (1989), ainda que os jornais ficassem calados. No dia 24 de agosto, uma reunião especial dos membros da Academia devia decidir a medida a ser tomada. Livro-bomba que antes do prólogo demorava-se na dedicatória à instituição. Os membros da Academia decidiram por unanimidade declarar-se contra o livro, exigindo que a dedicatória fosse suprimida numa eventual segunda edição, e também publicando um manifesto que atestava sua indignação. Foi a melhor propaganda que poderia ter recebido. Agora era preciso ler esse livro *extraordinário*, e “(...) conhecer o autor que teve a valentia de chamar roubo a propriedade e que se apresentava diante do mundo como anarquista” (Ibid., p. 118).

As lutas dos trabalhadores atravessando o século XIX espalham-se também sob nomes projetados *para o mundo* desde a AIT. Em 1864, quando de sua fundação: *comunistas* são os que pertencem a comunidades religiosas e os que seguem o socialismo de Étienne Cabet; e *internacionalistas* são todos os outros. No Congresso de Bruxelas, 1868, designados pela propriedade coletiva da terra: *proudhonianos*, individualistas, opostos a *coletivistas*, por sua vez opostos os *socialistas de Estado* e os socialistas anti-autoritários, os *bakuninistas*. Em 1876: o coletivismo vai se tornando comunismo, e aparece o *comunismo anarquista*, frente ao socialismo de Estado, que ainda se diz no *coletivismo*. Leis anti-anarquistas retomadas na França em 1892, quando Sébastien Faure diz *libertários*, e os marxistas não mais coletivistas se chamarão *comunistas*.

Na Espanha, o comunismo anarquista demora mais do que no resto da Europa, até 1886, quando começa a aparecer nos jornais. Até então, os anarquistas espanhóis se dirão coletivistas (Mintz, 2006). O *coletivismo*, por isso, passou a designar o anarquismo espanhol, ou permanecer nessa referência. Daí a *autogestão*, segundo Mintz (2006), que aparece entre 1965 e 1970, já projetada

fora das coordenadas nacionais. A autogestão, no final da década de 60 do século XX, em *outros tempos*, outras coordenadas.

Às onze da manhã do dia 6 de outubro, as pessoas se amontoavam na rua, na frente do *Teatro Barcelona*. Dentro não havia lugar, não havia lugar nem para os que já estavam dentro. O recital foi organizado pelo *Ateneo Enciclopèdic Popular*, que tinha convidado vários outros centros culturais operários, dentre os muitos que foram aparecendo pela Catalunha, desde a segunda metade do século XIX, e que naquele ano, em 1935, descreviam práticas cotidianas de sociabilidade que não eram parametradas pela *consciência* de classe, pelo programa de formação ideológica de luta política. Centros de encontro de operários, também delimitavam um território de *identidade*, mas não era essa sua finalidade. Assim como o *Ateneo Enciclopèdic Popular*, esses centros de cultura não subscreviam a seu nome uma filiação política, e conformavam coexistências entre os diversos grupos, ainda que não raro terminassem por reunir a presença preponderante de algum.

As atividades iam da alfabetização às peças de teatro, às festas, às aulas e debates, aos recitais de poesia, como aquele, que não dava conta de tanta gente. Alguém teve a idéia de colocar alto-falantes apontados para a rua, para que todos pudessem escutar. E assim foi, aquele tanto de gente, dentro e fora do teatro, de repente um silêncio sem-fim, quando Federico García Lorca estava para começar seu recital de poesia, tomando o microfone da *Radio Barcelona*, que transmitia tudo aquilo. Tinha chegado à cidade no dia anterior, ao encontro de amigos no *Ateneo*. Passearam pela cidade e depois foram visitar bairros operários. A Lorca surpreendia que tantos o reconhecessem, conhecessem seus escritos, suas peças e até soubessem alguns de seus poemas.

Era a primeira vez que falava para tanta gente, e vai com calma, por explícito sotaque andaluz, dizendo, ainda nesse começo, que “(...) uma leitura de versos pelo próprio poeta é um ato íntimo, sem relevo, onde o poeta se despe e

deixa livre sua própria voz” (Aisa, 2007). E assim vai, aos poucos. Até os poemas. Lê alguns de seus *Poema del Cante Hondo*, *Canciones* e *Romancero Gitano*, três daqueles livros que muitos conheciam. E alguns do *Poeta en Nueva York*, que acabara de trazer, e que escrevera naquela viagem. O contato com a vida norte-americana lhe inspirara o “acento social” que esses poemas traziam a seus escritos, num país em que “os negros são a única manifestação de espiritualidade” (Idem). A platéia vai pedindo que recite *La casada infiel*, e ele não responde, e depois responde “nunca recito esse poema; pois os que o pedem não querem saber de sua poesia, mas só de sua trama” (Idem). E é poesia, o que quer provocar naquele lugar. Recitará outro, tão conhecido quanto, mas que ninguém havia pedido, o seu anúncio já reverberando terrível: *Romance de la Guardia Civil Española* (Lorca, 1996, p. 390).

*Los caballos negros son.
Las herraduras son negras
Sobre las capas relucen
manchas de tinta y de cera.
Tienen, por eso no lloran,
de plomo las calaveras.
Con el alma de charol
vienen por la carretera.
Jorobados y nocturnos,
por donde animan ordenan
silencios de goma oscura
y miedos de fina arena.
Pasan, si quieren pasar,
y ocultan en la cabeza
una vaga astronomía
de pistola inconcretas.*

Foi ovacionado, depois desse poema que segue, rasgando, a voz livre demolindo *o público*. Lorca não fez sua revolta em algum partido, nem fez de sua poesia uma causa, mas *a cada vez*, sem nome, sem causa, *sem piedade*. Sua morte instala-se no começo da guerra civil de 36 como na frente, um pouco antes, do que já foi. Se uma democracia é preferível a uma tirania (qualquer que seja), dirá Proudhon [1863] (2001), não é porque seja *melhor*, mas porque possibilita

inventar essas revoltas *insuportáveis* a um regime de autoridade; revoltas sem nome, sem lugar fixo, sem programa.

Lorca e os anarquistas espanhóis, e Proudhon, o encontro não passa por uma *identidade*, mas acontece nessa *intensidade* da revolta. O que Lorca e Proudhon e os anarquistas provocam perguntar, hoje, é como acontece a tirania. Nem então nem hoje o Estado está longe. O Estado é *interioridade* (Deleuze & Guattari, 2008), não é possível opor-se ao que não tem distância, e o anarquismo ainda diz que não se trata da *forma* que se deve adequar ou substituir, mas do *princípio*, do qual é preciso se desvencilhar.

Onde acontece, hoje, o tirano? É uma questão que se coloca na história, mas que não permanece nela, entanto que analítica, rechaçando uma formalidade essencial que obrigaria a encontrar o governo reconfigurado no mesmo espaço em que já devia de estar. Como se produz, como funciona, em quais relações acontece hoje o mesmo do Estado? E não mais: como recriar ou criar um outro Estado, lá onde o outro teria falhado?

No dia 9 de maio de 1848, Proudhon [1866] (1997) afirmava em seu jornal *Le Représentant du Peuple*: “A questão social, toda ela, resume-se para nós na propriedade” (p.1) Pouco tempo depois, em suas *Confissões de um revolucionário* [1849] (1947), esse mesmo equacionamento da questão social será proposto pelo mutualismo no banco do povo, dimensionando a revolução social. Operando como relações econômicas livres que não impõem a oposição ao Estado, como tampouco pressupõem sua extinção, o mutualismo instala-se nas práticas, e não na utopia, ainda que anuncie uma sociedade igualmente livre. Se com o crédito gratuito “a economia entra na sociedade” a possibilidade de sua experimentação não demanda nenhuma mudança social. Proudhon lembrará repetidamente de sua participação no banco do povo, durante os meses de janeiro, fevereiro e março de 1849, não para dizer do quanto é necessário, mas do como é possível a qualquer momento.

Criem o crédito gratuito, o crédito que assegura a cada produtor, sem nenhuma condição de associação solidária, o instrumento do trabalho e o mercado: e a comunidade e o governo do homem pelo homem, sob todas as formas e em todos os graus, torna-se para sempre impossível (Proudhon, 1947, p. 236).

O mutualismo diferencia-se tanto da “feudalidade comunitária” quanto do “governamentalismo mercantil”: o mutualismo, dirá Proudhon (1947), somente admite como meio de sua realização a liberdade: a revolução social não resulta da ação contra o governo, mas do se possa fazer sem governo: “Para que a liberdade exista é preciso que a liberdade seja livre” (Ibid., p. 221). Potência do anarquismo, atravessando as *medidas* de liberdade, na revolução social projetada em multiplicidade de associações diretas. O banco do povo não se torna em nenhum momento banco do Estado: o Estado “(...) não tem qualidade para se tornar banqueiro, como tampouco para se tornar industrial ou comerciante” (Ibid., p. 216). Assim, a revolução social anarquista dissolve a *forma* da revolução política (Revolução Francesa) e da revolução social autoritária (revoluções de 1848), apartando-se do Estado e possibilitando as diferenças, inclusive no anarquismo. Nas lutas pela emancipação econômica do século XIX, o anarquismo *desliza*, escapa ao Estado — escapa também ao *molde* das lutas operárias do século XIX.

Quando o proletariado diz à classe dominante: ‘assim como vocês conquistaram o poder e a propriedade, assim queremos chegar a ser soberanos e proprietários’, o que pede a não ser a extensão até ele de uma série que, começando pelo rei, passa pela nobreza e o clero, e continua na classe média ou feudalismo industrial? (Proudhon, s/d, p. 217).

No deslizamento analítico *do rei ao povo* o que a história descreve não é o fim, ou mesmo o enfraquecimento ou a diluição do senhor, mas, ao contrário, sua atualização, sua afirmação, como vontade do soberano em *cada um*. Os homens, diz Proudhon (1983), *desejam* ter um ou vários chefes. E não só: os mais avançados de seu tempo são aqueles que querem o maior número possível de

soberanos. De maneira que pode acontecer que se chegue a declarar que *todo mundo é rei*. Um, seja rei, povo ou cada um, o senhor permanece como absoluto do poder.

Já que interessa uma potência do anarquismo, desde a dimensão analítica *contra o soberano*, que confronta as soluções de identidade, as questões propostas não investirão na *depuração* dos sujeitos e dos posicionamentos, mas, ao contrário, na *dissolução* — dos sujeitos e dos posicionamentos — em *linhas de fuga* que escapam aos territórios, às demarcações políticas das lutas. Seria possível, então, afirmar que não se trata de localizar o anarquismo *na* Guerra Civil Espanhola, frente ao marxismo ou ao fascismo — nem *na paixão* política do XIX, nem *na urgência* política do XX —, e sim de experimentar saídas, ou deslizamentos, anárquicos da guerra civil, muito mais antes, ou no limite, ou ainda beirando, os *campos* das batalhas delimitados sob as sombras das bandeiras e os clarões das causas. Que a guerra civil na Espanha seja o auge ou o fim, a glória ou a vergonha, o vigor ou a falência, ou isto ou aquilo do anarquismo, isso é assunto de juízes, oficiais e coveiros, humanistas e *revolucionários*. Qual a potência, a força, a vitalidade, enfim, a atualidade libertária que escapa à guerra civil? Ou, ainda, quais as *saídas* que o anarquismo inventa, ou a anarquia que afirma, nessa dupla intensidade da Guerra Civil Espanhola, da liberdade revolucionária do século XIX e do fascismo do século XX?

Retomando a visita, *as conversas*, de Fanelli à Espanha, nesse momento *crystalizado* na história como o início do anarquismo espanhol, retomando a questão do federalismo, desdobrada na liberdade intelectual, social e política, desdobrada na *revolução*, retomando, numa palavra, essa *saída* da política, a revolução designada *fora* da política, não seria possível problematizar a Guerra Civil precisamente como a *diluição*, o limite, e não a *apoteose*, da revolução social anarquista atravessando o sindicalismo?

La ciudad libre Del miedo,

*multiplicadas sus puertas.
Cuarenta guardias civiles
entran a saco por ella.
Los relojes se pararon,
y el coñac de las botellas
se disfrazó de noviembre
para no infundir sospechas.
Un vuelo de gritos largos
se levantó en las veletas.
Los sables cortan las brisas
que los cascos atropellan.
Por las calles de penumbra
huyen las gitanas viejas
con los caballos dormidos
y las orzas de monedas.
Por las calles empinadas
suben las capas siniestras,
dejando atrás fugaces
remolinos de tijeras.*

Federico García Lorca pôs-se a ler sua poesia a operários em guerra civil. O fascismo acontecendo, na iminência de ter de *salvar* uma nação. Uma nação na iminência de se refundar num novo *juízo final*. Operários no instante agudo do poder, não ingênuos ou ignorantes, prestes a serem capturados, mas *confiantes*, eles e cada um, no soberano conquistado em nome da liberdade, depositado sobre a própria existência, *por princípio* resguardada de todo mal. O fascismo, que depois Foucault (1991) mostraria acontecendo, na palavra em nome da liberdade, em nome da ordem, em nome do bem; na palavra do governante, do líder do partido, do sindicato, da comunidade, do intelectual, na palavra/sacrifício do militante/libertador, na palavra/direito das identidades reivindicadas.

Se depois do “fascismo histórico” a revolução foi lançada ao limite das lutas operárias, em meio a esse fascismo capilar seu limite está na palavra, na palavra de ordem, que não cessa de acontecer, nas práticas cotidianas que não deixam de repeti-la. O problema não é mais como limitar o poder (Foucault, 2004b), mas como não se apaixonar por ele (Foucault, 1991): a liberdade livre de Proudhon (1947), na atualidade retomada na luta *contra si* de Nietzsche (2008), com Foucault (1991) mostrando os micro-fascismos que permanecem, sobretudo, por trás dos *espíritos revolucionários*.

*¡Oh ciudad de los gitanos!
¿Quién te vio y no te recuerda?
Que te busquen en mi frente.
Juego de luna y arena.*

Federico García Lorca, Romance de la Guardia Civil Española.

PROUDHON

Oh! a ciência! Tudo foi retomado. Para o corpo e a alma, — o viático, —, tem-se a medicina e a filosofia, — os remédios caseiros e as canções populares adequadas. E as distrações dos príncipes e os jogos por eles proibidos! Geografia, cosmografia, química, mecânica!...

Ciência, a nova nobreza! O progresso. O mundo avança. Por que não haveria de girar?

É a visão dos números. Vamos em direção do Espírito. É mais-que-certo, oracular, o que ora digo. Compreendo, mas incapaz de me explicar sem palavras pagãs, preferiria emudecer.

Arthur Rimbaud, Une saison en Enfer

UM

Os escritos de Proudhon são extravagantes: projetam-se, excêntricos, *nômades*, pela desmesura. Se subscritos a temas, escapam antes pela *fluidez* do que pela quantidade. Assim como pelas questões também escapariam. Essa fluidez, que resiste a conjuntos fundados por temas ou questões, a essa fluidez se chamará *movimento*. Proudhon desliza, vividamente, para essa noção: não escreve sobre o movimento, mas *em movimento*. Em movimento, tensão, antinomias, desdobramentos, entrecruzamentos, sobreposições, *séries*.

Nomos. Palavra grega que, em seu posterior percurso, remete a um mesmo tempo à lei, à propriedade e à divisão de territórios. Três motivos para descartar uma noção que, através da dupla autonomia/heteronomia, vem a infectar o próprio pensamento libertário, sugerindo que a autonomia possa consistir em rechaçar uma lei exterior para se dar as próprias leis, entando que toda lei necessariamente provém do exterior. Capturada pelos Estados, os legisladores, os administradores e os guardiães da propriedade, a palavra *nomos* tem, contudo, uma origem muito diferente, uma

origem nômade, oposta a qualquer lei, a qualquer propriedade, na medida em que esta seja concebida sob a forma de uma repartição de espaços e de bens (Colson, 2003, p. 174)

O *nômade* está entre dois pontos, diferentemente do migrante, que vai de um ponto a outro. O nômade tem território, “segue trajetos habituais”, o trajeto sendo o “entre-dois”, o *intermezzo* da vida nômade, e assim os pontos resultam consequência, e não princípio (Deleuze & Guattari, 2008). Haveria um nomadismo irreduzível ao Estado, que acontece no *entre-dois*, no ponto que se encontra para ser abandonado. O nômade atravessa, e não se fixa num ponto, pois acontece percurso. Se o *nomos* terminou por designar a lei é porque opera uma distribuição, mas se opõe à *polis*, dirão Deleuze e Guattari (2008), pois trata-se de uma distribuição sem reparto, sem fronteiras.

Um pensamento que se enfrenta a forças exteriores em vez de se recolher numa forma interior, que atua por etapas em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema em vez de um pensamento essência ou teorema, um pensamento que recorre a um povo em vez de se tomar por um ministério. Por acaso será um azar se cada vez que um “pensador” lança assim uma flecha, sempre há um homem de Estado que lhe aconselha e lhe adverte e quer fixar uma “meta”? (Deleuze & Guattari, 2008, p. 383).

Em alguns desdobramentos, o anarquismo também é capturado pelo Estado. O Estado captura as máquinas de guerra nômades: se os espaços do Estado são os espaços estriados da fronteira e da repartição, o Estado também produz espaços lisos, nômades, no interior do estriado. É capturado, de cara, no que permanece no século XIX. Fazer do anarquismo uma causa, e já se está na interioridade do Estado. O anarquismo subverte, insurge-se, escapa ao Estado enquanto pensar nômade, entre-dois, “pensar-acontecimento”, analítico, que não se inscreve na teoria. “Só há o presente, sob quaisquer condições históricas; isso é o que a análise serial apreende da permanência do anarquismo, inclusive sob regimes de autoridade, e que nenhuma teoria pode dar conta” (Pasetti, 2003c, p. 187). Na série, o movimento não é a forma, mas o que subverte a formalidade do

pensamento: a série acontece movimento, percurso, sem se fixar na verdade. Os escritos de Proudhon projetam-se nessa intensidade, *nômades*.

“A série não é coisa substancial nem causativa: é ordem, conjunto de relações ou de leis” (Proudhon, s/d, p. 107). E abrindo esse seu livro de 1843, *De la création de l'ordre dans la humanité ou principes d'organisation politique* [Da criação da ordem na humanidade ou princípios de organização política],¹ Proudhon afirma, direto: “Denomino *ordem* toda disposição seriada ou simétrica” (Ibid., p. 5).² Esse seu livro, que alguns anos depois, em 1849, ele mesmo descreveria como “verdadeira máquina infernal”, ao lembrá-lo em *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la révolution de février* [As confissões de um revolucionário para servir à história da revolução de fevereiro] (Proudhon, 1947). 1843: “O espírito de reforma tinha se convertido em mim em um espírito de guerra, e os conquistadores não esperam” (p. 142/143). Tratava-se, diz ainda Proudhon, de “entender-se com ele mesmo”. Guerra, *contra si*.

Em carta ao Sr. Bergmann, que prefacia o capítulo da metafísica, em *De la création...*, o jovem de pouco mais de trinta anos escreve ao catedrático da Universidade de Estrasburgo: “(...) as distrações de minha vida e a desgraça de uma educação inteiramente filosófica e religiosa quase não me permitiram aprender coisa alguma”. E encerra: “Tudo o que sei é graças à desesperação; privando-me a fortuna do meio de adquirir, quis um dia inventar-me uma ciência só para mim” (s/d, p. 94). “Confiança e orgulho de jovem”, anota no rodapé. Enquanto leitores e comentadores os mais diversos volta e meia sublinham seu

¹ Encontram-se publicados, no Brasil, *O que é a propriedade?* (sob o título *A propriedade é um roubo*. Porto Alegre, L&PM Editores, 1998), *Do princípio federativo* (Proudhon, 2001), atualmente esgotado, e *Filosofia da Miséria* (2007a; 2007b), cujo primeiro volume também foi publicado pela Editora Ícone, de São Paulo, em 2003. Frente à imensidão dos escritos de Proudhon, sua pobre publicação no Brasil foi confrontada, em 1986, pela coletânea organizada por Paulo-Edgar Resende e Edson Passeti (Resende & Passeti, 1986), no interior da coleção *Grandes cientistas sociais*, coordenada por Florestan Fernandes.

² Grifo de Proudhon.

autodidatismo, Proudhon, com pouco mais de trinta anos, ressentia-se de sua educação, religiosa demais, filosófica demais.

Sobre esse tema que problematiza como “tão fácil”, Bernard Voyenne, leitor de um raro cuidado, detém-se em incorreções que se repetem desde velhos ressentimentos — quase sempre em renovadas ignorâncias. Que Proudhon fosse autodidata é bastante apressado dizer, considerando que os estudos secundários que interrompe, quando da falência de seu pai, foram concluídos antes de receber o financiamento Suard, da Academia de Besançon. “Transformado uma vez mais em estudante depois dos trinta anos, o bolsista Suard frequentou o Collège de France e aprendeu hebraico; contava entre seus amigos vários estudantes, e discutia com eles de igual a igual” (Voyenne, 1987, p. 12). O autodidatismo de Proudhon tem servido, de Marx até hoje, para silenciar sua potência analítica pela teoria, essa insurgência que pratica, no interior do pensamento, contra a filosofia, a economia, a política e a religião. Insurgência que se é em muito autodidatismo, não mostra, entretanto, algo de que carece, mas, ao contrário, o que lhe dá força.

Entre sua primeira memória sobre a propriedade, *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement* [O que é a propriedade? Ou investigações sobre o princípio do direito e do governo] (1983), de 1840, e *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misere* [Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria] (2007a; 2007b), de 1846, a experimentação serial em *De la création* descreve o percurso, não da demolição à criação, ou da negação à afirmação, mas aquele da negação às antinomias: “(...) compreendi que, para adquirir a inteligência das revoluções da sociedade, o primeiro que devia ser feito era construir a série inteira de suas antinomias, o sistema de suas contradições” (Proudhon, 1947, p. 143).³ A primeira memória sobre a propriedade é um primeiro grito de guerra: o roubo! O roubo, legal, consentido, consagrado e estabelecido, habitual, naturalizado. E o roubo, que deve ser defendido, por lei, em nome da paz. Violência, que o governo

³ Grifos de Proudhon.

deve pacificar, e que descreve o surgimento do governo, garantia da propriedade e da vida. Sobre a propriedade, o governo é, e só pode ser, despotismo.

Depois de uma longa, minuciosa e sobretudo imparcial análise, cheguei, como um algebrista conduzido por suas equações, a esta conclusão surpreendente: a propriedade, de qualquer lado que se lhe vire, a qualquer princípio que se lhe refira, é... uma idéia contraditória. E implicando a negação da propriedade a negação da autoridade, deduzi imediatamente de minha definição este corolário não menos paradoxal: a verdadeira forma de governo é a *anarquia* (Ibid., p. 137/138).⁴

E entre sua primeira memória sobre a propriedade e *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*,⁵ de 1863, Proudhon não cessará de deslizar para as séries, nessa sua guerra contra a filosofia, a economia, a política e a religião que inscreve em seus escritos, *contra si*. Assim como no *Princípio federativo* dirá da política que seus princípios contrários, autoridade e liberdade, possibilitam pensar o governo como nas matemáticas, desde *O que é a propriedade?* Proudhon pensa “como um algebrista conduzido por suas equações”. Acontecem-lhe essas contradições, as antinomias, os paradoxos, no interior das equações que se propõe. Anotará em *De la création*: “(...) como toda ciência, nascida ou por nascer, não é mais do que um cálculo de séries, já é possível prever⁶ que em cada esfera de conhecimentos a certeza é igual e homóloga à certeza matemática” (Proudhon, s/d, p. 107). Mas essa *intensidade matemática* que Proudhon projeta nas ciências sociais, longe de ser uma apologia, mostra-se como revolta corajosa e delicada, contra o próprio *espírito* de sua época, o espírito científico dessa Europa que, tal como o fizera com a religião, a política, a economia e a filosofia, retomava, com a ciência, o sonho de um *regime universal*.

Aquilo que produz nas ciências a diversidade de série é a diversidade do objeto: entretanto, ainda que com a abstração de todo objeto seja possível elevar-se a uma

⁴ Grifo de Proudhon.

⁵ Proudhon, 2001.

⁶ “Já é possível prever” refere-se a essa altura do capítulo (“Metafísica”), que apenas começa.

teoria geral de seriação, as diversas formas de série não se explicam umas por outras, e não há ciência universal porque não há objeto universal (Ibid., p. 118).

Toda série é subjetiva quanto ao seu ponto de vista: a escolha de um ponto de vista não designa o melhor ou o mais verdadeiro, pois a série se desvencilha das causas, do *a priori* filosófico, que por sua vez permanece articulado à gênese religiosa. Assim, nas matemáticas, “a série decimal é entre nós somente subjetiva em consequência da exclusão que fazemos das outras” (Ibid., 112). Se os escritos de Proudhon se desdobram, em séries de séries, *constelações*, se escapam às *formas*, da economia, da política, da ciência, é porque a Proudhon não interessa pensar *o que é*, a propriedade, o governo, o pensamento, a liberdade: de *n* maneiras, que permanecem *em movimento*, interessa-lhe experimentar *como*, como sair da propriedade, do governo, do pensamento, da liberdade.

A substância, a força, o número, a extensão, e no meio de tudo isso talvez um eu primordial, infinito, eterno, todas essas *naturezas naturantes*, como diz a escola,⁷ tornando-se pela série *naturezas naturadas*, não se resolvem para nós num gênero supremo, não formam entre si uma série que possamos comprovar: são outros tantos infinitos particulares que dão lugar a infinitas séries e produzem com sua associação novos elementos, cujas séries são incalculáveis pelas primeiras (Ibid., 118).⁸

Se os escritos de Proudhon escapam a totalizações, é porque os atravessa uma diluição do sujeito fundado no *a priori* transcendental, das causas aos efeitos, que instala a filosofia sobre o regime do divino. A filosofia, que Proudhon denomina, assim, *pansofia*, que faz da unidade — e da transcendência — o princípio pressuposto da ordem, e da divisão o funcionamento dessa ordem, à sombra do uno. Da propriedade ao federalismo, da anarquia ao mutualismo, as questões que Proudhon se coloca articulam-se num novo *contra um*, retomando

⁷ O conceito de *natureza naturante*, como “o que é em si e se concebe por si”, é retomado por Spinoza, no escólio da proposição XXIX do Livro I da *Ética* (2007a) frente ao de *natureza naturada*, “tudo aquilo que se segue da necessidade da natureza de Deus” (p. 84) . Entretanto, na reflexão a respeito do movimento e de sua imanência, no desligamento de uma tradição filosófica que investe nas causas transcendentais do movimento, Proudhon está próximo de Spinoza, na proposição XXVIII do mesmo Livro, quando este afirma que qualquer coisa finita e determinada só pode ter por causa outra coisa finita e determinada, “e assim até o infinito” (p. 81).

⁸ Grifos de Proudhon.

La Boétie (1986) numa outra amplitude, na superfície da desobediência *ética* ao soberano, como problema da liberdade na existência. Desde a *servidão voluntária* de La Boétie, o soberano deixa de ser exterioridade, *fatum*, mal necessário: inscreve-se na *vontade de servir*.

O tirano, diz La Boétie, “escraviza os súditos, a uns por meio dos outros”. E se todos obedecem, dentre os milhares de olhos que prolongam os do tirano há os aduladores, que lhe rodeiam, “que se destroçam, se atormentam, se matam de trabalhar em seus assuntos”, que querem servir, para ganhar bens, “(...) como se pudessem ganhar alguma coisa que fosse para eles — já que não se pode dizer deles —, sendo deles mesmos; e como se alguém pudesse ter algo próprio sob um tirano” (La Boétie, 1986, p. 48). Numa outra amplitude, Proudhon volta ao problema de La Boétie, invertendo esse equacionamento: não que nada se possa ter sob um tirano, mas sob a propriedade não pode haver mais do que tirania. Uma outra série, que não é mais a da servidão, mas agora do governo; série na qual o um não é nem o tirano nem o súdito, mas o senhor, de Deus à propriedade, ao homem, *eu*.

Na série *contra um*, Proudhon instala a potência da multiplicidade, que dissolve o um transcendental, *eu*, repetido no pensamento desde a religião, como *causa primeira*, desde a filosofia, como *natureza naturante*, desde a ciência, como *indivisibilidade da matéria*, desde a política, como *necessidade do governo*. Essa projeção ao infinito na imanência do movimento, da tensão, das antinomias, $n - 1$ das séries, aproxima Proudhon desse pensar que Deleuze chama de *filosofias da imanência pura*, as únicas que escapam ao platonismo, “dos estóicos a Spinoza ou Nietzsche” (Deleuze, 1997, p. 155). Em sua *Lógica do sentido*, Deleuze (2000c) falará das constelações-problema, de séries de paradoxos. Se os escritos de Proudhon podem ser constelações, na multiplicidade em movimento, na linguagem os paradoxos projetam séries, que escapam aos decretos de conjuntos temáticos, filosóficos ou históricos.

As multiplicidades são a realidade mesma e não pressupõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade nem tampouco remetem a sujeito algum. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. As características principais das multiplicidades referem-se a seus elementos, que são *singularidades*; a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (isto é, individuações sem sujeito); a seus espaço-tempos, que espaços e tempos *lisos*; a seu modo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui os *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização* (Deleuze, 2007, p. 278)⁹

Apresentando sua coletânea de escritos de Proudhon, Armand Cuvillier (1986) se detém no paradoxo: haveria algo como uma insistência, mais ou menos intensa *segundo o tempo*, que marcaria, e limitaria, os escritos de Proudhon, essa sua “inclinação para o paradoxo”. Cuvillier (1986), por sua vez, insiste em dar *sentido* aos escritos, insiste na obra, instalando os paradoxos na profundidade dos presentes cristalizados, nos *estados de coisas* que tenta demarcar, isolar, ou melhor, *objetivar*. E às vezes pareceria falar mais pelas palavras de Marx, às vezes pareceria tentar redimir Proudhon de seus escritos, com a ajuda de Marx. Nada que invalide ou desqualifique o trabalho de Cuvillier (1986), até porque não se trata disso. Aqui, ao contrário, provoca uma conversa interessante... mas não circunscrita a ele.

Cuvillier procuraria *um sentido no tempo*, na obra de Proudhon: entre o passado e o futuro, o presente aparece como espaço sem movimento, como cristalização. Espaço ao qual se poderia voltar, *sempre*, no interior desse sentido retilíneo, dessa *direção* que, a qualquer momento, seria possível estabelecer entre dois pontos, em profundidade. Mas Proudhon investe contra um tal sentido, contra essa arbitrariedade categórica inscrita no tempo. Não haveria, entretanto, um *erro* em Cuvillier: trata-se de pontos de vista distintos. Assim como Proudhon, Deleuze também escapa ao tempo: pensa o devir, a simultaneidade, o paradoxo: “a afirmação de dois sentidos ao mesmo tempo”. Contrários que não

⁹ Grifos de Deleuze.

resultam em síntese. O presente se dissolve, não permanece, não será encontrado, decifrado, desvendado. “Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro” (Deleuze, 2000c, p. 1). O deslizamento do tempo para o movimento explicita o abandono, a fuga, a saída de categorias interpretativas: nas séries, não se diz o que alguma coisa é, mas se descrevem *relações*. Os movimentos que atravessam, desdobram, dissolvem, e não a essência que funda.

Sua *saída* do Estado, Proudhon a instala *visceralmente* na limitação do governo pela federação descentralizada. A política deixa de ser campo de interpretação filosófica ao se desdobrar na virtualidade das práticas, na tensão permanente entre os princípios de autoridade e liberdade, no interior da qual se inventam séries analíticas. Proudhon interrompe a continuidade política da formalidade do Estado com a federação descentralizada, política e econômica, e sua necessidade histórica com a analítica serial.

Visceralmente: seria possível pensar uma potência filosófica, analítica, em Proudhon e, *numa conversa*, uma potência política em Deleuze? Com mais ou menos benevolência, uma sentença teórica daria a um o estatuto de anarquista, *pai do anarquismo moderno* — é o que costuma ecoar —; ao outro, daria o estatuto de filósofo, *o caráter deleuziano* na filosofia. O anarquista, soterrado no ideal; o filósofo, no pensamento. Mas um e outro são insurgentes: subvertem, visceralmente, esses territórios: Proudhon se inventa uma existência livre de governo, *contra si*; Deleuze se inventa uma filosofia livre do Estado, *contra si*. Contra o anarquista, contra o filósofo: revolta, a um tempo e continuamente: revolta contra a necessidade do governo na própria existência: trata-se de séries de lutas: os paradoxos não indicam contradição, *oposição*, como considera Cuvillier, mas *tensão*: o pensar, mais do que prática, seria, assim, *acontecimento*.

E as falas anunciam batalhas. E por toda parte ferimentos, cortes. Mas serão mesmo exemplos? Ou então será que todo acontecimento não é deste tipo, floresta, batalha e ferimento, sendo tudo tanto mais profundo quanto mais *isso* se passe na superfície, incorporal de tanto margear os corpos? A história nos ensina que os bons caminhos

não têm fundação, e a geografia, que a terra só é fértil sob uma tênue camada (Ibid., p. 11).

Em *Lógica do sentido*, Deleuze vai aos estóicos para ensaiar, na companhia de Lewis Carrol, “(...) certa forma expressiva diferente da filosofia tradicional”, como dirá na nota à edição italiana, publicada na coletânea *Dos regímenes de locos* (2007, p. 73). Em *Lógica do sentido*, o platonismo e a altura, os pré-socráticos e a profundidade, os estóicos e a arte das superfícies. A imagem tradicional da filosofia, com Platão; o retorno aos subterrâneos, dos pré-socráticos; e os paradoxos, a invenção dos estóicos. Segundo Deleuze, os estóicos usam os paradoxos de uma maneira que inventam: “(...) ao mesmo tempo como instrumento de análise para a linguagem e como meio de síntese para os acontecimentos” (2000c, p. 9). Para os estóicos haveria duas espécies de coisas: os corpos e seus estados de coisas, e os acontecimentos.

Aos corpos correspondem suas qualidades físicas, suas relações e paixões e seus estados de coisas. As misturas entre corpos determinam os estados de coisas. Seu tempo é o presente, “(...) a extensão temporal que acompanha o ato, que exprime e mede a ação do agente, a paixão do paciente” (Ibid., p. 5). Os corpos, causas uns para os outros, são, para os estóicos, causas de coisas de uma outra natureza, os acontecimentos. Os acontecimentos subsistem ou insistem, não existem. Verbos, e não substantivos ou adjetivos, sem ser pacientes ou agentes, resultam de ações e paixões, são *impassíveis*. “Não são presentes vivos, mas infinitivos: *Aion* ilimitado, devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre se esquivando do presente” (Ibid., p. 6). Se o presente *existe* no tempo, o passado e o futuro *insistem*, dividindo ao infinito cada presente. A existência do presente (nas coisas e estados de coisas) e a insistência do passado e do futuro, o devir (nos acontecimentos): dessa maneira, observa Deleuze, não se fala em três dimensões, mas em duas leituras simultâneas do tempo. A dualidade dos estóicos conduz, então, a uma *subversão da filosofia*.

O que [os estóicos] estão operando é, em primeiro lugar, uma cisão totalmente nova da relação causal. Eles desmembram esta relação, sujeitos a refazer uma unidade de cada lado. Remetem as causas às causas e afirmam uma ligação das causas entre si (destino). Remetem os efeitos aos efeitos e colocam certos laços dos efeitos entre si. Mas não o fazem, absolutamente, da mesma maneira: os efeitos incorporais não são jamais causas uns em relação aos outros, mas somente 'quase-causas', segundo leis que exprimem talvez em cada caso a unidade relativa ou a mistura dos corpos de que dependem como de suas causas reais (Ibid., p. 7).

A dualidade entre o ser e o não-ser instala-se na filosofia com Platão, como aquela “entre o que recebe a ação da Idéia e o que se subtrai a esta ação” — que não é, afirma Deleuze, a dualidade entre o inteligível e o sensível, mas uma *mais secreta*, mais profunda —, e que estabelece as diferenças entre as cópias e os simulacros. Para Aristóteles, todas as categorias estão em função do Ser, aparecendo as diferenças quando à substância se relacionam as outras categorias que lhe são os acidentes. Os estóicos subvertem essa dualidade: não será mais o Ser o que estará no ponto mais alto, “(...) mas alguma coisa, *aliquid*, na medida em que subsume o ser e o não-ser, as existências e as insistências” (Ibid., p. 8), e as diferenças aparecem na *tensão*. Com os estóicos *tudo sobe à superfície*: “O devir-louco, o devir-ilimitado não é mais um fundo que murmura, mas sobe à superfície das coisas e se torna impassível” (Id.). Se os estóicos reviraram o platonismo é porquanto descobriram os efeitos de superfície, porquanto inscrevem na superfície o que estava enterrado, os paradoxos.

O devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorporal, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. O futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente *ainda*, o já e o *não*: pois o acontecimento, infinitamente divisível, é sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa (cortar demasiado profundo mas não o bastante). O ativo e o passivo: pois o acontecimento, sendo impassível, troca-os tanto melhor quanto não é *nem um nem outro*, mas seu resultado comum (cortar-ser cortado). A causa e o efeito: pois os acontecimentos, *não sendo nunca nada mais do que efeitos*, podem tanto melhor uns com os outros entrar em funções de quase-causas ou de relações de quase-causalidade sempre reversíveis (a ferida e a cicatriz) (Ibid., p. 9)¹⁰.

¹⁰ Grifos de Deleuze.

O acontecimento, *o que acaba de se passar e o que vai se passar*: não está em jogo, com os estóicos, determinar *o que é um ser*, o que se passa na profundidade, mas pensar na superfície, na tensão do mais e do menos, ainda: *alguma coisa*, que se furta ao presente. Platão instala na filosofia, segundo Deleuze (1997), a doutrina do juízo, “(...) doutrina seletiva, seleção dos pretendentes, dos rivais” (p. 154). Platão daria à transcendência um sentido filosófico, o juízo de Deus funcionando no interior da filosofia, interrompendo os campos de imanência da cidade, dos “rivais livres” nas sociedades de amigos que habitavam esses campos. Nesses campos de imanência, observa Deleuze (1997), a opinião terá importância fundamental. Particularmente na democracia ateniense: *autoctonia, philia, doxa*, “os três traços fundamentais” e “as condições” do aparecimento e desenvolvimento da filosofia grega. O filósofo amigo da sabedoria devia, então, “tornar a opinião segura”.

Depois disso, toda filosofia contra o platonismo realizará um restabelecimento da imanência. Contudo, o problema, apresentado por Spinoza e por Nietzsche será o de saber se o antiplatonismo abandona ou restitui a seleção dos rivais. Segundo Deleuze (1997), o investimento contra o platonismo vai da transcendência da pretensão à imanência da potência, embora ainda segundo uma seleção. Exceto as que Deleuze (1997) chama “filosofias da imanência pura”: dos estóicos a Spinoza ou Nietzsche.

Com os cínicos, afirma Ángel Cappelletti (2006), articula-se a negação do Estado, da lei positiva e da propriedade privada. O mais próximo entre a Antigüidade e o comunismo libertário, e, como em muitos outros aspectos, “(...) os cínicos situavam-se aqui nas antípodas de Platão, cujo comunismo era eminentemente aristocrático e estatal” (p. 35). Mas os cínicos também, segundo Cappelletti (2006), estariam próximos de um certo “deísmo rousseauiano”, de um “panteísmo naturalista”, ao promover a necessidade da redenção espiritual.

De qualquer maneira, a filosofia dos cínicos seria uma das raras que não se subscreveriam às elites dominantes. Os cínicos, assim como os estóicos.

Cappelletti (2006) dimensiona os estóicos como continuação da moral cínica. Sobre a moral dos cínicos, então, os estóicos desenvolverão a física, que por sua vez servirá de base para a ética. A física dos estóicos poderia ser classificada tanto como materialista quanto como espiritualista: de um lado tudo o que existe é corpo (menos o tempo, o vazio, o lugar e o expressável), e de outro lado o princípio ativo e determinante é a divindade. Entretanto, segundo Cappelletti (2006), não se trata nem de um materialismo nem de um espiritualismo, mas de uma espécie de *monismo neutro*: um princípio indeterminado e passivo, *hyle*, “matéria”; e um princípio determinante e ativo, que organiza e unifica a matéria, *pyr*, “fogo”. O princípio passivo seria “a essência sem qualidade”, enquanto o passivo “a razão na matéria” (Diôgenes Laértios, 1977, p. 212). De cima para baixo, o fogo produz todos os seres do universo; e de baixo para cima todos os seres e o universo são reintegrados. Os estóicos afirmaram, portanto, a afinidade de todos os seres. O universo constitui um todo orgânico, do vivente e do inteligente, assim que o homem, uma parte do *Cosmos*, contém a totalidade do ser (Cappelletti, 2006).

No entanto, se a unidade do *Cosmos* resulta da “afinidade e sintonia entre as coisas celestes e terrestres”, “(...) os estóicos admitem ainda que o cosmos seja corruptível, pois foi gerado analogamente às coisas apreendidas pelos sentidos” (Diôgenes Laértios, 1977, p. 213). Dessa maneira, o cosmos não é nem eterno nem infinito, mas *mutável*, uma *unidade sem vazio*, de cima para baixo e de baixo para cima. Fora do *Cosmos* estão o vazio infinito e o tempo, ambos *incorpóreos*. “Incorpóreo é aquilo que, embora seja capaz de conter corpos, não os contém” (Idem). O tempo não contém os corpos, “sendo a medida do movimento” (Idem). Ao afirmar o movimento, Proudhon (1869), assim como os estóicos, negará o espaço vazio e o *a priori* do tempo. Contra as categorias kantianas, tempo e espaço, dirá, só podem medir uma certa quantidade de movimento. Trata-se de

uma retomada do estoicismo em Proudhon? Depois disso, de que maneira se pode afirmar uma retomada dos estóicos no anarquismo?

Os estóicos, os pitagóricos e os cínicos, dirá Proudhon (1990a), “foram os verdadeiros precursores de Cristo” (p. 238). A retidão, a frugalidade, o domínio de si, as *boas obras*, a *humanidade*, a *filantropia* e a *misericórdia*:¹¹ serão os estóicos que “farão entrar na língua vulgar essas palavras sacramentais, recebidas da antigüidade, e que o cristianismo reivindicará no presente como idéias próprias” (Ibid., p. 239/240). Para Proudhon, enfim, o erro dos estóicos foi renovar a hipótese transcendental. Escaparia a Proudhon algo que a Deleuze permite afirmar a *pura imanência* dos estóicos? Depois dessa renovação de Deus pelos estóicos, os cínicos e os pitagóricos, o pensamento insiste em “considerar o princípio transcendental como indispensável à constituição da justiça” (Ibid., p. 243). Lá onde Deleuze vê uma saída ao juízo platônico, pela revolta da imanência, é aí que Proudhon encontra a manutenção do juízo transcendental.

Assim como em Proudhon o absoluto do pensamento articula-se ao absolutismo da autoridade, uma aproximação entre os estóicos e o anarquismo, que Passetti (2003b) afirma contra a hierarquia e a centralidade, não permitiria, também, problematizar a *pura imanência* como absoluto fora do pensamento?

Os preceitos estóicos tanto se aproximam de uma resistência que procura reformar o sentido do governante restaurando-lhe uma virtude perdida, quanto ficam ao lado daqueles que buscam uma autonomia capaz de combater a centralidade e a hierarquia, como expõe o anarquismo. Assim é que anarquismo e estoicismo se tornam parentes (Passetti, 2003b, p. 80)

Capelletti (2006) investe numa aproximação entre os estóicos e os anarquistas pela amplitude do princípio de *fraternidade*, desdobrando-se das noções de unidade essencial do gênero humano e de cosmopolitismo, ao permanecer na moral estóica dimensionada pela *lei natural*. Nessa amplitude apareceria, então, com os estóicos, também “(...) a crítica à instituição da

¹¹¹¹ Grifos são de Proudhon.

escravidão, e, em geral, a toda diferença de classe, e, em certa medida, a negação da racionalidade do Estado” (p. 41). A “idéia estóica”, diz Capelletti (2006), de “igualdade e universal consangüinidade dos homens” possibilitaria estabelecer conexões com o anarquismo, embora, justamente por permanecer nessa “idéia”, Cappelletti não pode afirmar essas conexões a não ser limitado pela restauração da virtude do governante.

Como historiador anarquista, Cappelletti possibilita pensar na analítica como potência no anarquismo, para sair da transcendência, da interioridade do Estado alojada, também, no anarquismo, o que não se encerra como sua fraqueza, mas, ao contrário, como *sua saúde*: “a idéia estóica” demarcada no Estado, ou uma pressuposta exterioridade *essencial*, permanecendo no incorpóreo, não seria, num e noutro caso, permanecer no absoluto? Afirmando tanto a restauração do governante como o combate à centralidade e à hierarquia, Passetti (2003b) propicia abandonar as negações tanto quanto as filiações absolutas: investir na atualidade do anarquismo, lembrando que se nada se fixa, nada se fixa nem na história nem no pensamento. E, ainda, nesta conversa, Proudhon, Capelletti, Deleuze e Passetti não se confrontar em nome do *um*. Não resultam em um.

Voltando aos escritos de Proudhon, Cuvillier (1986) trabalha *no tempo*, nas três dimensões sucessivas que o presente funda no espaço sem movimento em que as coisas são, em profundidade, seu sentido dirigido para baixo ou para cima, para a profundidade misteriosa do tempo, passado ou futuro, quando os paradoxos, não mais explicitados como tensão de contrários, aparecem como necessidade de solução dos *opostos*. Proudhon e sua infância, seu pai, Besançon, o trabalho braçal, as bolsas de estudo, Paris, a prisão, as leituras, o campo, a política, a religião... os substantivos e adjetivos (a infância rural, o pai honrado...), o que determina, para Cuvillier (1986), aquilo que Proudhon é — não raro nas palavras de Marx.

Importa sublinhar desde agora essa influência do Franco-condado¹² em Proudhon. O campesino, pequeno proprietário que não se negava, em caso de necessidade, a se associar livremente com outros para a produção em comum, particularmente nessas *fruitières*¹³ que já tinham chamado a atenção de Fourier — o campesino, senhor do que é seu, e sobretudo de sua família, na qual era como um soberano absoluto, de tal maneira que se pôde dizer que 'a princípios do século XIX, um campesino do Franco-condado ainda tinha algo do *paterfamilias* romano¹⁴ —, isso explica em grande parte as idéias de Proudhon sobre a propriedade, a família e a subordinação da mulher ao homem; e isso faz com que Proudhon só tenha visto desde um ponto de vista muito particular todo aquele movimento social que acabamos de descrever,¹⁵ tão poderoso e de um porvir tão rico (Cuvillier, 1986, p. 20).

Encerrado nos *acidentes* de sua vida, Proudhon encontraria neles seu limite frente ao mundo, e à história. Seria como voltá-lo contra ele mesmo: a analítica serial não encontra nem no mundo nem na história um objeto a ser desenterrado, mas as questões a serem problematizadas nas séries, que não são interpretativas, mas *descritivas*. Assim, por exemplo, em *Filosofia do progresso* (1869) dirá Proudhon, interrompendo Kant, que o tempo não pode mais do que medir uma certa quantidade de movimento, que não pode, por si, desvendar um objeto qualquer; e frente a Aristóteles, que funda sobre os tipos de governo a impossibilidade de questionar seu princípio. Seu investimento não é o de encontrar na realidade as oposições que acionariam seu desenvolvimento no interior de uma lei que caberia ao pensamento descobrir: as oposições entre os sujeitos históricos, no interior das quais permaneceriam as causas justas, para o bem de todos.

¹² O Franco-condado, Franche Comté, é uma das regiões administrativas da França, onde se encontra a cidade de Besançon.

¹³ Associações para a fabricação de queijo (Nota do editor).

¹⁴ Jean Lacroix. "Proudhon et la souveraineté du droit". In: *Politique*, dezembro de 1932 (Nota do autor). Cabe anotar, também, que o filósofo francês Jean Lacroix (1900-1986) fundou, junto a Emmanuel Mounier, o movimento *esprit*, no interior do que se conhece como personalismo filosófico, comunitário e cristão. Lacroix foi importante colaborador da revista *Esprit*, que Mounier fundara em 1932 (filiada ao personalismo desde 1934), e que existe até hoje. Dentre os trabalhos mais conhecidos de Lacroix se contam *Marxismo, existencialismo e personalismo*, de 1949, *O sentido do ateísmo moderno*, de 1956, e *Kant e o kantismo*, de 1980. Lacroix interessava-se particularmente pela aproximação ao cristianismo primitivo, referência fundamental para a noção de amor que percorre sua obra, descrevendo seu personalismo cristão. Cuvillier tentará, ao encerrar seu texto sobre Proudhon, uma crítica ao proudhonismo (frente ao marxismo) via personalismo.

¹⁵ Cuvillier abre sua nota sobre Proudhon com um comentário sobre a Europa e especialmente a França de 1840, quando da publicação de *O que é a propriedade?* (Proudhon 1983).

Deslizando para o movimento, Proudhon escapará ao mundo e à história, ou à sua pré-determinação: nem o tempo nem o espaço são categorias do entendimento, não produzem — e não são —, *por si sós*, nada. Não é sua vida que deve inscrever neles, mas inventará maneiras de atravessá-los, em sua existência, *em sua pele*, na composição de liberdades. Ao juízo de Cuvillier — ou de Marx — pode-se confrontar a experimentação de Peter Heintz (1963). No emaranhado de linhas de Proudhon, Heintz (1963) se detém num desdobramento que afirma vital a Proudhon: o pensamento anti-autoritário. Sobre esse ponto projetam-se as diversas e muitas questões que Proudhon se coloca, não mais como num pensamento contraditório, mas num pensar que Heintz descreve *centrífugo*, “cujo centro somente determina o ponto de vista comum”. Nesse ponto, então, sobrepõem-se as camadas das questões, em “amplitudes de respostas”, mais ou menos próximas ao desdobramento anti-autoritário. Não se trata, vale dizer, de uma *essência* no pensamento de Proudhon, de um caráter verdadeiro, frente a qualquer outro, mas de uma intensidade que Heintz (1963) encontra, não no mundo ou na história, *sobre* Proudhon, mas em sua existência — não será sua bandeira, sua grande causa, mas *seu lugar de retiro*, observará Heintz (1963).

O conjunto das noções que compõem esse desdobramento, essa inflexão anti-autoritária em Proudhon se tornará visível, segundo Heintz, “(...) só a partir de uma crítica de todo ponto imanente, que, num primeiro termo, posponha conscientemente as coordenadas histórico-ideológicas” (1963, p. 19). De maneira que não se trata de localizar Proudhon em seu tempo, na história ou no pensamento, mas, precisamente, de subverter, com Proudhon, essa arbitrariedade. Heintz também, como Cuvillier (1986), vai à primeira metade do século XIX para pensar o socialismo francês que ecoa da Revolução Francesa, nesse então já reconduzido pela Revolução Industrial. Mas se de um lado Cuvillier (1986) esforça-se por decretar o socialismo de Proudhon, por lhe permitir tão só, com Marx, a distinção de um anti-teísmo que o livraria da resposta religiosa dos outros

socialistas franceses ao século XVIII de Voltaire,¹⁶ de outro lado, Heintz (1963) se detém nos detalhes, no confronto de Proudhon com o socialismo francês, em distintas modulações.

Se Heintz (1963) ensaia uma crítica imanente, que dissolve a obra — o sujeito e o objeto da criação —, Cuvillier (1986) propõe enfrentar-se a essa obra, “em si mesma”, para o qual seria indispensável rever suas fontes. A primeira delas, a principal, seria “o meio do qual provinha” Proudhon. Em seguida, “seu temperamento”: lembrando a sentença de Marx, de que Proudhon teria “uma inclinação natural pela dialética” — que Cuvillier (1986) localiza no anexo da edição francesa de 1937 de *Miséria da filosofia* (2004), mas que Marx profere em sua carta *Sobre Proudhon* (2003), ao jornal *Social-Demokrat*, em 1865, alguns dias depois da morte de Proudhon.¹⁷ A sentença de Marx,¹⁸ à que Cuvillier acrescenta: “Isto é verdade em tudo” (Cuvillier, 1986, p. 51). *Isto é verdade em tudo*, por demais, poderia ser o corolário de Cuvillier sobre Marx, e particularmente sobre essa carta (Marx, 2003), da qual se serve, ao longo de seu texto sobre Proudhon, do começo ao fim. Seu meio, seu temperamento, e depois suas “fontes intelectuais”. Antes de mais nada, a Bíblia. E então Fourier.

Em 1848,¹⁹ Proudhon negou que lhe devesse o menos que fosse [a Fourier]. Esquecia nesse momento, coisa que lhe acontecia frequentemente, o que tinha escrito em 1843: 'O revelador da lei serial foi Fourier'. Pois bem, essa noção de *série*²⁰ que Fourier pretendia encontrar por toda parte no mundo e aplicá-la à

¹⁶ Comentário de Marx, em sua carta *Sobre Proudhon* (Marx, 2003).

¹⁷ Proudhon more no dia 19 de janeiro de 1865; e a carta de Marx é de 24 de janeiro do mesmo ano.

¹⁸ A sentença completa é: “Proudhon tinha uma inclinação natural pela dialética. Mas como nunca compreendeu a verdadeira dialética científica, não pôde ir além da sofisticada” (Marx, 2003, p. 27).

¹⁹ Cuvillier cita J. P. Langlois, “Nota acerca de Proudhon”, no tomo I de sua *Correspondência*. Trata-se, entretanto, de Jérôme-Amédée Langlois, nas “Notices sur J. P. Proudhon” (*Correspondance de P. J. Proudhon*, I. Paris, Lacroix, 1875). Enfim, o comentário de Proudhon por Langlois que Cuvillier anota, também é retomado por Maxime Leroy, que assina o prólogo e algumas notas da edição francesa de 1927 do livro *De la capacité politique des classes ouvrières*. Numa dessas notas (preservada na edição argentina que aqui se consulta), no capítulo VIII, aparece o comentário sobre Fourier: “Li certamente Fourier e falei com ele mais de uma vez, mas, em suma, acredito não dever nada a ele. Meus verdadeiros mestres, isto é, aqueles que fizeram nascer em mim idéias fecundas, são três: a Bíblia primeiro, Adam Smith depois e, finalmente, Hegel” (Proudhon, 1974, p. 92). Depois Proudhon redimensionará a influência de Hegel (Proudhon, 1997).

²⁰ Grifo de Cuvillier.

sociedade, proporcionou a Proudhon, em *De la création de l'ordre*, a base de uma concepção positiva da evolução social. Além disso, sobre esse ponto, as lições dos economistas, principalmente de Adam Smith, de Ricardo e de Malthus, tinham de se ajustar para completar os ensinamentos de Fourier, mostrando a Proudhon que há leis da vida econômica, e ditando a ele o caminho de um socialismo científico, distanciando, como adverte Marx,²¹ do 'sopor sentimental' dos socialistas utópicos (Ibid., p. 52/53).

Em sua carta/obituário, Marx diz que em *O que é a propriedade?* (1983) Proudhon estaria para Saint-Simon e Fourier assim como Feuerbach para Hegel: em relação a Hegel, Feuerbach é inferior; porém, “(...) *depois* de Hegel marca uma época, pois *destaca* alguns pontos desagradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica e que Hegel deixou numa mística penumbra (Marx, 2003, p. 22).²² A importância de Proudhon seria *estratégica*, para Marx, assim como para Cuvillier (1986): com Marx, Proudhon interessa na medida em que com ele o socialismo francês se desvencilha do seu “sopor sentimental”, daquela reação religiosa ao século XVIII; para Cuvillier (1986), Proudhon, ou melhor, o proudhonismo teria servido de “alimento intelectual às empreitadas do socialismo”, no tempo em que “o marxismo era ainda pouco ou mal conhecido na França” (p. 110). Um e outro subscrevem Proudhon ao socialismo francês, eternamente girando em falso, entre as *categorias* de *utópico* e *científico*.

O anarquismo de Proudhon, se aparece no interior da amplitude do socialismo francês, Heintz (1963) o projeta na intensidade que descreve, também, “uma atitude própria e positiva diante da vida”, antes de mais nada, assim, um sistema não autoritário. Dessa maneira, confrontando o que seria um sistema autoritário com um não autoritário, afirmar-se-ia, de cara, duas maneiras distintas de se pensar, dois pontos de vista distintos: no primeiro caso, seria necessário lançar mão da “dominação ideológica e material”, enquanto que, no segundo, se operaria “dentro dos modestos limites de campos da realidade individualmente

²¹ Cuvillier cita a *Carta a Pável Vasílievich Annenkov*, de 28 de dezembro de 1846 (Marx, 2001).

²² Grifos de Marx.

diferentes” (p. 19). Ao confrontar esses dois sistemas, segundo Heintz (1963), seria possível mostrar diretamente as diferenças ao encontrar Proudhon e Marx. Heintz cita o trabalho de Cuvillier (1986), lembrando das palavras de Denis de Rougemont,²³ no livro *Penser avec les mains*.²⁴ No confronto dos dois sistemas, não autoritário e autoritário, a Heintz (1963) interessa descrever Proudhon como antípoda de Marx — enquanto Cuvillier, também nessa imagem, está interessado em mostrar as falhas e fraquezas do proudhonismo.

Uns acreditam, com Marx, na realidade de uma dialética ternária; depositam sua esperança na chegada de sínteses sucessivas, encaminhando a espécie para um equilíbrio final, triste réplica do *millenium* cristão. Outros, com Proudhon, rejeitam toda síntese, toda solução mecânica do conflito necessário e vital. Não há terceiro termo — ou este ou a morte.²⁵ Mas a coeficiência dos dois termos *verdadeiros*²⁶ e assumidos como tais (Cuvillier, 1986, p. 107).

No prólogo à edição espanhola de *Solution du problème social* (Proudhon, 2006d), Francisco Pi y Margall²⁷ (2006) vai de Kant a Fourier e a Hegel, e de *O que é a propriedade?* (Proudhon, 1983) à *Filosofia da miséria* (Proudhon, 2007a; 2007b), ao pensar a noção de série em Proudhon. Pi y Margall, na Espanha, escreve em 1869, prologuista e tradutor de um livro publicado por Proudhon em

²³ Se bem exige um certo cuidado deduzir que as palavras que Heintz localiza em Cuvillier (1986) não são dele, mas de Rougemont, nada sugere a crítica ao proudhonismo que, nesse momento do seu texto, Cuvillier elabora. É o caso também de anotar que Rougemont foi um dos fundadores, junto a Emmanuel Mournier, da revista *Esprit*, e que, assim como Jean Lacroix, esteve intensamente ligado ao personalismo (Ver nota 25).

²⁴ A primeira edição do livro é de 1936. Existe também uma re-edição, da Gallimard (Paris), de 1972.

²⁵ Aqui se interrompe a citação de Heintz (1963, p. 17).

²⁶ Grifo de Cuvillier.

²⁷ Francisco Pi y Margall (1824/1901) foi importante escritor e político espanhol. Também foi o primeiro tradutor e estudioso, na Espanha, de Proudhon. Disso, de seu federalismo e de sua contundente postura anti-monárquica, resulta, entre os anarquistas espanhóis e Pi y Margall uma forte proximidade. Já desde o aparecimento do movimento proletário na Espanha, que Rudolph Rocker localiza em 1840, quando o tecelão J. Munt funda em Barcelona o sindicato dos trabalhadores da indústria têxtil. Segundo Rocker, “Este primeiro movimento dos operários espanhóis estava fortemente influenciado pelas idéias de Pi y Margall, chefe dos federais e discípulo de Proudhon. Pi y Margall era um dos pensadores de seu tempo e exerceu poderosa influência no desenvolvimento das idéias libertárias na Espanha. Suas idéias políticas oferecem semelhança com as de R. Price, J. Priestley, Thomas Paine, Jefferson e outros representantes da primeira época do liberalismo anglo-americano. Desejava limitar ao mínimo o poder do Estado e substituir essa instituição gradualmente por uma ordem de economia socialista” (Rocker, 2009, p. 162).

1848: nesse prólogo aparece a crítica que Cuvillier repete em 1937, a do caráter contraditório que qualificaria o trabalho de Proudhon. Cuvillier (1986) repete a crítica de Marx, contemporânea a Pi y Margall. Então, a primeira memória sobre a propriedade, “tão famosa quanto mal conhecida”, anota Pi y Margall. Aí Proudhon está com Kant: todo princípio, idéia ou instituição serão absurdos em si mesmos se suas últimas consequências levarem ao absurdo. Mostrando o absurdo da propriedade, Proudhon haverá, nessa memória, de negá-la.

Encontrando, porém, Proudhon estreito e pobre seu critério, não demorou em se dedicar a organizar a série, instrumento que tinha visto utilizado com sucesso por Fourier, e não era em rigor mais do que a extensão do sistema indutivo às ciências morais e políticas. Não reformou todavia por isso sua doutrina sobre a propriedade, antes a corroborou e terminou de ampliar, construindo a série das usuras que o capital cobra do trabalho; mas tampouco insistiu nesse método, para cuja formação apenas tinha feito mais do que reproduzir as leis da antiga lógica sobre o gênero e a espécie²⁸ (Pi y Margall, 2006).

E *Filosofia da Miséria*: segundo Pi y Margall, Proudhon encontraria na dialética hegeliana a possibilidade de ver na propriedade mais do que seu aspecto puramente negativo, considerando assim que ela seria, também, condição para a liberdade individual frente ao Estado. O que não leva à diluição de sua crítica anterior. Proudhon devia procurar, dessa maneira, uma síntese, que chegou a pensar na posse, mas que descobre impossível. “A tese e a antítese, disse então Proudhon, são sem dúvida os dois elementos indispensáveis de toda idéia, mas indestrutíveis, eternos, e cabe apenas equilibrá-los, não refundi-los” (Idem). As alegadas contradições em Proudhon são, segundo Pi y Margall, esse percurso que o leva do kantismo à dialética serial, descartando o terceiro elemento sintético. Isso que Marx (2003) considera uma leitura errônea de Hegel, resultado direto do idioma alemão que Proudhon não conhecia.

Que não se opere com a verdade, não exime de problematizar Hegel em Proudhon. Numa outra intensidade. “Uma vez que uma teoria assume uma

²⁸ Cf. Fourier, 2006.

objetivação prévia, ela não pode ser afirmada como uma base para um trabalho analítico” (Foucault, 1995b, p.p.232). Se a problematização escapa à sentença teórica de Marx (2003), e de Cuvillier (1986), escapa também à de Pi y Margall (2006). Proudhon não lia alemão. Antes disso, Peter Heintz (1963) retoma em Proudhon sua própria crítica à dialética hegeliana, em *Théorie de la propriété* [Teoria da propriedade] (Proudhon, 1997). Proudhon afirma ter percebido por volta de 1854 que a dialética de Hegel que utilizou “confiante, por assim dizer” em *Filosofia da miséria* “era falha num ponto, e servia mais para emaranhar as idéias do que para esclarecê-las” (p. 206). Se Proudhon reconhece uma influência hegeliana e, mais ainda, que seu contato com Hegel não foi direto, mas *confiante*, provavelmente, sim, em Marx, pela proximidade de então, ao mesmo tempo o suposto hegelianismo de Proudhon não é, segundo Heintz (1983), *fraco*, mas *fraco*.

Não se trata de um mal hegeliano, mas de um pensar que diz pouco de Hegel. E que, mesmo na *Filosofia da miséria*, diz muito sem Hegel. Proudhon não estava tão delimitado por Hegel (embora erroneamente) como acreditava Marx, ou Pi y Margall. Segundo Heintz (1983), Proudhon estava interessado em pensar a oposição antinômica. A noção de síntese não indica uma tentativa de filiação a Hegel, mas uma experimentação dessa oposição, a síntese dimensionada como *equilíbrio* da oposição.

Como antípoda de Marx, Proudhon afirma a série no pensar analítico que prescinde da tríade dialética de uma tradição filosófica à qual *lhe interessa* escapar. Se subverte essa tradição filosófica, Proudhon o faz no interior daquele sistema não autoritário de que fala Heintz (1963). É esse sistema, segundo, Heintz, e não apenas a contraposição com Marx, aquilo que possibilitaria pensar a contundência de Proudhon fora das prolongações de seus escritos em temas ou questões sem-número. E fora da discussão filosófica e histórica do caráter de *seu socialismo*. Se Proudhon é um socialista utópico ou científico, essa discussão cabe aos que procuram demarcar *o que é* o socialismo. Proudhon, porém, “(...)

pertence às grandes figuras do socialismo francês, dentro do qual ocupa uma posição exatamente determinável” (Heintz, 1963, p. 19). Não que aqui, como Heintz, se afirme algo como *uma posição exatamente determinável*, mas tampouco se trata de passar por alto a relação entre Proudhon e o socialismo francês, uma conversa importante em seus escritos.

Se Proudhon se proclama socialista, não é para aprovar indiscriminadamente as teorias que se formulam em nome do socialismo, mas para discutir seu valor e censurar, às vezes amigavelmente, quase sempre com veemência, os perigos contidos em algumas delas. Sua crítica não alcançará diretamente a obra de Marx, já que Proudhon só pôde conhecê-la parcialmente, mas os trabalhos dos socialistas e comunistas franceses como Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc, Pierre Leroux, Villegardele e Etienne Cabet (Ansart, 1971, p. 15).

Se para Heintz serve para entrar na problemática da autoridade em Proudhon desde “sua posição básica anarquista”, sobre a *antinomia* entre Proudhon e Marx, Pierre Ansart (1971) se detém na atualidade do pensamento de Proudhon, do ponto de vista da problemática contemporânea que aparece entre o capitalismo e o comunismo de Estado. Dessa maneira, lembra, com Daniel Guérin (1992), que enquanto os seguidores do marxismo continuam, hoje, “repetindo os conceitos críticos formulados por seu fundador”, aqueles que pensam a autogestão “sublinham a importância da crítica proudhoniana, em particular sua contribuição a um socialismo descentralizado e baseado na auto-administração” (Ibid., p. 8). Num e noutro caso, no entanto, entre Marx e Proudhon não há pesos, distâncias ou verdades a serem estabelecidos; não se trata de provar quem, e no quê, está certo. Se interessa o anarquismo ou a atualidade de Proudhon, não é para demonstrar sua validade frente a Marx, ou ao marxismo; e se interessa a *antinomia* com Marx — ainda que circunstancialmente —, não é para se instalar numa *discussão*.

As conversas com Proudhon, então, acontecem no interior do que há de potência em seus escritos, sua anarquia, sua insurgência frente ao pensamento de tradição platônica, aristotélica, kantiana, hegeliana..., de uma imagem do

pensamento que opõe as coisas às idéias, os seres aos acidentes, o ser ao não-ser, o pensamento à ação..., e que resolve essa oposição na superação sintética, católica, socialista, marxista. Não, enfim, refazer sua revolta, mas inventar, na atualidade, encontros com *essa força*. Pensar anárquico: a diversidade de temas e interpretações, que se alastra nos tantos comentários sobre sua obra, permanece fora do ponto de vista interessado na experimentação analítica *com* Proudhon. *Outras conversas*, que se encontram às de Proudhon, acontecem fora das pré-determinações da filosofia e da história. Filosofia e história que Proudhon longe de negar, problematiza.

Interessa explicitar, aqui, uma saída daquilo que tem sido repetido como um “caráter anárquico de Proudhon”, funcionando como pacificação de sua força. Isso, à sombra nefasta de Marx, ecoando desde as palavras de Bakunin. Lembra Ansart (1971) que Bakunin, leitor de Marx e de Proudhon, “(...) admite que a *análise marxista* proporciona uma visão mais exata do processo capitalista, mas agrega que o *espírito proudhoniano* anti-autoritário e anti-estadista aporta à revolução o caráter anarquista e radical que lhe falta a Marx” (p. 7/8).²⁹ Essa oposição que Bakunin inaugura (muito mais no interior do próprio anarquismo), entre a *análise* em Marx e o *espírito* em Proudhon, tem resultado em longos esquecimentos e equívocos, ou melhor, em perigosas *pressas* sobre Proudhon, quando se fala ora de seu utopismo, ora de seu idealismo, ora de seu autodidatismo, estabelecendo diferenças entre sua política (seu espírito) e sua filosofia, algo pantanoso, entre a Bíblia, Adam Smith e Hegel, mal compreendido. Quando se pensa a anarquia de Proudhon, na analítica serial, no federalismo ou no mutualismo, simultaneamente, pensa-se naquela potência filosófica que, de todos os lados, dentro e fora do anarquismo, não raro tenta-se dissolver em Proudhon.

²⁹ Grifos meus.

Desde essa posição, a de quem impedia constantemente que o pensamento se encerrasse num círculo vicioso, Proudhon sentia-se à vontade no meio desse imenso século XIX, ao que combatia, ainda que também compartilhasse de sua cultura, suas esperanças, suas ilusões e suas decepções. A maior parte dos temas da época foram tratados por ele, e vários deles o tiveram como introdutor. Tudo isso de maneira original, influente, penetrante, que podia chegar a irritar, mas que, sem dúvida alguma, era estimulante. De forma escandalosa, os pontífices da direita e da esquerda pretenderam menosprezá-lo enquanto que — sabendo ou não — frequentemente não faziam mais do que repetir o que já havia dito (Voyenne, 1987, p. 13).

A edição espanhola aqui consultada de *O que é a propriedade?* (Proudhon, 1983) tem por prólogo o texto “Lettura di Proudhon”, que Mirko Roberti publicara em 1973 na *Rivista Anarchica* de Milão. Frente à diversidade de interpretações que acompanha os escritos de Proudhon, Roberti pensa, antes de mais nada, em sua “utilização absolutamente original do método dialético”. Assim, ao se desvencilhar da solução sintética de Hegel, Proudhon, segundo Roberti, inventaria uma maneira de se aproximar da realidade que é “amplamente anárquica”, um método “(...) que conduz à conformação teórica dos dois fundamentos principais do pensamento anarquista: o pluralismo e a autogestão” (Roberti, 1983, p. 7/8). Discordando de Roberti quanto à “conformação teórica” do anarquismo, depois das denominações com ele se chega a uma outra amplitude do sistema não-autoritário de Heintz (1963) e da atualidade que Ansart (1971) encontra na autogestão e descentralização em Proudhon. Com sua analítica serial, Proudhon instala o anarquismo no deslizamento lógico *fora do Estado*: fora da centralização e da unidade do governo, fora do monopólio e da desigualdade da propriedade. Que em *O que é a propriedade?* Proudhon seja kantiano, com Pi y Margall também será possível, e aqui preferível, dizer que a negação da propriedade, na articulação entre a propriedade e o Estado, não só permanece, depois de Kant, em Proudhon, como é a cada vez atualizada, não em novas filiações de sua filosofia, mas, ao contrário, a cada nova batalha *contra* a filosofia, contra o pensamento, contra a política, contra a história, contra o Estado, contra a autoridade, das *n* que Proudhon inventa.

Aquilo que domina em todos meus estudos, o que constitui seu princípio e seu fim, seu vértice e sua base, numa palavra, sua razão; aquilo que dá a senha de todas minhas controvérsias, de todas minhas pesquisas, de todos meus descarrilamentos; aquilo que constitui, enfim, minha originalidade, se alguma me pode ser atribuída, é a afirmação resoluta, irrevogável, em tudo e por tudo, do *progresso*, e a negação, não menos decidida, em tudo e por tudo, do *absoluto*.

Tudo o que durante minha vida escrevi, tudo o que neguei, afirmei, ataquei e combati, o neguei e afirmei em nome de uma única idéia: o *progresso* (Proudhon, 1869, p. 20/21).³⁰

Em suma, a *série*, o *federalismo*, o *mutualismo*: Proudhon projeta o anarquismo sobre a invenção de liberdades *na existência*: entre o pensamento, o governo e a economia, a propriedade sela os acordos e os nomes, dos proprietários, das classes, dos governos *em nome de*, das utopias, dos partidos, dos chefes, dos senhores. O que encerra *O que é a propriedade?*: “(...) sou anarquista em toda a extensão da palavra” (1983, p. 218). Toda a extensão de qualquer palavra está na pele. E um pouco depois: “*Anarquia*,³¹ ausência de senhor, de soberano” (p. 222). A *propriedade*, o *mutualismo*, o *federalismo*, a *série*: são as quatro experimentações deste primeiro movimento da tese, com Proudhon.

Proudhon encontrou seu lugar na história do socialismo, enquanto que, ao contrário, a história da filosofia até agora o tem tratado com bastante negligência, apesar de que o tipo de problemas que coloca tem um caráter expressamente filosófico-social. Isso se explica, em primeiro lugar, com o fato de que Proudhon não coincide com a idéia aristocrática difundida geralmente acerca dos filósofos. Certo é que Proudhon é muito versado em teologia, economia e jurisprudência. Mas nas próprias controvérsias teológicas, econômicas e jurídicas, o que lhe interessa é a problemática filosófico-social (Heintz, 1963, p. 20).

Se a *série* habitará, num certo momento, a filosofia de Deleuze, não é, entretanto, pela noção de *série* que, aqui, ele e Proudhon se encontram. Entre eles, pensa-se uma potência da experimentação analítica, como saída do soberano. O soberano — assim como o súdito —, que não é produzido pelo Estado, mas seu

³⁰ Grifos de Proudhon.

³¹ Grifo de Proudhon.

acontecimento, através do qual, nas palavras de Foucault (2004b), acontece o Estado na virtualidade das relações de poder. Tanto Proudhon quanto Deleuze, em distintas modulações, escapam ao Um de seus tempos, ao um *eu* decretado, no século XIX, na política, e no XX na filosofia.

Uma filosofia cinematográfica. Acredito também que esta mudança modal implica uma mudança de matérias ou, ao avesso, que certa política vem ocupar o lugar da psicanálise. Um método que também é uma política (uma micro-política) e uma análise (esquizo-análise) que se propõe estudar as multiplicidades dos diferentes corpos sem órgãos. Um *rizoma* em lugar de séries, diz Guattari. O *Anti-Édipo* é um bom começo para romper com as séries. E ao leitor que possa pensar: “Esta é uma nota estúpida e presunçosa” tão só posso lhe responder: “Você não sabe até que ponto é modesta e incluso humilde”. A consigna é: tornar-se imperceptível, fazer rizoma e não criar raízes (Deleuze, 2007, p. 75).

Em *Filosofia do progresso*, dirá Proudhon (1869): depois do movimento, é condição da existência a unidade. Depois do movimento, a unidade será *composição*: todo ser é grupo. E em *Critica e clínica*, Deleuze (1997): “Deixar de pensar-se como um eu para viver-se como um fluxo, um conjunto de fluxos, em relação com outros fluxos, fora de si e dentro de si próprio” (p. 62). A multiplicidade como potência anárquica, federativa, em Proudhon, rizomática em Deleuze. O grupo ou os fluxos, não como pulverização do uno. Multiplicidade, não como inversão de sentido, mas como *deslizamento*, da unidade teórica para a multiplicidade analítica, um outro plano, ou intensidade, onde não interessa determinar o que é, mas descrever *possíveis*, descrever relações nas quais deixa-se de ser, os possíveis *deixar de ser assim*. O “tornar-se imperceptível” de Deleuze é potência anárquica no pensamento. Junto ao “sou anarquista” que Proudhon se inventa em toda a extensão da existência, Deleuze possibilita conversas livres de desígnios, decretos e sentenças daquilo que deve ser, na história ou na filosofia.

A primeira parte deste trabalho investe na série como inflexão apresentada por Proudhon: inflexão analítica, na medida em que dissolve qualquer territorialidade centralizada da política como *arte de aplicação* e como *ciência de*

demonstração,³² e também anárquica, já que é gesto de insubmissão a qualquer centralização, universalização, cristalização, enfim, naturalização, da ordem, trate-se das relações sociais, trate-se das elaborações teóricas.

Desde essa inflexão ou ponto de vista, é possível operar, com Proudhon, uma crítica libertária tanto ao liberalismo, que dimensiona o governo pelas relações econômicas — equacionando a liberdade como liberdade no mercado —, quanto ao socialismo autoritário, que o dimensiona antepondo às relações de produção a ordem política. Mas é também possível dimensionar essa inflexão como anarquia no pensamento, interessada em demolir os encadeamentos lógicos que repetem o autoritarismo, e não em derrocar as composições teóricas, umas, outras ou todas, que o afirmam, deixando intacto o lugar, o trono, que as faz funcionar, seja isso o comando do mercado ou do planejamento estatal, duas facetas do regime de propriedade.

³² As expressões que referem a política como arte de aplicação e como ciência de demonstração encontram-se em *Do Princípio Federativo* (2001), e o uso que Proudhon faz delas será trabalhado neste capítulo.

DOIS

*Fabricaram, a partir de punhos para golpear,
pobres mãos para trabalhar.*

René Char, La Parole en archipel

Ao problematizar o Estado centralizado como princípio de organização transcendente à sociedade, e portanto como instauração da preponderância do princípio de autoridade sobre o de liberdade, Proudhon dispara sua crítica à política com a economia, com o que denomina economia social, que por sua vez descreve a crítica ao pensamento econômico que afirma o regime de propriedade, seja ela privada ou estatal.

O federalismo implica não só uma identidade de forma entre a organização econômica e a organização política mas também uma distinção entre uma e outra: supõe que os grupos produtores, longe de abandonarem os seus direitos a uma autoridade ávida de se desenvolver, conservariam os seus poderes de decisão econômica e não encontrariam no Estado senão um meio de expressão ou de estímulo. O federalismo, colocando o princípio da limitação do poder central pelos poderes particulares e os agrupamentos locais, quebra o dogma da razão de Estado e a tendência comum dos Estados à concentração (Trindade, 2001, p. 10).

No interior de uma experimentação analítica, o ponto de vista dissolve o *pressuposto das formas*: a oposição antinômica entre as relações políticas e as econômicas, que não se resolve numa forma sintética superior, pois nessa oposição o que está em jogo é a ampliação de liberdade frente à autoridade, que reclama a participação direta, *sinlagmática* e *comutativa*, dos interessados. Em *Do princípio federativo*, Proudhon (2001) dimensiona a noção de *contrato* como aquela que deve ser primordial à política. A primeira condição que deve cumprir o contrato político é a de ser sinalagmático e comutativo. Sinalagmático, ou

bilateral, diz Proudhon seguindo o Código Civil, “(...) quando os contratantes obrigam-se reciprocamente uns em relação aos outros”; e comutativo, “(...) quando cada uma das partes se compromete a dar ou fazer uma coisa que é considerada como o equivalente ao que se lhe dá ou ao que se faz por ela” (p. 87). Assim, já desde a noção de contrato, *a forma da organização política* desaparece diante da relação direta estabelecida entre os contratantes, que se desvencilha da *representação*, fundamento do governo centralizado e hierárquico, que exige o sacrifício da vontade, a delegação em nome da preservação da paz, do maior *bem geral*.

A política, afirma Proudhon ainda no *Princípio federativo*, acontece entre seus dois “polos”, *autoridade e liberdade*. “A sua posição antitética, diametral, contraditória, é para nós uma garantia de que um terceiro termo é impossível, de que ele não existe. Entre o sim e o não, da mesma maneira que entre o ser e o não-ser, a lógica nada admite” (Ibid., p. 56). Novamente, se entre a autoridade e a liberdade o que se estabelece é relação, não é a forma o que está em questão para Proudhon, mas o movimento, essa tensão, antinômica, que não cessa, que não se resolve, e que impede a eliminação de um princípio pelo outro. Ao final dessas linhas, em nota de Proudhon se lê: “O *tornar-se* não é, mesmo que o tenham dito certos filósofos mais místicos que profundos, um meio termo entre o ser e o não-ser, o *tornar-se* é movimento do ser; é o ser na sua vida e nas suas manifestações” (Ibid., p. 60). No *tornar-se* está em jogo aquilo que Deleuze (2000c) observa sobre os estóicos: não o presente, entre o passado e o futuro, mas o presente constantemente acontecendo em relação com o devir.

Assim, uma analítica dos escritos de Proudhon permite observar *movimentos, tensão*, e não duas *formas*, entre a economia e a política, que se inscrevem numa série que experimenta diversas combinações antinômicas, interessada em interromper a continuidade, não do Estado, mas das relações de autoridade instituídas sobre sua própria naturalização, pela conservação de certos

princípios ancestrais, tanto no campo das teorias políticas e econômicas como naquele das práticas sociais, inclusive as revolucionárias.

Nada subsiste, diziam os antigos sábios, tudo muda, tudo flui, tudo passa a ser; em consequência, tudo está enlaçado e conectado; em consequência, então, tudo é oposição, balanço, equilíbrio no universo. Não há nada nem dentro nem fora dessa eterna dança; e o ritmo que a direciona, forma pura das existências, idéia suprema à qual não se poderá corresponder realidade alguma, é a concepção mais elevada a que pode chegar a razão.

O único objeto da ciência é, portanto, é saber como estão as coisas encadeadas e se engendram; como se produzem e se desvanecem os seres; como se transformam as sociedades e a natureza (Proudhon, 1869, p. 17).³³

Na problematização da política pela economia percebe-se uma preocupação, um cuidado, em encontrar no pensamento tudo aquilo que cristaliza e atualiza o Estado, pois é no pensamento que se torna possível o absoluto. Dessa maneira, os movimentos funcionam como uma intensificação da crítica que, depois de descrever as relações econômicas de qualquer regime da propriedade como relações de autoridade, descreve as relações políticas de dominação como composições daquelas da propriedade que demarcam uma lógica, própria ao político, de ampliação da ação do princípio de autoridade, evidenciada no Estado por sua tendência à centralização e ao unitarismo.

Pierre Ansart anota em seu livro *Marx e o anarquismo* (1972) que se de um lado Proudhon faz uma análise das relações econômicas que instaura uma crítica não só demolidora mas também inovadora às teses econômicas do liberalismo e do socialismo — em seus trabalhos *O que é a propriedade?* (1983) e *Filosofia da miséria* (2007a; 2007b) —, de outro lado, essa crítica ganhará potência nas obras posteriores a 1848, ao instaurá-la no estudo detalhado do Estado — *Confissões de um revolucionário* (1947) e *Idée générale de la révolution au XIX^{me} siècle* (2000c) — e da religião — em *De la justice dans la*

³³ Grifos de Proudhon.

Révolution et dans l'Église (1990a; 1990b; 1990c; 1990d).³⁴ Dessa maneira, o estudo da economia, que afirma o pensar de uma economia social, seria um primeiro movimento no interior de um pensar que, intensificando-se, afirma um desmoronamento da filosofia política, ao evidenciar nela a falta do equacionamento da força decisiva da economia.

Ao fazer a crítica do Estado, Proudhon se propõe descobrir as relações que unem a as estruturas do Estado com a economia da propriedade: é induzido então a reencontrar o problema de uma eventual determinação dos fenômenos políticos pelo sistema econômico. Efetivamente, algumas indicações contidas no *Sistema das contradições econômicas* sobre esse tema fazem aparecer uma relação de determinação da opressão política pelas modalidades particulares da economia da propriedade: a organização hierárquica e desigual da oficina deveria ser considerada como o modelo e a fonte da alienação política. De maneira mais geral, a apropriação privada contém em si mesma uma relação de subordinação, já que a propriedade absoluta, direito de usar e abusar sem consideração dos interesses particulares, é em si mesma um despotismo. Proudhon esboça dessa forma esses temas pelos quais será possível precisar uma determinação da estrutura política pela organização econômica e uma reprodução, no âmbito do político, das desigualdades econômicas. Nesse sentido, será preciso considerar a alienação política como um efeito da alienação econômica, como a apropriação, confirmada no âmbito do Estado, da força coletiva por uma classe privilegiada (Ansart, 1972, p. 134/135).

Se Ansart parece preservar a velha maneira *filosófica* das determinações, no entanto escapa, como leitor cuidadoso de Proudhon, ao decreto de uma direção, de *um sentido*, entre a política e a economia. Observa que Proudhon vai de uma a outra, e vice-versa, ao mesmo tempo, ou num mesmo gesto, sem resolver essa dualidade. Mas cabe novamente observar que não se pode, daí, derivar dois *campos* nos escritos de Proudhon: seria possível trabalhar com uma intensificação, ou uma potenciação sobre o próprio pensamento, que o diferencia das interpretações teóricas que estabelecem delimitações e predeterminações. Assim, prossegue Ansart,

(...) Proudhon não se limita de maneira nenhuma a essa problemática. A condenação radical e anarquista do Estado, tal como se formula nas obras escritas durante o

³⁴ Na introdução à edição brasileira do *Princípio federativo* (Proudhon, 2001), Francisco Trindade, próximo a Ansart, fala de um *período anarquista* de Proudhon, que ora localiza antes de 1858, ora entre 1848 e 1852.

período revolucionário, incorpora a essas indicações a idéia de uma necessidade própria a todo Estado unitário e centralizador. Não só o Estado está fundado por definição sobre a alienação das forças coletivas, mas também, uma vez constituído, é necessariamente induzido a reforçar essa alienação, a absorver em si mesmo os poderes sociais para utilizá-los em seu proveito (Ibid., p. 135).

É importante ainda anotar que Proudhon se interessa pela problematização da política pela economia procurando desvincular da política os pressupostos filosóficos metafísicos incapazes de interromper a continuidade do governo sobre todos e, ao mesmo tempo, dando à economia uma potência de crítica racional que ela não tem nem com o liberalismo nem com o socialismo autoritário. Com o primeiro, porque entende a economia como “(...) a coletânea das observações feitas até hoje sobre os fenômenos da produção e da distribuição das riquezas, isto é, sobre as formas mais gerais, mais espontâneas, por conseguinte mais autênticas do trabalho e da troca” (Proudhon, 2007a, p. 49). E com o socialismo, porque, eterna crítica reativa do liberalismo, é, “(...) numa palavra, *utopia*, isto é, não-lugar, quimera” (Ibid., p. 66).

Assim, o socialismo não é nada sem uma crítica profunda e um desenvolvimento incessante da economia política; e, para aplicar aqui o célebre aforismo da escola *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (nada há no intelecto que antes não tenha estado nos sentidos), não há nada nas hipóteses socialistas que não se encontre nas práticas econômicas. Em contrapartida, a economia política nada mais é que uma impertinente rapsódia, a partir do momento em que afirma como absolutamente válidos os fatos colecionados por Adam Smith e J. B. Say (Ibid, p. 57).

Em suma, se Proudhon dimensiona sua crítica libertária às relações de dominação pela articulação entre economia e política, essa articulação é anárquica, isto é, rejeita as soluções interpretativas que estabelecem e preservam hierarquias e soberanias entre saberes. Na analítica, que investe na ampliação de liberdades, nem as relações econômicas se sobrepõem às políticas nem o contrário: há uma continuidade nas relações de poder que atravessa o econômico e se potencializa no político, e que faz funcionar um campo com o outro como uma única superfície, na qual é possível procurar, descrever, mostrar como

funciona o poder, como permanece a obediência e, ainda, como a desobediência, no mais das vezes, termina por revigorar o funcionamento do poder. Também, a demarcação apresentada por Ansart, do “tempo anarquista” de Proudhon, não obriga aqui a delimitar o texto segundo seu agrupamento das obras: do ponto de vista analítico, interessa problematizar a articulação entre economia e política como instauração de uma radicalidade anárquica no pensamento, o que prescinde de qualquer reconstrução da obra. A articulação entre *propriedade* e *governo*, ao longo das diversas antinomias da experimentação serial, não permanece a mesma — trata-se, antes de mais nada, de movimento —, mas essa articulação *atravessa* os escritos de Proudhon. Dobra [desd(obra)] de uma anarquia que *acontece*, nos escritos de Proudhon.

A propriedade engendra necessariamente o despotismo, o governo do arbitrário, o império de uma vontade... libidinoso: tão essencial é isso na propriedade que, para se convencer, basta lembrar o que é a propriedade e prestar atenção no que acontece ao nosso redor. A propriedade é o direito de *usar* e *abusar*. Portanto, se o governo é economia, se tem por único objeto a produção e o consumo, a distribuição dos trabalhos e dos produtos, então como seria possível com a propriedade? Se os bens são propriedades, como não seriam os reis os proprietários, e reis despóticos, segundo a proporção de seus direitos? E se cada proprietário é soberano na esfera de sua propriedade, rei inviolável em toda a extensão de seu domínio, como não seria um caos e uma confusão um governo constituído por proprietários? (Proudhon, 1983, p. 223/224).³⁵

Não se trata de encontrar a *origem* das relações de dominação política, do Estado, mas de descrever seu funcionamento no nível de sua continuidade lógica, de sua *naturalização*, ao investir contra tudo aquilo que justifica a obediência de *todos*. Nem o pensamento nem os movimentos sociais revolucionários teriam dado conta, segundo Proudhon, de derrocar os princípios que legitimam o autoritarismo, a institucionalização do privilégio de qualquer índole, que é intensidade *política*: uma cristalização, eternização, da autoridade. É necessário, então, problematizar o governo com a análise de sua lógica: não se procura uma

³⁵ Grifos de Proudhon.

interpretação, que exige a consideração de uma essência e de uma origem fabulosa, mas uma descrição analítica, *uma experimentação*, diria Deleuze, *mais uma*, que investe em desdobramentos, ainda que remotos, e ainda que apagados da história, pela astúcia ou pelo hábito.

Se o poder político não resulta nem da mítica celebração de um contrato, que, por situar-se fora da história, funda uma necessidade essencial do governo, nem da utópica superação dos confrontos na solução sintética da unificação pela verdadeira interpretação da história, que também acima da história, como transcendência, funda igualmente a necessidade essencial do governo, em suma, se o governo não é uma *necessidade natural* da sociedade, então o pensamento, em vez de se empenhar na defesa alucinada de suas próprias criações, deveria mostrar, descrever, tornar visível o que faz com que funcione esse poder político que instala a hierarquia e a centralização como forma do *maior bem geral*. E o poder não surge ou funciona nem no antes nem no depois ideais, na origem ou no destino da sociedade, mas nas práticas, nas relações, ou melhor, nas existências. O pensamento, a análise, deve procurar os princípios que, estabelecendo certas diferenças como legítimas, eternizaram o privilégio como justo. Deve procurar como surge, sobre o que se assenta, o poder político.

Por que se deu o nome de *absoluto* ao governo despótico? Não foi somente porque o príncipe ou déspota sobrepõe sua vontade à da nação, e seu capricho às leis. A personalidade e a arbitrariedade do poder não são mais do que uma consequência do absolutismo. Se dá o nome de absoluto ao governo, primeiro porque está em sua natureza que se encontrem, seja num homem, seja numa junta ou assembleia, uma multidão de atribuições que, por uma dedução lógica, devem estar essencialmente separadas e formando série; em segundo lugar, porque uma vez feita essa concentração, torna-se impossível no Estado e, conseqüentemente na sociedade, todo movimento, todo progresso (Proudhon, 1869, p. 165)³⁶

O Estado torna impossível todo progresso: como, então, torna-se possível, por sua vez, o Estado? O movimento que interrompe, na análise, a autoridade política pelas relações econômicas livres acontece entre a problematização da

³⁶ Grifo de Proudhon.

imanência e a crítica à transcendência das relações de poder. A transcendência, como superfície sobre a qual será ancorada a devida obediência ao Estado, é consagrada, nas relações políticas, com a institucionalização da propriedade, direito que demarca a emergência da hierarquização e da centralização, numa palavra, do autoritarismo, linha contínua da preservação do privilégio e da arbitrariedade, que permanece nas diversas denominações dos governos.

Em 1849 Proudhon publica *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la révolution de février* (1947). A reflexão inicial dirige-se à pergunta a respeito da natureza do governo. Se perguntamos o que é o governo não encontraremos resposta na filosofia política, diz Proudhon, mas na fé. Trata-se de um questionamento da mesma índole e da mesma dimensão daquele que pergunta acerca da natureza de Deus. Assim como os teólogos repetiram durante séculos essa pergunta vazia, os filósofos também esforçaram-se em indagar sobre a natureza do governo, tentando encontrar o melhor governo possível — ou, analogamente, os teólogos tentando encontrar a melhor religião —, e, tanto no caso das religiões como no dos governos, o pensamento apenas alcança a descrição dos tipos, deixando intacto o princípio de autoridade que dá permanência a ambos.

Em suas *Confissões*, Proudhon repete o percurso lógico que em 1846 tinha desenhado no *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*: a hipótese de Deus. “A teologia, ao dogmatizar sobre a autoridade de seus mitos, a filosofia, ao especular por meio de suas categorias, Deus permaneceu no estado de concepção transcendental, isto é, inacessível à razão, e a hipótese continua subsistindo sempre” (Proudhon, 2007a, p. 31/32). Toda especulação metafísica, diz Proudhon nas *Confissões*, é um ato de adoração ao criador. Da adoração da natureza à adoração do homem, passando por todas as divindades que inventou, a humanidade investiu seu pensamento, e sua ira, numa falsa questão, que leva da razão à crença no vaivém que atesta o descolamento sistemático entre o pensamento e a vida: parece que desde Sócrates apenas

sabemos que nada sabemos, ou melhor — voltando à *Filosofia da miséria* (2007a) —, sabemos que a filosofia se apoia sobre duas hipóteses falsas: a matéria e o espírito.

A ação da imaterialidade espiritual tomada como verdadeira ou a indivisibilidade da matéria igualmente entendida são o duplo da mesma operação que busca a cristalização essencial como modelo interpretativo. Um pouco de filosofia, lembra Proudhon ainda na *Filosofia da miséria*, afasta da religião, mas muita filosofia leva de volta a ela, assim como, por exemplo, a química faz com a pedra filosofal. E assim como faz o ateísmo, que longe de atestar a força do pensamento sobre a fé, ao deixar intocada a hipótese de Deus, apenas evidencia o desespero diante do que não se põe. Mas o pensamento deve interrogar sua época: o ateísmo, ou melhor, diz Proudhon, o humanismo: devemos investigar se a humanidade tende a Deus ou se torna Deus, para talvez descobrir que se trata de dois movimentos idênticos (Proudhon, 2007a). Em suma, a crítica ao humanismo como problematização da hipótese de Deus se desdobra na crítica à política.

Foi Kant — em quem Proudhon, em suas *Confissões*, reconhece uma profunda piedade e uma incomparável potência de pensamento — que pela primeira vez colocou a pergunta filosófica sobre Deus como uma questão de forma, e não mais como uma questão de fato: não mais “o que é Deus?” e, conseqüentemente, “qual é a melhor religião?”, mas sim “de onde vem a idéia de Deus?”, “como se fixa e como se desenvolve essa idéia?”, e ainda, “como funciona a alma religiosa?”. Em vez de questionar a verdade na idéia de Deus, Kant, segundo Proudhon, fez a biografia dessa idéia. Enfim, Kant,

Em vez de tomar por objeto de suas meditações, como um anacoreta, o ser de Deus, analisou a fé em Deus, tal como a oferecia a ele um período religioso de seis mil anos. Numa palavra, considerou na religião, não mais uma revelação externa e sobrenatural do Ser infinito, mas um fenômeno de nosso entendimento (Proudhon, 1947, p. 13).

De maneira que depois de Kant o questionamento filosófico permite encontrar, nessa biografia da idéia de Deus, o percurso histórico ao longo do qual

a humanidade se recria num reflexo intelectual que projeta seu duplo metafísico, superior e transcendental, que apaga da memória os confrontos:

Assim, a moral, a justiça, a ordem, as leis, não são coisas reveladas desde cima, impostas ao nosso livre arbítrio por um chamado criador, desconhecido, ininteligível; são coisas que nos são próprias e essenciais como nossas faculdades e nossos órgãos, como nossa carne e nosso sangue (Ibid., p. 13/14).

É necessário, afirma Proudhon, fazer com o governo o que Kant fez com Deus. Para Proudhon, a filosofia política não conseguira ir além de Aristóteles: nada além da classificação dos governos, tantos tipos de governo quanto religiões ao longo da história. Assim, sendo a indagação sobre a verdade da idéia do governo um assunto de fé, cabe à filosofia política perguntar-se a respeito da legitimidade dessa idéia: “como aparece e como se desenvolve a crença na autoridade do governo?”, “como funciona a idéia, a ficção — diz Proudhon —, que afirma superioridade de um, do Estado, sobre todos?”.

Em duas palavras, em vez de ver no governo, com os absolutistas, o órgão e a expressão da sociedade; com os doutrinários, um instrumento de ordem, ou melhor, de polícia; com os radicais, um meio de revolução: tratemos de ver nele simplesmente um fenômeno da vida coletiva, a representação externa de nosso direito, a educação de alguma de nossas faculdades. Quem sabe se não descobriríamos então que todas essas fórmulas governamentais, pelas quais os povos e os cidadãos se degolam já faz sessenta séculos, não são mais do que uma fantasmagoria de nosso espírito, que o primeiro dever de uma razão livre é relegar aos museus e às bibliotecas? (Ibid., p. 16).

Ao abrir mão da interpretação ontológica sobre o Estado, Proudhon (1947) abandona a clássica pergunta acerca de qual é o melhor governo, instaurando uma problematização analítica: *não se trata de saber como seremos melhor governados, mas de como seremos mais livres*. A análise da política, em Proudhon, acontece fora da forma do Estado, interrompe sua continuidade lógica, desmontando as reformas e as revoluções na crítica radical que abre mão das medidas como critério de avaliação: todo Estado se funda na ampliação e imposição da autoridade sobre todos, com o sacrifício da liberdade de cada um. Não se trata, então, de desvendar uma essência ou natureza do Estado, o que

equivaleria à revelação no campo da religião, mas de descrever como funciona, na sociedade, o poder, e de que maneira as relações de poder se conformaram e se desenvolvem, historicamente, como relações políticas de dominação, institucionalizadas no Estado.

Do ponto de vista analítico, é necessário pensar, segundo Proudhon, de que maneira as relações de poder imanentes à coletividade social se projetam como relações transcendentais de dominação. Do ponto de vista analítico, isto é: não se trata nem de localizar na história o momento da aparição do Estado, nem de localizar no pensamento sua fatalidade. Do ponto de vista analítico, enfim, as relações políticas de dominação aparecem com a articulação entre força e poder: não é o chefe, que se torna Estado com a complexificação das sociedades, mas o Estado, ou melhor, o despotismo, que aparece quando o chefe deixa de ser o mais velho, o mais experiente, e, por alguma violência, passa a ser o mais forte. Mas essa violência não funda o Estado sobre a fragilidade dos governados, e sim sobre o seu *consentimento*.

À pergunta sobre como aparece o Estado se deverá, então, acrescentar, antes, esta outra: como se torna legítimo o Estado? Assim, “(...) como o despotismo se une necessariamente no pensamento à idéia de autoridade legítima, investigando as causas naturais do primeiro, põe-se de manifesto o princípio da segunda” (Proudhon, 1983, p. 218). Desde sua primeira memória sobre a propriedade, Proudhon encontrará o aparecimento do Estado na equação entre poder e propriedade, e o problema não é o do poder, mas o de sua legitimidade.

A justiça, ao sair da comunidade negativa, chamada pelos antigos poetas de *idade de ouro*, começou sendo o direito da força. Numa sociedade de imperfeita organização, a desigualdade de faculdades desperta a idéia de mérito; a equidade sugere o propósito de proporcionar ao mérito pessoal, não só a estima, mas também os bens materiais; e, como o primeiro e quase único mérito reconhecido então é a força física, o mais forte, *aristos*, é o de maior mérito, o melhor, *aristos*, e tem direito à maior parte; e, se não se lhe concede, ele naturalmente se apoderará dela. Daí a se

atribuir o direito de propriedade sobre todas as coisas não há mais do que um passo (Ibid., p. 215).³⁷

Ao tomar-se por mérito a força, segundo Proudhon, passa a ser justo que o mais forte seja o proprietário; quando o proprietário passa a ser o mais forte, desde então todo governo será despótico, e será justa toda força utilizada na defesa da propriedade, não mais apenas força, mas poder do Estado. Ora, um poder pela defesa do privilégio da propriedade, mas fundado sobre o reconhecimento do mérito na força. Quando se torna por mérito a força, torna-se justa a exploração do homem pelo homem: “(...) a servidão, a usura, o tributo imposto pelo vencedor ao inimigo vencido, e toda essa família tão numerosa de impostos, gabelas, tributos, rentas, aluguéis, etc., etc., numa palavra: *a propriedade*” (Ibid., p. 216).³⁸ Se a primeira “manifestação da justiça”, dirá Proudhon, é o direito da força, a segunda será o direito da astúcia.

No direito da astúcia fundam-se os benefícios da indústria, do comércio e da bolsa; os fraudes mercantis, as pretensões do que costuma ser embelezado com o nome de talento e de gênio e que deveria ser considerado como o mais alto grau da trapaça e da fulheira; e, finalmente, todas as formas de desigualdades sociais.

No roubo, tal como as leis o proíbem, a força e o engano manifestam-se à luz do dia; no roubo autorizado, disfarçam-se com a máscara de uma utilidade produzida que serve para despojar a vítima.

O uso direto da violência e da astúcia tem sido unanimemente rechaçado; nenhuma nação eliminou o roubo unido ao talento, ao trabalho e à posse. Daí todas as incertezas da realidade e as inumeráveis contradições da jurisprudência (Ibid., 216/217).

Por investirem na justiça da propriedade, o socialismo e o liberalismo operam sobre essa distinção formal, racional e política, e arbitrária, que é a do roubo e da propriedade, do roubo determinado por lei e o roubo autorizado. Consolidam sobre essa distinção a defesa do proprietário, seja o cidadão livre no mercado, seja o Estado, segundo se trate da defesa da propriedade em nome da liberdade ou em nome da igualdade. Dessa maneira, da economia para a política,

³⁷ Grifos de Proudhon.

³⁸ Grifo meu.

esses dois planos estabelecidos desde a propriedade, a articulação se dá com a idéia de justiça que deve, que deveria prevalecer. Depois da pergunta “qual *forma* de propriedade é justa?”, uma, a propriedade privada, ou outra, a propriedade do Estado, uma ou outra determinarão a forma do governo, sempre hierárquico e centralizado, como regulador do mercado ou regulador dos agentes econômicos, em qualquer caso garantia da propriedade. Proudhon interrompe, com a noção de roubo, com essa intensidade analítica, a articulação desses dois planos, e portanto sua diferenciação. Proudhon dissolve a demarcação que, entre a política e a economia, soterra a constituição do governo, não entre os homens (essa abstração), mas entre os proprietários (esse estatuto). Proprietário ou ladrão, não se trata de um estatuto legal, mas político, que faz funcionar o Estado e que, por sua vez, funciona no interior da centralização e da hierarquia, isto é, do Estado.

Tende-se a confundir a conquista das liberdades com a conversão ao capitalismo. É duvidoso que as alegrias do capitalismo bastem para liberar os povos. Celebra-se o fracasso sangrante do capitalismo, mas não dá a impressão que se considere um fracasso o estado do mercado mundial capitalista, com a não menos sangrantes desigualdades que o condicionam, as populações excluídas do mercado, etcétera. A 'revolução' americana fracassou faz muito tempo, antes do que a soviética. As situações e tentativas revolucionárias são engendradas pelo próprio capitalismo, e não correm perigo de desaparecer, lamentavelmente. A filosofia segue vinculada a um devir revolucionário que não se confunde com a história das revoluções (Deleuze, 2007, p. 342).

Numa conversa com Deleuze, a potência analítica de Proudhon permanece, na atualidade, nesse deslizamento dos pressupostos *por princípio*, políticos ou econômicos para as relações de força, continuamente cristalizadas, conduzidas e instituídas nos campos político ou econômico, a partir dos quais se constituem em *instâncias de ação* distintas: a liberdade econômica, no liberalismo, a missão política do proletariado, no socialismo. Com Proudhon, o anarquismo inscreve-se fora do Estado, na imanência de práticas de liberdade, e não mais nas lutas em nome da liberdade, ou para a libertação de todos — ainda que essas lutas e essa libertação também habitem o anarquismo, e o próprio Proudhon. Não se trata de fazer o balanço, de determinar os pesos e as medidas, e

empreender a defesa e as condenas que cabem ao anarquismo: trata-se de investir, aqui na companhia de Deleuze, nesse deslizamento analítico de Proudhon, não só como atualidade do anarquismo, mas como atualidade no interior de uma amplitude libertária que se distingue da territorialidade do Estado.

Claro que uma multiplicidade comporta focos de unificação, centros de totalização, pontos de subjetivação, mas à maneira de fatores que podem impedir seu entrecruzamento e interromper as linhas. O que conta numa multiplicidade não são os termos ou os elementos, mas o que há 'entre', o *between*, um conjunto de relações inseparáveis umas das outras. Toda multiplicidade cresce pelo meio, como um filamento de erva ou um rizoma. Não cessamos de contrapor o rizoma à árvore como duas concepções e até duas práticas muito diferentes do pensamento. Uma linha não vai de um ponto ao outro, mas passa entre os pontos sem deixar de bifurcar e de divergir, como uma linha de Pollock (Ibid., 273/274).

Se na história — e na filosofia política — Proudhon permanece próximo do socialismo e do liberalismo, com a experimentação analítica opera ao encontro de uma insurgência filosófica que Deleuze se inventa no século XX, retomada do XIX: se a Deleuze (1997) interessa o anti-platonismo — nos estóicos, em Spinoza ou em Nietzsche —, o *Mil platôs* (2008), que escreve junto a Félix Guattari, “(...) tem uma ambição pós-kantiana (ainda que decididamente anti-hegeliana)” (Deleuze, 2007, p.278). O percurso, no século XIX, que vai da política à filosofia, com Proudhon, é atualizado, da filosofia à política, com Deleuze: *entre* os dois, não se trata de estabelecer as fronteiras e as distâncias, mas de habitar esses fluxos entre, que justamente não cessam de dissolver os territórios: “Um platô é um fragmento de imanência” (Deleuze & Guattari, 2008, p. 163). A multiplicidade, em Deleuze, produz intensidades do rizoma, das linhas de fuga, do devir, do acontecimento; em Proudhon, do federalismo, da autogestão, do mutualismo, da série.

Assim como as leituras que se fazem de Deleuze privilegiam, não raro, um *caráter* filosófico, as que se fazem de Proudhon, da mesma maneira, seguem as delimitações da política ou da economia, e as limitações da história. A leitura de Marx, particularmente, reverbera fora e dentro do anarquismo, como designação

desse enclaustramento de Proudhon, ora revolucionário, ora pequeno-burguês, ora idealista, ora crítico contundente, do entusiasmo frente a *O que é a propriedade?* à animosidade frente à *Filosofia da miséria*. Como se Marx — e um bakuninismo um tanto apressado — tivesse lançado Proudhon a uma *profundidade* de pensamento que tornara indecifrável sua filosofia, e pobre sua política. Pierre Ansart localiza essa dimensão aplicada a Proudhon logo na abertura de seu *Sociologia de Proudhon* (1971), ao lembrar do comentário de Marx sobre *O que é a propriedade?*, na *Sagrada família* (Marx & Engels, 1981), depois dissolvido na crítica empreendida na *Miséria da filosofia* (Marx, 2004). Então “o revolucionário Bakunin”, observa Ansart, nega-se a opor Marx e Proudhon: “(...) admite que a análise marxista proporciona uma visão mais exata do processo capitalista, mas completa que o espírito proudhoniano anti-autoritário e anti-estatal dá à revolução o caráter anarquista e radical que lhe falta a Marx” (Ansart, 1971, p. 7/8).

Todavia, nem defensor nem *antípoda* de Proudhon, Marx não vai além do *futuro da revolução*. Antes de prosseguir, seria necessário voltar a Ansart: Marx teria visto na primeira memória sobre a propriedade “a fiel expressão do pensamento proletário”, e uma “declaração de guerra ao regime capitalista” que estaria para o movimento operário como a obra de Sieyes para o Terceiro Estado. Pois bem: segundo Marx (Marx & Engels, 1981), o livro de Proudhon “(...) é a crítica da economia nacional do ponto de vista da economia nacional”. Assim, a primeira memória “(...) tem para a economia nacional a mesma importância do que a obra de Sieyes, *O que é o Terceiro Estado?*, tem para a política moderna” (p. 45). Ainda que o *descuido* de Ansart — ao transcrever “economia nacional” como “regime capitalista” e “política moderna” como “Terceiro Estado” — interesse mais pelo tanto que sua repetição termina por equivaler à leitura do comentário de Marx, esse descuido também passa por alto a dimensão da leitura que Marx imprime ao livro de Proudhon, muito mais como possível corolário do seu socialismo do que enquanto elogio contundente de um leitor entusiasta.

Marx designa em Proudhon a chancela da economia nacional: esvazia *O que é a propriedade?* de sua potência política, ao desprezar a problemática da justiça e do governo em favor do “verdadeiro Proudhon”, em quem localiza a crítica à propriedade privada. De maneira que Proudhon, o verdadeiro Proudhon, segundo Marx teria demonstrado “(...) que não é tal ou qual espécie de propriedade, como tinham feito até então os economistas, que não é uma parte, mas o conjunto da propriedade privada o que falseou em suma e de maneira universal as relações econômicas” (Ibid., p. 47). Encerrando sua *interpretação* na propriedade privada, Marx desconsidera tanto a articulação entre a propriedade e o Estado, com que Proudhon problematiza o direito de propriedade frente ao direito de posse, quanto desconsidera a crítica à comunidade, que descarta a solução socialista pela preservação da propriedade no regime de igualdade fundado no Estado.

(...) a propriedade, segundo sua razão etimológica e as definições jurídicas, é um direito que vive fora da sociedade; pois é evidente que se os bens de cada um fossem bens sociais, as condições seriam iguais para todos, e suporia uma contradição dizer: *a propriedade é o direito que tem o homem de dispor da maneira mais absoluta de uma propriedade social*. Por conseguinte, se estamos associados para a liberdade, a igualdade e a segurança, não o estamos para a propriedade; logo, se a propriedade é um direito *natural*, esse direito natural não é *social*, mas *antissocial*. Propriedade e sociedade são conceitos que se rechaçam reciprocamente: é tão difícil associá-los como unir dois ímãs por seus polos semelhantes. Por isso, ou a sociedade mata a propriedade ou esta mata a sociedade (Proudhon, 1983, p. 59)³⁹

Enquanto Marx, em seus escritos de juventude,⁴⁰ encontra em *O que é a propriedade?* uma declaração de guerra ao regime capitalista, Proudhon se desvencilha da discussão da *forma mais justa da propriedade*, no mesmo gesto que dissolve a *forma mais justa de governo*. Sob a propriedade, seja privada ou estatal, dirá Proudhon apesar do jovem Marx, todo governo será despótico. Todo governo será despótico, pois deverá garantir um direito que nega a sociedade. Negando a sociedade, todo governo não pode mais do que se afirmar a si mesmo.

³⁹ Grifos de Proudhon.

⁴⁰ Como observará Ansart (1971).

Afirmando-se a si mesmo, qualquer governo defenderá a propriedade, não segundo uma noção de justiça, que determine sua *melhor*, sua *verdadeira* forma, mas segundo uma prerrogativa de legitimidade que o autoriza a fazer funcionar um direito que instala sua necessidade, sob qualquer forma de propriedade. Em suma: sem propriedade não há Estado; sem Estado a propriedade é impossível.

Para uns, *liberais*, a propriedade é justa se equacionada com a liberdade; para outros, *socialistas*, se equacionada com a igualdade. Para Proudhon, a propriedade é o roubo. Proudhon, desde sua primeira memória sobre a propriedade, pensa a *anarquia*. Marx, desde seus escritos de juventude, permanece no Estado. Fazer de *O que é a propriedade?* uma declaração de guerra ao regime capitalista é muito mais um veto do que um elogio; muito mais o primeiro aceno das condenações fervorosas que Marx não cessará na sequência de fazer a Proudhon, do que um entusiasmo interrompido depois de *Filosofia da miséria*. Dizer de Proudhon que ataca a propriedade privada no regime capitalista equivale a concluir que ataca o autoritarismo do Estado moderno: se Proudhon problematiza o capitalismo e o Estado moderno, não o faz no interior da economia ou da política, mas *atravessando*, desde um ponto de vista analítico, a propriedade e o Estado, naquilo que se atualiza, na modernidade, legitimando o roubo e o despotismo, privado ou estatal, monárquico ou democrático, sempre em nome de *um*, seja o rei, seja o povo, seja a comunidade, sempre *um*, senhor e proprietário, distribuído de alguma maneira, justa ou injusta. Justa ou injusta será a *distribuição*, do poder ou da propriedade, porquanto o princípio dessa fatalidade (o governo) e desse direito (a propriedade), o princípio de autoridade que os conforma, permanece resguardado, não como justo, mas como *natural*; não pela necessidade, mas pelo *hábito*.

Se, então, a única revolução possível é a econômica, o é, uma vez mais, na medida em que os explorados, ao se apropriarem dos meios de produção mediante as múltiplas organizações profissionais, iniciam e desenvolvem uma vida econômica à margem da política, gestenam e praticam relações livres e diretas sem intermediário algum. Dessa maneira, praticam uma *luta social* e econômica que é mais rica e complexa do que a luta de classes de tipo marxista. Esta é “reduzida e reacionária”

(inclusive extremamente importante), e reacionária porque seus objetivos explícitos e operativos articulam-se na dimensão política, ou seja, na dimensão do poder (Roberti, 1983, p. 11).⁴¹

Ao pensar o federalismo de Proudhon, Mirko Roberti problematiza o mutualismo, tanto frente à crítica de Marx, que o resume como pensamento econômico pequeno-burguês, como também frente às diferenças que instala no interior do anarquismo, que Roberti localiza no coletivismo de Bakunin e no comunismo de Kropotkin. A economia mutualista, “criticável e discutível” segundo Roberti, funcionaria em Proudhon como “a única capaz de tornar operativo” seu federalismo pluralista, compondo, assim, o “mais interessante e o mais frágil” de Proudhon. Mas Roberti escapa à solução em favor de algum sistema, pois prescinde dos parâmetros políticos e econômicos, considerando que “(...) o federalismo representa mais um *método* do que uma categórica afirmação teórica”⁴² (Ibid., p. 10), o que lhe permite operar nas *diferenças* no interior do anarquismo compondo uma série que se distingue das *divergências* em relação ao liberalismo e ao socialismo autoritário, em especial ao marxismo.

A intensidade que instala o primeiro dos *Mil platôs* que Deleuze e Guattari (2008) se inventam, nesta frase *direta*: “Não chegar ao ponto de já não dizer eu, mas a esse ponto no qual não tem nenhuma importância dizê-lo ou não” (p. 9). Se Marx, voltando a Roberti (1983), coloca-se numa dimensão política (da revolução política para a justiça social), e se o liberalismo numa dimensão econômica (da liberdade econômica para a justiça política), desde Proudhon, e desde essa anarquia federativa que com Proudhon aparece no século XIX, dissolvem-se não só os princípios categóricos dos campos político e econômico, mas, antes, as categorias lógicas que possibilitam estabelecer, de um a outro, numa e noutra ordem, a naturalização da autoridade sobre todos, isto é, da centralização e da hierarquia, não no Estado, mas na forma Estado da existência. Marx e o socialismo autoritário, e o liberalismo, no interior da política e da economia,

⁴¹ Grifos de Roberti.

⁴² Grifo de Roberti.

permanecem, em nome da liberdade, na dimensão do poder. Na dimensão do poder, delimitada, desde o governo e desde a propriedade, pela primeira pessoa: no princípio se dirá, sempre, *eu*.

Escapa à leitura de Marx, e às tantas que dela reverberam mais ou menos explicitamente, até hoje, essa que poderia ser a declaração de guerra em *O que é a propriedade?*, contra o *eu*, aqui proprietário, mas que também poderia ser uma numa *série* de batalhas que Proudhon se inventa na existência, acontecendo em seus escritos/constelação como anarquia, federativa e autogestionária, do pensar como prática de liberdade *fora* da dimensão do poder, do Estado, dessa forma, funcionando como multiplicidade a ser, a cada vez, inventada. Neste encontro, novamente Deleuze e Guattari: “Não há nenhuma diferença entre aquilo do que um livro fala e a maneira como está feito” (Ibid., p. 10). *Eu*: proprietário, rei, senhor, revolucionário, classe, governo, partido, cidadão, teólogo, filósofo, cientista... *homem*, de Deus pronunciado por revelação à humanidade decretada por direito, Proudhon experimentará nessa série diversas séries de batalhas contra seu desígnio. E disso não se conclui algo que unificaria seus escritos, mas precisamente a potência da multiplicidade que impede que se conclua deles alguma unidade, no pensamento, como *teoria*, ou na história, como *crítica*, revolucionária ou reformista, à *realidade* que se lhe haveria de contrapor como ponto final. Não, enfim, que com a noção de multiplicidade se salve Proudhon das profundidades teóricas e dos enclausuramentos históricos, mas que com essa noção não tenha nenhuma importância salvá-lo ou não, pois funciona na experimentação analítica de não mais dizer *eu*, porque não tem nenhuma importância.

Desde Salomão e Pitágoras, a imaginação esgotou-se no trabalho de adivinhar as leis sociais e psicológicas; todos os sistemas possíveis foram propostos; sob esse ponto de vista, é provável que *todo esteja dito*, mas não é menos certo que *tudo resta por saber*. Em política (para citar aqui tão só este ramo da filosofia), em política cada um toma partido segundo sua paixão e seu interesse; o espírito se submete ao que a vontade lhe impõe; não há ciência, não há sequer um indício de certeza. Assim, a ignorância geral produz a tirania geral; e enquanto a liberdade de pensamento está

inscrita na Constituição, a servidão do pensamento, sob o nome de *preponderância das maiorias*, encontra-se decretada igualmente na Constituição (Proudhon, 1983, p. 93/94)⁴³

Equacionando “o que está dito” com “o que resta por saber”, Proudhon investe na questão daquilo que o pensamento impede, e não do que *ainda* não permite saber. Uma questão que será recolocada ao longo de seus escritos, na qual experimentará diversas modulações dessa anarquia que aqui se afirma analítica. Uma dessas modulações, com a hipótese de Deus, com a amplitude que dá, desde a *Filosofia da miséria*, à religião, ao problematizar o pensamento pelo autoritarismo que se atualiza, *logicamente*, do pensamento religioso ao filosófico e ao científico. Longe de explicitar uma religiosidade profunda, talvez imperceptível ao próprio Proudhon, que não poucos dos seus leitores (e muitos dos seus *comentadores*) sancionam, essa amplitude que dá à religião lhe permite operar, na capilaridade analítica, fora das sombras do ateísmo, do materialismo ou do humanismo, que, como ele mesmo avisara, eram as mesmas dos ancestrais deuses que a racionalidade moderna não faria mais do que atualizar. A questão do que lhe escapa como questão da *saída* do pensamento, se percorre com contundência *O que é a propriedade?*, desde que recolocada em *Filosofia da miséria* com a hipótese de Deus descreve, em Proudhon, o cuidado de não esquecer num deus qualquer o senhor, o tirano, que se pretende extinguir.

A hipótese de Deus: o iluminismo, com Kant, consagra a conquista do verbo divino pelo homem, desde então decretado por direito, por direito decretando no mundo um novo *fiat lux*. Os tantos mundos do tempo mítico, o mundo uno do tempo científico; do espaço inexplorado do primeiro ao espaço ilimitado do segundo, a designação, o *isto é* criador, torna-se *definitivamente um* depois de Kant, quando o homem passa a pronunciar-se na palavra com que antes pronunciara seus deuses: *eu*. Eu, não só a palavra com que se deifica, mas a palavra com que se torna uno, universal, não mais deus, mas *homem*. No percurso

⁴³ Grifos de Proudhon.

analítico do proprietário ao homem, em *O que é a propriedade?* (1983) e em *Filosofia da miséria* (2007a; 2007b),

(...) Proudhon faz aparecer na economia do regime da propriedade um sistema de relações antagônicas, uma totalidade sistemática que tem sua própria necessidade através da confusão das contradições. As relações contraditórias que se constituem entre os termos, como as antinomias que se derivam de um mesmo princípio, acoplam-se segundo uma lógica que manifesta um caráter de ‘fatalidade’. Essa fatalidade se manifesta no fato de que os objetivos perseguidos conscientemente pelos produtores encontram-se negados na medida de sua realização; toda tentativa para remediar os males engendrados pelo sistema está necessariamente consagrada ao fracasso. A alienação das forças coletivas engendrou a ‘exteriorização’ de um sistema no qual os fins sociais se tornam irrealizáveis e as tentativas de reforma se voltam contra seus autores (Ansart, 1972, p. 132/133).

O problema das relações econômicas, dimensionado não segundo sua história, mas segundo sua *lógica*, dará a Proudhon a contundência de uma anarquia analítica demolidora e precisa: se restrita aos encadeamentos históricos, a análise não fará mais do que repetir esses encadeamentos no pensamento, dando uma interpretação àquilo que descreve, e então o olhar apenas descreverá a conformidade da realidade em relação às idéias. A análise da propriedade em sua intensidade lógica levará à problematização da economia pela justiça.

TRÊS

*Os deuses voltaram
Os deuses voltaram, companheiros. Agora mesmo acabam de
penetrar nesta vida; mas a palavra que revoca, sob a palavra que
desdobra, voltou a aparecer — também ela — para conjuntamente
nos fazer sofrer.*

René Char, La parole en archipel

O Estado demarca, segundo Proudhon, a passagem do poder imanente, indiferenciado da coletividade, para a organização da força que se estabelece politicamente do exterior, como ampliação da autoridade do chefe, da família e da comunidade. Ampliação que se torna possível quando a dominação pela força é transmutada em *autoridade legítima*, por sangue ou conquista, no pensamento de tipo religioso. E, do misticismo da religião ao misticismo da razão, o governo é ampliação que se potencializa, tanto no argumento que molda a história da humanidade a uma lei que estabelece seu aperfeiçoamento até um estado final de superação de todos os conflitos, quanto naquele da livre decisão do contrato originário em nome do bem comum, entendido como superação de um suposto primeiro estado selvagem. Em ambos casos, no pensamento religioso e no racional, trata-se do julgamento metafísico das diferenças, decretadas assim como desigualdade natural, anterior ou permanente, de qualquer maneira essencial e, portanto, necessária, à sociedade.

Todo grupo que se conforma como coletividade para a cooperação dos esforços individuais põe em funcionamento um poder coletivo que Proudhon chama de espontâneo, e que se torna mais complexo à medida que os grupos se associam em coletividades, estabelecendo relações de troca e de comunicação. A filosofia política, ao consagrar a hipótese do governo como única garantia diante

das desigualdades, de forças e de fortunas, transforma, transmuta o poder como fato, imanente ao grupo social, em poder como princípio transcendente, diferenciado, portanto, do grupo. Numa palavra, o poder passa a funcionar como uma abstração.

Em 1856, Proudhon escreve, como resposta à biografia que dele fizera Eugène de Mirecourt, *De la justice dans la révolution et dans l'Église*. O que fora projetado como um folheto, resulta numa obra em quatro volumes, que equaciona a justiça com o pensar da filosofia, da história, da política e da economia, investindo detalhadamente, e de novo, contra a transcendentalidade que é própria à religião. Quando a obra é publicada, anota Cuvillier (1986), em 1858, é imediatamente recolhida, e Proudhon é condenado a três anos de prisão, o que o leva ao exílio na Bélgica, onde publica uma nova edição em 1860.⁴⁴ No quarto estudo de *De la justice*, dedicado ao Estado, Proudhon problematiza a filosofia política em Platão, Aristóteles, Spinoza, Rousseau e Maquiavel. A noção que provoca a análise é a da desigualdade.

A filosofia política, desde Platão, funda-se no pressuposto da desigualdade: a desigualdade de condições e de fortunas, sobre a qual o Estado se torna indispensável ou, mais do que isso, sua existência torna-se inquestionável. Mas qual é o argumento, o jogo de pensamento que possibilita o pressuposto? “A maior das divindades antigas, diante da qual todas as outras, como as simples criaturas, abaixam a cabeça, é o Destino, *Fatum...*” (Proudhon, 1988b, p. 585). O destino é o primeiro e último motivo que a religião e a filosofia atribuem a todas as coisas. É o destino que inscreve um ponto final depois da desigualdade, abrindo espaço para a opressão que deverá controlar a revolta, a instabilidade que resulta como corolário de toda essa lógica. A humanidade adora o destino, diz Proudhon, e, na filosofia, o pensamento secunda essa adoração, esquecida por séculos de consolidação da razão.

⁴⁴ Que é a que se reproduz na edição francesa, organizada por Michel Serres, e é utilizada aqui.

Da adoração do destino decorre, na filosofia política, a idéia que, de Platão a Rousseau, estabelece a instabilidade como inerente ao Estado. Como em Aristóteles, observa Proudhon, para quem a desigualdade torna o Estado fatalmente instável, sendo a causa primordial de todas as revoluções: o problema político cristaliza-se na contenção da revolta. “Desigualdade de condições, instabilidade no Estado: eis então, em duas palavras, depois de Aristóteles, o ponto essencial da política e a chave da história. Eis o decreto do destino, e esse decreto é inalterável” (Ibid., p. 589).

Ao entender a desigualdade como uma lei, da natureza e da sociedade, a filosofia política conclui pela necessidade do Estado e o equacionamento de suas formas, buscando as composições que melhor minimizem a instabilidade que lhe seria própria, por obra do destino. Assim, a teoria da instabilidade política, segundo Proudhon, eterniza o Estado: supõe um estado de subversão permanente, entendendo a desigualdade como uma lei ao mesmo tempo natural e social, para torná-la uma lei de direito.

Dessa metafísica, dada *a priori* pelo julgamento da desigualdade, decorre uma longa tradição, na qual filósofos e legisladores se mostram unânimes. A história se desenvolve em consequência: o sistema da razão de Estado, que não é outro que o sistema do *Fatum*, motivado pelo princípio de uma desigualdade puramente hipotética, regeu todos os povos antigos; ele rege os modernos (Ibid., p. 596).

Mais ainda, a desigualdade como princípio de sociabilidade condena o Estado a naufragar de fracasso em fracasso, de maneira que a filosofia política se ocupará sistematicamente das maneiras de evitar, ou demorar, esses fracassos: como, diante dos perigos internos e externos, uma determinada forma de Estado pode perdurar? Pergunta chave da política, que deixa intocado o jogo de forças que sustenta a instabilidade dos governos. E pergunta que direciona o problema do Estado para a limitação, ou melhor, o equacionamento do poder exercido pelo Estado, não ainda para a garantia da vida e da propriedade dos súditos, mas, antes disso, para sua própria garantia diante da revolta permanente dos súditos. Assim,

vendo-se obrigado sempre a se defender, a tendência do Estado é a concentração do poder, seu próprio fortalecimento como garantia de preservação.

Ao abrir mão do pressuposto da desigualdade, Proudhon desloca o problema para o funcionamento, não mais do Estado, deste ou daquele governo, mas para o funcionamento das relações de poder que fazem funcionar o Estado; para as relações que fazem funcionar a obediência ao Estado, e a desobediência circunscrita à forma do Estado. Em suma, não é a essência do poder que está em jogo, mas seu funcionamento, que atravessa não só as relações sociais, mas também o pensamento. Como fizera desde sua primeira memória sobre a propriedade, Proudhon não cessará de iniciar sua insubmissão com um método, um olhar que não reproduza aquilo que lhe interessa interromper.

Pelo próprio movimento que atravessa seu pensar, não se encontrará em Proudhon a formulação utópica do futuro pacificado pela volta evolutiva a um estado ideal pré-histórico, mesmo ao propor a pertinente interrogante acerca do utopismo que se derivaria de suas análises.⁴⁵ E ainda porque aquilo que interessa a Proudhon, na história analítica, é como se torna possível esse funcionamento racional e político do absoluto; quais as primeiras composições, os jogos de idéias que o possibilitam; algo como o momento lógico, não cronológico, do seu aparecimento, momento do limite da experimentação possível na série proposta, e que se diferencia do momento original que se apresenta como fábula histórica derivada da interpretação.

Frente à racionalidade que afirma o governo pelo argumento da necessidade do mal e justifica a arbitrariedade sobre a naturalização da desigualdade, é necessário problematizar a idéia de justiça. Se o governo se apresenta como episódio da evolução da humanidade que interrompe a livre ação do mal e da desigualdade com a prerrogativa de sua administração, o governo então deve instituir essa administração, que denominará ordem, sobre a noção de justiça, noção transcendental que deverá corrigir o mal natural pelo maior bem

⁴⁵ O que, de fato, será proposto adiante.

possível. Trata-se do deslocamento lógico que faz funcionar o governo como *representação* de uma vontade, divina ou humana, sempre transcendental, que a noção de justiça traduz como bem geral, princípio político que dá sentido ao sacrifício de *cada um* em nome de *todos*.

Dessa maneira, a noção de justiça prolonga a transcendentalidade que naturaliza o governo, circunscrevendo o duplo obediência/desobediência ao possível depois do governo. E as revoluções não interrompem essa anterioridade primordial do governo sobre todos: a dramaticidade libertadora explicita apenas a reivindicação do melhor governo, do mais justo, deixando intacto o absoluto da autoridade. Assim, dirá Proudhon em sua primeira memória sobre a propriedade (1983), a Revolução Francesa tirou o rei do trono, mas o trono foi preservado.

O governo sobre todos, o Estado, ainda possibilita problematizar a *revolução* como o movimento curvilíneo que descreve o retorno periódico de um corpo a um certo ponto de sua órbita: Copérnico seria mais exato que os utópicos revolucionários movidos pelo bem. As revoluções giram em torno do absoluto da autoridade, e depois delas sempre começa o mesmo. Entre o bem a ser alcançado e o mal a ser minimizado, Deus, a natureza ou o homem fundam um silêncio metafísico sobre o governo, antes mítico do que histórico, mas racional, que estabelece o justo sempre depois dessa fundação. O bem e o mal elevam as sociedades ao destino da humanidade: esse descolamento do mundo, esse desterramento, Proudhon encontrará na história da filosofia, ou melhor, na história analítica da razão, pelo idealismo, desde Platão, mas antes também, desde que os pré-socráticos, com Pitágoras, inauguraram a metafísica como materialismo: a eternidade da alma como teoria.

Se o governo sobre todos não é nem uma necessidade, nem um mal necessário — um *meio*: meio-termo, frente a um mal maior, ou meio-tempo, frente a um fim maior —, mas se é resultado do confronto das forças resolvido pela pacificação metafísica, a análise deverá buscar o jogo, o giro racional que possibilita essa pacificação, e que não deixa de atualizá-la, no pensamento e nas

relações sociais, ambos igualmente *práticas*. Trata-se de encontrar, enfim, o giro da razão que retira o poder da imanência das relações de força para instaurá-lo, instituí-lo, na transcendência das relações de autoridade: a cristalização que transforma a força coletiva em poder do Estado. Nesse percurso, Proudhon irá da noção de destino, do *fatum*, à apropriação da razão mítica pela razão filosófica, com a trindade Deus/natureza/homem.

É nesse percurso que se encerra a experimentação proposta: o governo funda-se no absoluto dimensionado como destino, *fatum*, o *um* que nomeia *uma* vontade que subtende à justiça que legitima a ordem que instaura a autoridade que define o governo que representa aquela vontade que preserva e limita o governo, numa circunferência cujo centro é o bem geral. Circunferência na qual circulam a obediência e a desobediência que resultam da trindade Deus/homem/natureza: se o governo representa a vontade que se expressa na justiça, observa-se, por sua vez, na idéia de justiça, a representação de uma vontade, ora de Deus, ora da natureza, ora do homem, numa história que mostra deslocamentos e composições, e não evolução e superação, isto é, continuidade, e que descreve a articulação da autoridade com a obediência e com a desobediência pela justiça como transcendente inquestionável que repete o *eu* essencial, divino, natural e humano, que a razão, pela admiração, não cessa de fundar diante de tudo que lhe escapa.

O governo, assim, ancorado na justiça que transcende à história e às relações sociais pela onipotência, onipresença e onisciência do divino, do natural e do humano, permanece, de um lado, intocado como pacto original do homem que abdica da diferença na força pela desigualdade no poder, em nome do maior bem geral possível, e, de outro lado, limitado, reformado e atualizado pela obediência e desobediência no interior do pressuposto de sua necessidade, mesmo quando temporária, isto é, pela adequação de seu funcionamento circunstancial à idéia do melhor governo possível. Quando se defende, se obedece, se reforma, ou mesmo quando se derroca o governo, o que está em jogo é apenas a

particularidade de sua conformação, mas, além da particularidade, o governo se conserva como preponderância do princípio de autoridade sobre o de liberdade, institucionalização do poder hierárquico, do privilégio e da violência.

O governo surge com a autoridade que a razão, mítica, teológica e depois filosófica, funda no *eu* essencial, projeção ideal de si, duplo perfeito além mundo, comunhão com o destino, o absoluto espelhado na contemplação de sua própria imagem eternizada pela razão. E o homem se submete à representação de si, torna-se *um*, no destino, pela divindade ou pela humanidade. E, tentando corrigir o que entendem como um desvio da história frente ao destino, os revolucionários também recriam o mesmo *eu* essencial, pois as utopias acontecem no interior do pensamento que antepôs a cada um a vontade de todos. Todos olham para o céu ou para o futuro e dizem *eu*: se a obediência permanece e a desobediência atualiza, podemos pensar aqui, com Proudhon, que *o outro* da autoridade, cúmplice ou inimigo, é antes um *eu*, um mesmo, mascarado por séculos de pensamento e de esquecimento — pois Proudhon entende o hábito como uma segunda natureza. Com Proudhon, então, a insubmissão será contra o próprio homem, terceiro movimento de uma recriação de si além do mundo, que começa pela divindade, e que corresponde à afirmação do absoluto no pensamento, do autoritarismo na política, da desigualdade na justiça e do roubo na economia.

Mas, perdido entre o céu e o futuro, o pensamento gira sobre si mesmo, e os governos se sucedem, de reforma em reforma e de revolução em revolução, redimensionando o autoritarismo como denominador comum a todos eles, o que faz do Estado, e das relações de Estado, a única resposta que a filosofia apresenta, na história e no futuro. Em certa medida, o anarquismo, desde Proudhon, apresentará afirmações de relações livres fora do Estado, e não cessará de fazê-lo, e é possível encontrar nessa invenção de relações sem Estado a potência e a atualidade do anarquismo, sua radicalidade política que é, assim, uma demolição da política.

Nesse sentido, não interessa aqui buscar em Proudhon o aparecimento do anarquismo como crítica política radical às relações de dominação do capitalismo industrial, o que levaria a derivar o anarquismo de uma possibilidade política apresentada no século XIX, na qual se inscreveria também o marxismo, e levaria a deduzir, assim como a crítica marxista o fez, sua morte, com a transformação das relações de dominação do capitalismo da mecânica pelo capitalismo eletrônico. Proudhon interessa como uma crítica libertária ao pensamento, crítica que demarca o surgimento do anarquismo como multiplicidade de afirmações de relações livres do Estado, e, assim, como invenção ética, muito mais do que como resposta política.

É essa insubmissão contra o pensamento que levará Proudhon, em sua primeira memória sobre a propriedade, a equivaler a propriedade ao roubo, desmontando assim o argumento da necessidade do governo como garantia de convivência pacífica, pelo nivelamento político, diante de uma desigualdade que seria natural, e portanto justa. Mas a propriedade, sendo resultado da apropriação arbitrária, portanto injusta, é o fundamento do autoritarismo. Enfim, se a propriedade é o roubo que a noção de justiça que atravessa o governo sobre todos consagra como direito, trata-se para Proudhon (1983), então, de pensar a justiça. Entretanto, sobre a justiça, como sobre o governo, o pensamento não tem feito mais, diz Proudhon, do que afirmar-se a si mesmo, e assim, sobre essas questões,

(...) há sempre quase tantas questões como autores; não há dois que concordem sobre a melhor forma de governo, sobre o princípio de autoridade, sobre a natureza do direito; todos navegam ao azar em um mar sem fundo nem margem, abandonados à inspiração do seu sentido particular que modestamente tomam pela reta razão (Proudhon, 1983, p. 39).

Ao se perguntar o que é a justiça, são os teólogos os primeiros em responder que a justiça deriva de Deus. E aqui Proudhon prolonga sua crítica mordaz ao pensamento: semelhantes aos selvagens que exclamam um *Oh* de admiração, de amor e de entusiasmo diante do sol que em nada ajuda a conhecer o sol, os filósofos, ao enaltecerem a justiça, em nada contribuíram para conhecê-

la. Assim, em relação à justiça, a formulação mais consistente à que o pensamento conseguiu chegar, conclui Proudhon na apresentação do problema, é a regra moral que diz que se deve fazer ao outro o que se deseja para si, e não fazer o que não se deseja. Mas essa regra, entretanto, em nada contribui para o conhecimento da justiça, pois equivale o dever ao direito sem estabelecer qual é o direito.

De maneira que se trata de analisar historicamente a noção de justiça, já que ela, diz Proudhon, demarca o mundo político, sendo o princípio sobre o qual se regem todas as transações. Mais ainda, a problematização da justiça prefacia o pensamento sobre o governo, pois, sendo o direito o campo no qual acontecem todas as relações sociais, e sendo as leis, não a fonte, mas a expressão da justiça, como aplicação daquilo que é justo em qualquer circunstância,

(...) se a idéia que temos do justo e do direito está mal determinada, se é incompleta ou inclusive falsa, é evidente que todas nossas aplicações legislativas serão desastrosas, nossas instituições viciosas, nossa política, equivocada, e, portanto, haverá por isso desordem e mal-estar social (Ibid., 40).

Assim, Proudhon apresentará, em *O que é a propriedade?*, uma primeira história analítica da justiça, que se inicia com a decadência do Império Romano. Roma, sepultada por séculos de uma história que narrava a força heróica de sua índole, nada pôde quando a idolatria, na religião, a escravidão, no Estado, e a devassidão, na vida privada, as bases de suas instituições, explicitaram a necessidade de abolir os direitos de uma justiça, diz Proudhon, dez vezes secular. E foi essa Roma envelhecida que presenciou o aparecimento do homem que se chamava *Palavra de Deus*, que afirmava, no ápice da decadência do mundo do Império, a morte dessa sociedade, declarando falazes os mestres, ignorantes os juristas, hipócritas e mentirosos os filósofos, iguais os senhores e os escravos, a usura um roubo e os proprietários mercedores do castigo eterno. Enfim, declarando esse homem como injusta a sociedade romana, a lei dessa sociedade declara e executa sua morte.

E a essa morte emblemática se seguem quase três séculos, durante os quais a justiça romana oporá verdugos a mártires, e depois dos quais, afirma Proudhon, o mundo se converteu. Assim, a morte do Império Romano decretada pelo cristianismo é uma revolução, que instaura não só a negação de seus princípios — o fim da idolatria, a abolição da escravidão, a austeridade nos costumes e o desprezo pela riqueza —, mas também o redimensionamento, até então impossível, da idéia de justiça. É com o cristianismo, segundo Proudhon, que a justiça, que até então tinha sido só dos senhores, passa a ser também dos servos.

Mas a revolução operada pelo cristianismo acabou rapidamente por instituir uma nova idolatria, que sobrepôs aos novos costumes anunciados pelo homem que se chamava *Palavra de Deus* uma discussão sem fim a respeito desse homem, e assim, “(...) da oposição das opiniões mais extravagantes sobre questões insolúveis, sobre textos incompreensíveis, nasceu a *teologia*, que pode ser definida como *a ciência do infinitamente absurdo*” (Ibid., 42). E logo foram reaparecendo os monstros que os apóstolos acreditavam ter destruído, reanimados, diz Proudhon, pelo fanatismo imbecil e a deliberada conivência entre clérigos e teólogos.

A história analítica da noção de justiça vai da revolução cristã à Revolução Francesa. Agora demarcando a decadência, o envelhecimento da sociedade feudal, este acontecimento questionará a noção de justiça diante do governo, que funcionava pela articulação entre o absolutismo real, a tirania da nobreza e dos parlamentos e a intolerância sacerdotal, e diante da lei, que diferenciando o direito do rei, do nobre, do clérigo e do servo, instituía uma série de privilégios, sobre os quais, observa Proudhon, funcionavam a violência, a imoralidade e a miséria. Assim, a revolução se torna possível quando o povo se pergunta acerca do poder real e, pelo questionamento, o torna responsável, o que, por sua vez, inicia o julgamento que o decretará culpável, o que, finalmente, tornará sua morte justa.

Mas a Revolução Francesa não é, segundo Proudhon, uma revolução. É um acontecimento político movido pelo espírito de contradição, e não pela observação e pela reflexão, uma resposta reativa ao antigo autoritarismo feudal. Em suma, um progresso, mas não uma revolução. Um progresso, pois quando o governo deixa de ser exercido por um para ser exercido por vários, ao se multiplicarem os soberanos, a possibilidade de prevaleça a razão sobre a vontade também se multiplica; e não uma revolução, pois, sendo um ou vários os soberanos, trata-se sempre da soberania da vontade. Em suma, Proudhon delimita sua crítica à Revolução Francesa entre duas perguntas: “(...) o que era a monarquia? A soberania de um homem. E o que é a democracia? A soberania do povo, ou melhor, da maioria nacional” (Ibid., p. 44). O governo, mesmo após a revolução, é sempre a soberania da vontade.

E o que é, então, a soberania? A primeira resposta que se escutará, diz Proudhon, será que a soberania é o poder de criar as leis. E essa resposta, que repousa placidamente na opinião geral e na filosofia política, ele entende como mais um absurdo renovado do despotismo. Na monarquia, o rei inventava as leis amparado na fórmula *porque essa é minha vontade*. Trocando apenas o pronome possessivo, o povo repete a fórmula, ainda que através dos seus representantes. E tanto o rei como os representantes do povo pronunciam aquilo que é justo — pronunciam e criam, pois a palavra transcendental é sempre criadora. Novamente, fora a diferença no número de vontades, os dois sistemas são idênticos: a lei resulta da vontade, quando deveria resultar dos fatos. Sendo a lei resultado da vontade, o direito deve à retórica o discurso que expressa a justiça. Assim, os representantes do povo declararam que a nova justiça seria a igualdade:

*Todos os homens são iguais por natureza e diante da lei; declaração ambígua e redundante. Os homens são iguais por natureza: quer significar-se que têm todos uma mesma estatura, iguais feições, idêntico gênio e análogas virtudes? Não; referia-se de fato à igualdade política e civil. Nesse caso bastava, então, dizer: Todos os homens são iguais diante da lei*⁴⁶ (Ibid., 45).

⁴⁶ Grifos de Proudhon.

Mas não se trata tão só de um problema de retórica: o que é a igualdade diante da lei? Em nenhuma Constituição, na medida em que todas supõem desigualdade de fortunas e de posições, é possível encontrar a igualdade diante da lei. Depois da Revolução Francesa, a lei passa a ser expressão da vontade popular: não da igualdade diante da lei. Proudhon examinará algumas das máximas produzidas pela retórica da justiça popular, a começar por aquela que diz que qualquer cidadão tem o direito de concorrer a cargos públicos, sendo apenas as virtudes e os talentos os critérios de escolha.

A essa nobre afirmação dos *Direitos Universais do Homem* Proudhon opõe dois problemas. O primeiro é que os cargos públicos, além de vantagens, oferecem remuneração: são um emprego. E se para conseguir qualquer emprego é necessária alguma qualificação, e não tê-la resulta na impossibilidade de concorrer a ele, ou seja, as diferenças são determinantes e excludentes, para os cargos públicos, por princípio, não existe a exclusão, ou seja, a igualdade atesta o favoritismo pela indefinição do que seja talentos e virtudes. Assim como o rei, o povo também distribui seus cargos públicos pelo favoritismo, ainda que aquele o faça segundo seu pronunciamento e o povo sob a máxima da igualdade. Mas depois disso o povo se diferencia do rei, e este é o segundo problema: sendo direta e declaradamente nomeados pelo rei, e estando diretamente submetidos ao seu poder, os funcionários das monarquias tinham maiores dificuldades, administrativas, mas também éticas, em ir contra essa vontade; o que não acontece com os representantes do povo, diluídos numa imensidade de vontade que pouco pode para se defender. De maneira que, nisso, o povo, pela representação, criou um vazio quando dizia criar sua justiça.

Em suma, tudo o que a justiça pela boca do povo, ou melhor, dos seus representantes, entende por igualdade não é mais do que o conjunto das desigualdades civis, legais: o povo reinscreve na política a hierarquia e a propriedade. Foi, diz Proudhon, porque o povo apenas soube imitar o antigo

regime, que fez do seu regime uma atualização, um revigoramento, do privilégio e da servidão. Nisso, podemos prolongar a servidão voluntária de La Boétie (1986) em Proudhon, da monarquia para a democracia.

A análise da igualdade na justiça democrática termina com a propriedade. Ao afirmá-la em suas leis, o povo não inventou a propriedade, mas fez dela um direito seu. No direito, o justo pautado pela igualdade declara que todos podem desfrutar livremente de seus bens e de seus rendimentos, produto de seu trabalho e de sua indústria. O povo se declara, nas leis, proprietário. A propriedade foi modificada, houve progresso, afirma Proudhon, em sua atribuição, mas não houve revolução: a propriedade continua.

Proudhon conclui: na modernidade, o gênero tutelar de soberanos, nobres e proprietários, a lei geral, primitiva e categórica de toda sociedade, a justiça, agora do povo, de *todos*, promulga: 1º. *o despotismo*, a soberania da vontade do homem; 2º. *a desigualdade civil*, nas fortunas e a hierarquia; e 3º. *a propriedade*. Diante disso, pergunta-se: o despotismo, a desigualdade e a propriedade são uma derivação ou uma distorção da justiça? É a justiça ou sua falta, o que produz essa nefasta composição? E ainda: se a justiça, no governo, se apresenta como a disposição legal — melhor, legítima, verdadeira... *necessária* — das pessoas — as relações — e das coisas, a pergunta sobre a justiça que deriva da vontade produzirá uma resposta sobre o governo que representa essa vontade. E depois disso, é necessário perguntar se o despotismo é justo, assim como a desigualdade civil, e assim como a propriedade.

O despotismo, isto é, a autoridade do homem sobre o homem, não resiste à pergunta: todos dirão que não é justo. A autoridade deve derivar da lei, expressão da justiça e da verdade, e o homem deve apenas descobrir o que é justo e verdadeiro e fazer da lei a garantia de sua aplicação para todos. Este é, diz Proudhon, sem considerar os problemas de sua efetivação, o princípio do governo na modernidade ocidental. Mas não o é em outros tempos e lugares, de maneira que a noção da justiça aplicada ao governo é variável na história, não é,

evidentemente, natural. Mas se varia no que se refere à autoridade do soberano, redimensionada da monarquia para a democracia, o mesmo não acontece no que se refere à propriedade, instituição que se conserva com o passar das revoluções. Sobre a desigualdade política e civil, alguns dirão que é justa e alguns dirão que não o é. Mas a controvérsia, de novo, leva à propriedade: ao abolir a desigualdade pelo sangue, o povo, agora contemplado pela justiça na autoridade, preservou a desigualdade na propriedade, entendendo como justa e necessária a autoridade que se deriva dela, já que é dela, e não mais do destino, nessa lógica, que resulta a sociedade. A propriedade impede a igualdade, e não existe meio-termo,

E finalmente no que se refere à propriedade, a resposta volta a ser unânime: todos dirão que é justa. Mas *O que é a propriedade?* é a demonstração do contrário. Ao questionar a justiça na propriedade, deve-se procurar a igualdade, condição do justo na modernidade. Mas a igualdade nega a propriedade. Assim, Proudhon demonstrará que a propriedade, na prática possível pela ocupação ou pelo trabalho, no direito, entretanto, a ocupação a impede a propriedade e o trabalho a nega: na prática, pela ocupação e pelo trabalho, a propriedade produz a desigualdade.

Ao problematizar a justiça, que modernamente se pauta pela igualdade, com a propriedade, Proudhon se diferencia tanto das teorias que fazem derivar a autoridade do governo da desigualdade econômica, quanto daquelas que fazem da igualdade econômica a prerrogativa do governo. Sendo de cada um ou de todos, a propriedade funda a sociedade sobre a desigualdade, e autoridade política, diante da igualdade que a torna justa, não pode mais do que ser despótica. A análise do regime de propriedade, em Proudhon, será a experimentação de um desmoronamento lógico do Estado.

QUATRO

Como dizer minha liberdade, minha surpresa, depois de mil rodeios: não há fundo, não há teto.

René Char, *La parole em archipel*

Não se trata aqui de encontrar um fio condutor, um elemento unificador capaz de dar um sentido último e definitivo à obra, mas de experimentar *uma* leitura interessada na composição entre o pensar o pensamento e o pensar a sociedade; interessada num movimento que é possível descrever como unidade composta, variável, como diversas experimentações filosóficas e éticas ao uníssono. As interrogações sobre a propriedade, sobre Deus, sobre a justiça, sobre a revolução, sobre o lucro, sobre a usura, sobre o governo, ou sobre a desigualdade não são o resultado, o efeito, daquelas sobre a filosofia, a teologia, a economia, a política, a ciência ou, numa palavra, o pensamento: tudo isso se articula, funciona em composição, é visceral.

O cuidado e o detalhe não se inscrevem no embate teórico, quanto mais no ideológico: é na vida, na força que o pensamento pode ter para movimentar o que se diz cristalizado, para agitar o que parece morto. Trata-se de provocar: a provocação em lugar do convencimento. E a vida não é uma abstração: entre suas linhas, Proudhon deixa também sua vida vaziar.

Todos os homens são iguais e livres: a sociedade, por natureza e destino, é autônoma, como se disséssemos ingovernável. Estando determinada a esfera de ação de cada cidadão pela divisão natural do trabalho e pela escolha que se faz de uma profissão, as funções sociais combinadas de maneira a produzir um efeito harmônico, a ordem resulta da livre ação de todos: não há governo. Aquele que puser sua mão sobre mim para me governar é um usurpador e um tirano: eu o declaro meu inimigo (Proudhon, 1947, p. 33).

Se em *De la justice* Proudhon se dedicará à análise do pressuposto da desigualdade com a tranquilidade de mais de duas mil páginas e as reviravoltas de dezesseis anos transcorridos desde *O que é a propriedade?*, é nessa sua primeira memória que ele experimentará pela primeira vez uma problematização da justiça, como o estudo das implicações políticas da propriedade no funcionamento da autoridade no governo.

Proudhon dimensiona a propriedade como o princípio do governo e suas instituições: se a propriedade surge com o governo e dele é indissociável, é necessário se perguntar como funciona este princípio, como se torna válido, sobre quais idéias se apóia, quais argumentos e quais jogos de forças lhe dão efetividade. Em suma, se a existência da propriedade é correlata à existência do governo, interessa à análise política encontrar as idéias gerais, os princípios que não tanto a sustentam, mas a naturalizam na sociedade.

Se Proudhon encontra na propriedade o princípio do governo, disso não se conclui, novamente, a predeterminação do político no econômico: o que está em questão é a justiça que estabelece a propriedade como diferenciação social, que a institucionalização política prolonga naturalmente, no interior do Estado, como garantia do privilégio na administração da desigualdade. Se o autoritarismo na propriedade se acopla à autoridade política sobre a desigualdade, percebe-se, em Proudhon, uma correlação entre o econômico e o político, mas não uma predeterminação, como observa Ansart (1972), pois o que Proudhon explicita é a intensidade política das relações econômicas.

Mais ainda, é possível acompanhar Proudhon em *O que é a propriedade?* (1983): a propriedade é um roubo, uma arbitrariedade, e é, portanto, injusta; mas o pensamento, declarando natural, isto é, *justa* a desigualdade que decorre da arbitrariedade da apropriação, entende a propriedade como um direito, que o governo, e só ele, deve defender; e de tudo isso resulta que primeiro na propriedade e depois no governo acontece uma mesma relação política, o autoritarismo, a imposição legal do privilégio, ou melhor, da vontade de alguns

sobre muitos. Dessa maneira, Proudhon, para desmontar o governo pela propriedade, problematiza a justiça.

À consagrada afirmação de que a propriedade é um direito, civil ou natural, Proudhon opõe um absurdo: ela é o roubo. Ladrão e proprietário, opostos quase atávicos, funcionam aqui como opostos arbitrariamente determinados. Por onde for examinada logicamente, seja, de um lado, pela ocupação, pelo trabalho, pela herança, ou, de outro, pela justiça, pela igualdade ou pela equidade, a propriedade é negada. O questionamento sobre a instituição da propriedade, ao negar na análise, e ao levar ao absurdo, na conclusão, a idéia mesma de sociedade, ou melhor, de sociedade tal como ela funciona segundo sua ação, é um atentado lógico geral, o fim da velha sociedade, nas palavras de Proudhon, o fim do sistema capitalista.

Cabe, então, antes de mais nada, uma pergunta também lógica: não sendo a propriedade um direito mas uma arbitrariedade, instituindo, dessa maneira, pela força e pelo privilégio, a desigualdade, e, com isso, estabelecendo a necessidade do governo sobre todos, para a defesa de alguns contra muitos, sendo, em suma, o fundamento do autoritarismo, como, então, ela funciona e se conserva, ou ainda, o que faz com que todos aqueles muitos que na sociedade se vêm submetidos aos seus efeitos funestos não se revoltem contra esse princípio?

Em *O que é a propriedade?* Proudhon também apresentará uma análise da revolução. E essa análise, num primeiro momento, leva-nos de volta àquele sutil deslocamento político do método: leva-nos de volta ao problema do hábito, ou melhor, da reverência ao antigo. Assim, as revoluções, diz Proudhon, “(...) apenas são eficazes em derrocar os princípios mais modernos, mas confirmam os mais antigos” (Proudhon, 1983, p. 36). Se não é, então, pela revolução que se evidenciam e se derrocam os princípios mais antigos, isto é, os princípios que conservam a ordem que deveria ser interrompida, será pela análise que esses princípios serão problematizados. Enfim, qual é, portanto, o princípio que, silenciado pela reverência ao antigo, garante a conservação da ordem justamente

onde ela faz funcionar, a pesar das mudanças, o autoritarismo que atravessa as diversas denominações dos governos, e que se articula com a desigualdade, o pauperismo e a instabilidade?

A primeira hipótese levantada será a religião. Uma questão que voltará em diversas ocasiões e maneiras às análises de Proudhon. E se nesta primeira memória não é objeto de considerações minuciosas, já se ensaia um ponto de vista analítico que não fará mais do que intensificar-se em outros trabalhos. O fato da crença em Deus articula-se, de maneira consistente, com a razão: “Deus é para a humanidade um fato tão primitivo, uma idéia tão fatal, um princípio tão necessário como para o nosso entendimento são as idéias categóricas de causa, substância, de tempo e de espaço” (Ibid., 37). Assim, não se trata de perguntar por que a humanidade acredita em Deus, ou se esse fato é ou não válido: trata-se de saber no que acredita a humanidade quando acredita em Deus.

Proudhon descreve uma sequência lógica: o antropomorfismo e a idolatria são manifestações de uma inteligência primitiva da humanidade e, com o desenvolvimento dessa inteligência, a tendência é que o pensamento se distancie cada vez mais dessas manifestações. Não é aqui que se encontra o problema da religião, ou melhor, não é nesse percurso do conhecimento que vai da idolatria à ciência que a religião passaria a ser um problema social, mas sim quando o homem, depois de ter inventado Deus à sua imagem e semelhança, fez de Deus sua propriedade e propriedade do Estado. Desde então, diz Proudhon, o problema será a corrupção dos costumes pela religião, os ódios religiosos e as guerras santas. Mesmo sem resolver o problema, ainda que delimitando-o, outro progresso do pensamento instaurará a liberdade de cultos e a separação entre o espiritual e o temporal. Depois disso, é evidente que, se as leis e as instituições não dependerem da religião, sua influência sobre a sociedade é puramente negativa, não se encontrando nela, conclui sobre esta hipótese, o princípio procurado.

Pergunta-se então: o que há de mais antigo que o sentimento religioso? “O próprio homem, isto é, a vontade e a consciência, o livre arbítrio e a lei, colocados em perpétuo antagonismo. O homem vive em guerra consigo mesmo” (Ibid., p. 38). Quais as explicações disso? A primeira, novamente, religiosa: o pecado original, que condena a humanidade ao erro, à ignorância e à miséria, supondo o mal como essencial e necessário. Mas essa explicação não é própria, diz Proudhon, somente aos teólogos: dela compartilham os filósofos materialistas, graças ao pressuposto de uma eterna tendência da humanidade ao aperfeiçoamento. Assim, segundo o materialismo, todos os problemas sociais, do pauperismo ao crime, respondem a uma condição essencial da sociedade, a uma natureza social, contra a qual não cabe a revolta.

Ao afirmar que o aperfeiçoamento da sociedade como uma lei natural é o pressuposto que faz equivaler a filosofia materialista à teologia, Proudhon acena para aquela já mencionada problematização que abrirá a *Filosofia da miséria* (2007a), e que descreve seu interesse em desmontar algumas opiniões tornadas verdade, por força da necessidade da razão de se opor ao pensamento religioso, e arraigadas, por força de hábito: a hipótese de Deus.

A idéia de Deus, diz Proudhon, é um ato de fé do pensamento coletivo, e não uma concepção individual. E o funcionamento da sociedade não atesta nem a soma, nem a síntese e nem a composição dos indivíduos, mas é de outra índole, que Proudhon caracteriza pela espontaneidade. E é nessa espontaneidade social, muito mais visível nos seus efeitos do que em seu princípio, que Proudhon buscará o surgimento e desenvolvimento da idéia de Deus. Mas já que a moderna filosofia da história, seguindo a tradição instaurada, no século XVII, pelo bispo francês Jacques Bénigne Bossuet, e depois por Hegel, repete a sentença de uma força providencial que preside a história da humanidade, trata-se não só de pensar de que maneira surge a idéia de Deus, mas também como permanece e se renova na racionalidade filosófica.

Na história da idéia de Deus, o pensamento que percebe o funcionamento espontâneo da sociedade produz a idéia de destino, de *fatum*. Longe de se esgotar numa antiguidade distante anterior ao aparecimento da racionalidade que nega sistematicamente a validade da verdade revelada, essa noção de destino atravessa a história do pensamento, da interpretação mítica à racional. Se é, como já foi dito, com a noção de *fatum* que Proudhon questionará, em *De la justice*, o princípio da desigualdade natural que justifica, dos filósofos gregos aos modernos, a necessidade do Estado, na *Filosofia da miséria* ela possibilitará a análise histórica da idéia de Deus.

O entusiasmo diante da idéia de destino, diz Proudhon, leva o homem a adorar a providência, “(...) que denomina Deus, isto é, vida, ser, espírito, ou mais simplesmente ainda, eu: pois todos estes vocábulos nas línguas antigas são sinônimos e homófonos” (Proudhon, 2007a, p. 15). Assim, ao nomear Deus, o *ser* essencial, portanto eterno, metafísico, os homens inventaram um *eu*, que resolve pela transcendência as limitações do pensamento, e que depois resolverá pela razão as limitações da transcendência. Daí que os hebreus, que inventaram, segundo Proudhon, o mais pessoal e o mais voluntarioso de todos os deuses, o tenham chamado *Ie-hovah*, eu sou *eu*, o ser.

Deus aparece ao homem, portanto, como um eu, como uma essência pura e permanente que se põe diante dele assim como um monarca diante de seu servidor e que se exprime ora pela boca dos poetas, dos legisladores e dos adivinhos, *musa*, *nómos*, *numen*; ora pela aclamação popular *Vox populi vox Dei* (Ibid., p. 16).

O *eu* essencial que o pensamento chama de Deus fala aos homens pela *musa* dos poetas antigos, que corresponde ao *nómos*, usos, costumes e máximas, dos legisladores, e ao *numem*, a divindade, dos adivinhos, e fala também pela voz do povo, isto é, os poetas, primeiros pensadores da sociedade, os legisladores e os adivinhos, de um lado, o povo de outro: desde então o pensamento não cessa de equacionar esse problema político instaurado sobre o *eu* essencial da humanidade. Encontra-se aqui, observa Proudhon, uma primeira manifestação da razão universal. Mas o que é a razão universal?

(...) a razão universal não é dada na razão individual, em outros termos, o conhecimento das leis sociais ou a teoria das idéias coletivas, embora deduzida dos conceitos fundamentais da razão pura, é no entanto totalmente empírica e nunca pôde ser descoberta *a priori* por meio da dedução, da indução ou da síntese. Disso se segue que a razão universal, à qual reportamos essas leis como se fossem obra própria dela, a razão universal, que existe, raciocina e trabalha numa esfera aparte e como uma realidade distinta da razão pura, da mesma forma que o sistema do mundo, embora criado segundo as leis da matemática, é uma realidade distinta da matemática e cuja existência não poderia ter sido deduzida unicamente pela matemática, segue-se, digo, que a razão universal é precisamente, em linguagem moderna, aquilo que os antigos chamaram Deus (Ibid., p. 17).

O misticismo que afirma a idéia de Deus repete-se num novo misticismo que generaliza essa idéia: a analogia. Assim, o *eu* social projeta-se na natureza, torna-se infinito no universo: a indução deificante vai da sociedade a tudo o que existe, transforma-se em gênese, superando todo espaço e todo tempo. Deus passa a ser o criador soberano, do universo e do homem. Mas se o homem deve sua existência a Deus, se precisa de um autor, a divindade precisa do homem, do revelador. E a teogonia, a constatação da superação da onipotência divina pela dependência do homem, libertou a imaginação, diz Proudhon, do espetáculo da natureza, para lhe brindar alguns séculos de contemplação das maravilhas olímpicas.

E depois do seu primeiro exame, que contrapôs a revelação à onipotência, a razão não deixaria de repetir esse gesto, e toda vez que o repete não faz mais do que mostrar que a divindade é sempre um não-sei-quê que nega a existência. Mistério de Deus e da razão, diz Proudhon: em vez de negar Deus, a razão procurará torná-lo racional.

Para tornar o objeto de sua idolatria cada vez mais *racional*, o crente o despoja sucessivamente de tudo aquilo que poderia torná-lo *real*; e depois de prodígios de lógica e de gênio, os atributos do ser por excelência parecem ser os mesmos daqueles do nada. Esta evolução é inevitável e fatal: o ateísmo se oculta no fundo de toda teodicéia (Ibid., p. 18).

A segunda alucinação da humanidade, depois da invenção da idéia de Deus, foi a tentativa de aperfeiçoar essa idéia, ou seja, sua demolição: o segundo

movimento na história da idéia de Deus é o ateísmo. Se por força de demonstração Deus deveria sucumbir, a dissolução da filosofia na religião — processo que a história da idéia de Deus descreve — resulta na delimitação do poder de Deus. O ateísmo, inaugurando a racionalidade filosófica, redimensiona a onipotência como força motriz de tudo o que existe, começo da seqüência, racional, das causas e dos efeitos. Por uma comparação que Proudhon chama de trivial, podemos desde então entender Deus como o soberano que reina mas não governa. E logo o respeito cada vez mais deicida do pensamento exigirá a partilha de Deus:

Se eu sou um espírito, um eu sensível e que emite idéias, continua o teísta, também tenho parte na existência absoluta: sou livre, criador, imortal, igual a Deus. *Cogito ergo sum*; penso, portanto sou imortal: eis o corolário, a tradução do *Ego sum qui sum*⁴⁷: a filosofia está de acordo com a Bíblia. A existência de Deus e a imortalidade da alma são dados pela consciência num mesmo julgamento: lá, o homem fala em nome do universo, para o seio do qual transporta seu eu; aqui, fala em seu próprio nome, sem perceber que, entre essa ida e essa vinda, nada mais faz que se repetir (Ibid., 20).

⁴⁷ Eu sou quem sou.

CINCO

Também o espírito, como todo o resto, tremeu.

René Char, *La parole em archipel*

Proudhon chega a Paris em novembro de 1838. Em agosto desse ano ganhara uma vaga no programa Suard da Academia de Besançon, o que lhe garantia três anos de renda. Aberto, em 1839, o concurso da Academia sobre o tema *Da utilidade da celebração do domingo*, Proudhon se inscreve. Já nessa sua primeira memória, além de provocar incômodos, Proudhon apresenta, como lembra Cuvillier (1986), algumas das idéias que atravessarão seus escritos: “(...) designava a propriedade como ‘o último dos falsos deuses’ e declarava que ‘a igualdade de condições’ era conforme à razão porque ‘o direito de viver e de se desenvolver é igual para todos’” (Cuvillier, 1986, p. 25/26).

Em junho de 1840 é publicado *O que é a propriedade? Investigações sobre o princípio do direito e da autoridade*, sua primeira, e mais célebre memória sobre a propriedade. Célebre pela conclusão apresentada no início — a propriedade é o roubo —, encontra-se no livro uma análise da política e da justiça pela problematização da economia. Na carta dirigida à Academia que prefaciava a primeira edição da memória, Proudhon afirma que a finalidade da obra é a aplicação do método aos problemas filosóficos, colocando-se fora, na análise, do jogo da discussão ideológica, que descreve, nesse mesmo prefácio, como tedioso e inútil.

Depois de apresentar, já no primeiro capítulo, o famoso corolário, Proudhon se detém numa reflexão sobre o método. Esse cuidado e esse interesse pelo método de análise acompanhará Proudhon ao longo de sua produção.

Começa aqui um pensar interessado em libertar o olhar dos pressupostos metafísicos, das leis e das categorias, entendidos como formas estáticas e, mais importante, arbitrárias de interpretação e teorização, que mantêm a filosofia circunscrita na afirmação e preservação da autoridade. O absoluto, no pensamento, e o autoritarismo, na política, serão correlatos nas análises de Proudhon.

É inquestionável entre os modernos psicólogos, diz Proudhon, a afirmação de que o espírito, se não é dotado de idéias inatas, o é, ao menos, de formas inatas. Assim, da concepção primeira do tempo e do espaço, deriva-se a noção de causalidade, que delimita o pensamento entre certos princípios, fora dos quais a razão nada pode. Esses princípios, axiomas do entendimento, as idéias de substância, de modo, de número, de relação, etc.,

(...) esses tipos fundamentais aos quais se adaptam todos os nossos juízos e todas as nossas idéias, e que nossas sensações não fazem mais do que pôr em evidência, são conhecidos na ciência com o nome de *categorias*. Sua existência primordial no espírito está na atualidade demonstrada; só falta estabelecer o sistema e fazer uma exata relação delas. Aristóteles enumerava dez; Kant elevou seu número a quinze; Cousin as reduziu a três, a duas, a uma; e a incontestável glória desse sábio será, se não ter descoberto a verdadeira teoria das categorias, ter compreendido ao menos melhor do que nenhum outro a grande importância dessa questão, a mais transcendental e talvez a única de toda a metafísica (Proudhon, 1983, pp. 32/33).

Diante disso, Proudhon afirma não acreditar nas idéias inatas e considerar a metafísica de Kant ainda mais distante da realidade do que a de Aristóteles.⁴⁸ Mas não se trata nesta memória, prossegue, de realizar uma crítica da razão. E se bem se deterá nessa crítica repetidas vezes em outros escritos, aqui aceitará a hipótese de que “(...) nossas idéias mais gerais e mais necessárias, como as do tempo, espaço, substância e causa, existem primordialmente no espírito, ou que, pelo menos, derivam imediatamente de sua constituição” (Ibid., p. 33).

E abandonada a problematização no território das teorizações filosóficas, Proudhon investe num sutil deslizamento que potencializa o problema do método

⁴⁸ Cabe lembrar, aqui, da observação de Pi y Margall (2006) sobre o kantismo de Proudhon em *O que é a propriedade?*, do qual se fala na introdução desta primeira parte da tese.

como problema político: com demasiada frequência, diz Proudhon, desconsidera-se o hábito como uma segunda natureza, que predetermina, tanto quanto as categorias filosóficas, um olhar sobre a realidade pautado também pela forma categórica, que resulta em juízos desprovidos de qualquer objetividade.

De sorte que julgamos não só segundo as leis eternas e absolutas de nossa razão, mas também conforme as regras secundárias, geralmente equivocadas, que a observação das coisas nos sugere. Essa é a fonte mais fecunda dos falsos preconceitos e a causa permanente, e quase sempre invencível, de uma multidão de erros (Id.).

Dessa maneira, Proudhon observa um movimento no entendimento que vai da indução — quando a interpretação fundamenta-se nas aparências — à necessidade de estabelecer as causas — quando a interpretação leva aos princípios cada vez mais gerais —, e que, tanto nas ciências físicas quanto no pensar sobre a sociedade, submete-nos às decepções da aparência e à influência da espontaneidade e do costume. Mas se, por exemplo, a força de gravidade não deixa de ser exercida pela interpretação que se faça de sua ação, os juízos da razão sobre a sociedade preservam relações nefastas ao seu desenvolvimento. Desenvolvimento que em *O que é a propriedade?* Proudhon equacionará com as idéias de justiça, equidade e liberdade.

Em suma, o olhar fundado sobre o juízo da razão que gira sobre si mesma, por princípio e por hábito, dirige-se contra o outro, vizinho, teoria ou nação, no ancestral debate entre verdades, deixando intacta a própria razão, como um além mundo superior a qualquer dúvida. Deslocamento para a política: “Tanto repugna à humanidade alterar os costumes dos antepassados, mudar as leis estabelecidas pelos fundadores das cidades e confirmadas pelo transcurso dos séculos!” (Ibid., p. 36).

Proudhon não cessará de procurar pontos-mortos no pensamento: certas afirmações que, por força das predisposições da razão ou do hábito, são anteriores às teorias e suas críticas. Lá onde o pensamento e o tempo assentaram uma verdade que se sobrepõe justamente ao pensamento e ao tempo dimensionados

como atualidade, lá onde um fato se transmuta em lei social, onde se naturaliza o acidente, é lá que Proudhon instaurará uma análise, um desmoronamento. O problema da insubmissão, da desobediência, em Proudhon, será, antes de mais nada, um problema de pensamento, de método, de análise, do seu olhar sobre o mundo, que, como gesto político, ele não diferenciará nem de suas idéias nem de sua existência.

Na série que problematiza o governo, Proudhon experimenta a preservação da autoridade sobre a desigualdade pela religião, em primeiro lugar, e, ao descartá-la, experimenta depois o funcionamento dessa continuidade no próprio homem, ou melhor, no pensamento, teológico e materialista, como racionalidade que faz resultar do confronto das vontades a arbitrariedade de *uma* vontade. E arbitrariedade que se apresenta justa ao se transmutar, no interior da noção de absoluto, como vontade de *todos*.

A análise do pensamento filosófico será desenhada, nos diversos escritos de Proudhon, como um investimento contra a noção de absoluto. O absoluto na filosofia funciona mais como forma do princípio de autoridade do que como conceito: forma que o pensamento aplica à argumentação a favor das relações pautadas pela preponderância da ação do princípio de autoridade. Forma, enfim, que dá validade racional à cristalização, à negação do movimento, à conservação estática daquilo que se afirma. E essa negação, segundo Proudhon, será sempre uma negação da vida, do movimento que é próprio à vida, e será apenas possível no pensamento.

Em *Filosofia do progresso* (1869), Proudhon se deterá na oposição entre absoluto e progresso — ou cristalização e movimento, unidade e composição... —, na análise do pensamento, para fazê-la funcionar como oposição entre absolutismo e liberdade na análise das relações políticas. Esse ponto de vista sobre a política, que opõe o absolutismo, ou negação do movimento, à liberdade, ou sua afirmação, se intensificará em *Do princípio federativo* (2001), quando Proudhon operará com os princípios de autoridade e de liberdade como únicos da

política, de cujo confronto resultam todos os governos. E então a oposição analítica servirá para afirmar o federalismo descentralizado frente à centralização unitária — ainda que se trate de Estados federais.

Encontra-se nisso um tom, um estilo, em Proudhon: as oposições antinômicas funcionam como movimento analítico que se distingue das soluções sintéticas unificadoras, pela afirmação do movimento como confronto de forças, e permitem a crítica à pacificação absolutista, que é sempre a contenção do confronto pela afirmação exterior, metafísica, de uma das partes. Trata-se de um cuidado de método que vai da análise do pensamento à análise da história e das relações sociais como anarquia que desmonta autoritarismos, simultaneidade do pensamento que cristaliza o passado — como lei natural — ou o futuro — como utopia — e das práticas que cristalizam o presente — como governo sobre todos, o Estado e suas instituições.

Enfim, essa anarquia de pensamento recusa demarcações, de tempos ou de temas, nos escritos de Proudhon. Ainda que, como Ansart (1972), seja possível sugerir movimentos no interior da obra, isolar os temas — economia, política, religião, justiça... — em pontos sucessivos de uma linha explicativa, lógica ou temporal, seria um descuido, se não um apaziguamento, de qualquer maneira uma negação de sua potência. Aplicar uma teorização totalizadora a um pensar que mergulha no movimento para experimentar liberdades diante de tudo o que se conserva pelo absolutismo é de cara uma impossibilidade, depois da qual só resta a negação. Não que Proudhon obrigue a *uma* leitura, porque isso seria uma interpretação, gesto do pensamento que ele mesmo faz equivaler à revelação, e do qual aqui se prescinde, mas também porque as experimentações analíticas, possíveis, também segundo Proudhon, pelas combinações estabelecidas pelo ponto de vista, são tão diversas quanto diversos são os interesses do pensamento, isto é, sempre uma atualidade, uma composição.

A crítica à política é indissociável da crítica ao pensamento. Se uma desmonta a continuidade do governo unitário como preservação do autoritarismo

que independe de nomes, e afirma o federalismo descentralizado, político e econômico, como preponderância da ação do princípio de liberdade sobre o de autoridade, o outro descreve a apropriação pela filosofia da razão mítica que funda o *eu*, ser essencial metafísico, *uno*, no próprio homem, na própria razão, e afirma um pensar que anarquiza o pensamento ao investir na análise como experimentação que requer a atualidade das vontades. Ambos: a federação frente à centralização política, a análise serial frente à centralização teórica. Ou ainda: o contrato sinalagmático e comutativo frente ao contrato social do governo unitário, o progresso frente ao absoluto.

Se a análise descreve a correspondência entre o absolutismo no governo e o absoluto na filosofia, o deslocamento histórico mostra a renovação da idéia de Deus pelo ateísmo que instaura a racionalidade filosófica. À onipotência divina redimensionada como força motriz segue-se a eternidade projetada na imortalidade da alma.

Sem a imortalidade da alma não se compreende Deus, dizem os teístas, semelhantes aos teóricos políticos para quem uma representação soberana e funcionários inamovíveis por toda parte são condições essenciais da monarquia. Mas tanto quanto a paridade das doutrinas é exata, assim também a contradição das idéias é flagrante: por isso o dogma da imortalidade da alma se tornou logo a pedra de toque de todos os teólogos filósofos que, desde os séculos de Pitágoras e de Orfeu, se esforçam inutilmente em concordar os atributos divinos com a liberdade do homem e a razão com a fé (Id.).

Depois de descrever o desenvolvimento da idéia de Deus, e de afirmar sua necessidade no estudo das antinomias econômicas, no prólogo da *Filosofia da miséria* (2007a), Proudhon apresenta no primeiro capítulo, “Da ciência econômica”, os princípios da economia segundo o liberalismo e o socialismo, mostrando que o liberalismo não se sustenta em sua lógica e que o socialismo não faz mais do que constatar isso. Assim, se nenhuma das duas teorias pode derrocar o autoritarismo derivado das relações econômicas, a oposição entre ambas apenas encobre uma complementaridade lógica que ecoa desde tempos antigos e míticos: o liberalismo, consagrando o egoísmo, afirma que o que deve ser *é*, e o

socialismo, pelo comunismo, que o que deve ser *não é*; e o resultado é, em ambos casos, apenas *um*: indivíduo ou sociedade, sínteses indivisíveis daquilo que *deve* ser.

No interior dessa comparação, Proudhon volta à referência a Pitágoras e Orfeu⁴⁹ para dimensionar a antiguidade e inutilidade da crítica socialista que tão só elabora a negação do liberalismo, repetindo a anotação da apropriação da fé pela razão, inaugurada na filosofia do século VI a.C., num primeiro ensaio das idéias comunistas com a seita pitagórica. Na história das idéias, os pitagóricos demarcam um primeiro deslocamento da racionalidade religiosa para a filosófica: vão da transmigração da alma à teoria, num percurso metafísico que busca a eternização da razão pelo conhecimento.

A transmigração da alma é o dogma que Pitágoras encontrará no orfismo, religião da Trácia que deve seu nome a Orfeu, deus da música e da poesia. Em Crotona, no sul do que hoje é a península italiana, a idéia da separação entre corpo e alma é, na época, desconhecida. Mas com os pitagóricos ela acontecerá entre as rígidas fronteiras de sua comunidade: a vida contemplativa, fundada na noção de justa medida, ou moderação, seria o exercício do apaziguamento do corpo em nome da sobrevivência e desenvolvimento da alma, até sua salvação. O corpo deve ser retirado do mundo, ou o mundo deve ser silenciado no corpo, e o pensamento, durante essa vida disciplinada, e comunitária, deve investir nos princípios que regem o universo.

À justa medida da vida cotidiana corresponde a proporcionalidade numérica na ordem universal: o pensamento deve compreender a harmonia, dos intervalos musicais ao movimento dos planetas, que surge das relações numéricas estabelecidas entre os pares opostos. Da concepção religiosa da oposição entre alma e corpo, deriva-se a concepção teórica da oposição entre tudo o que compõe o cosmo, e que se organiza matematicamente no interior do número sagrado, o 10.

⁴⁹ Como já o tinha feito em *O que é a propriedade?* (1983).

Teoria, *theoría*: *théa*, intuição, e *órāin*, ver. Assim como a separação entre alma e corpo, a palavra teoria também é uma novidade que os pitagóricos instauram na Grécia ocidental. Enfim, para o que aqui interessa, a referência a Pitágoras e Orfeu por Proudhon descreve uma continuidade no pensamento entre o mito e a teoria, ou entre a religião e a filosofia, que dimensiona a crítica ao pensamento pela conservação daquilo que o desconhecido inspira desde tempos imemoriais: a adoração. A visão prefaciada pela intuição descreve o olhar que repousa, além ou aquém, em alguma exterioridade perfeita: a singularidade, o acidente, desaparece, desde então, na lei modelar.

Dezoito séculos de adoração fervorosa, diz Proudhon, seguiram-se à demarcação da onipotência e da eternidade divina, voltando à história analítica da idéia de Deus. O terceiro e último deslocamento nessa história será a cristolatria. “Toda realeza que se deixa circunscrever acabará pela demagogia; toda divindade que se define, se resolve num pandemônio” (Ibid., p. 21). A hierarquia divina e a sociedade ultramundana consagram a apropriação de Deus pela razão filosófica: Deus, a natureza e o homem, diz Proudhon, serão agora um ser uno e idêntico, e o cristianismo fará a síntese. Do Deus que se funda no *eu* originário ao Cristo que se faz homem, o que acontece é a consolidação racional do absoluto — Deus, homem e natureza, ou ainda razão, sociedade e governo — como transcendência sobre as relações sociais. Essas relações serão interceptadas pela sociedade, e suas leis, e a singularidade de cada um será transmutada em humanidade, e sua essência. E o que a filosofia faz com as singularidades das existências, a ciência faz com o planeta, as coisas, os seres e os fenômenos: o cosmo como natureza. O movimento que cria Deus tem por corolário o homem e a natureza: a continuidade é o *absoluto*. Com a lei e a essência, o pensamento não deixa de atualizar a *ordem*:

(...) desde que as religiões e as filosofias, dissolvidas pela análise, vieram se fundir na teoria do absoluto, não ficamos sabendo melhor o que é o espírito, e nisso não diferimos em nada dos antigos a não ser pela riqueza de linguagem com a qual decoramos a obscuridade que nos assedia. Apenas, enquanto para os homens de outrora a ordem acusava uma influência *fora* do mundo, para os modernos parece

antes acusá-la *no* mundo. Ora, que seja colocada dentro ou fora, a partir do momento em que ela é afirmada em virtude da ordem, deve-se admiti-la em toda parte onde a ordem se manifesta, ou não concedê-la em parte alguma (Ibid., p. 26).

O absoluto do pensamento funda, então, a necessidade do mal, segundo a teologia pelo pecado original, e segundo a filosofia pela tendência da humanidade ao aperfeiçoamento. De qualquer maneira, o mal, isto é, a miséria, o crime, a guerra..., sendo uma necessidade, seria assim inerente à sociedade. Sendo, enfim, inerente, seria, por força de interpretação, uma *natureza*, uma *essência*, de onde se deriva uma *lei*: a lei da desigualdade. E dessa lei natural da sociedade, é bom não perder de vista, deriva-se, por sua vez, uma nova necessidade: o governo, que poderíamos aqui dimensionar, no encerramento da seqüência lógica, como uma lei racional, não mais da sociedade, que representaria a natureza a ser aperfeiçoada, mas do próprio homem, de sua vontade, universalizada, cristalizada, como bem geral ou bem comum.

Mas o mal como sendo inerente à sociedade é, segundo Proudhon, uma afirmação do pensamento que se inscreve no absoluto, isto é, uma idéia que opera pela transcendência para se comprovar nela mesma. De maneira que a transcendência do governo, do Estado, ao tomar por inerente o que já é uma teorização, permanece na trindade Deus/homem/natureza. E interessa, portanto, à problematização analítica que procura o deslocamento da imanência das relações de força para a transcendência das relações de poder. Da associação e do confronto para a unificação e dominação.

Não se trata da procura de um estado originário pervertido por ingenuidade ou ignorância primitivas, como um momento ideal ao qual se deveria voltar depois do esclarecimento possibilitado por séculos, ou eras, de desenvolvimento da razão: trata-se de descrever o funcionamento da noção de absoluto, que, da adoração à filosofia e à ciência, articula-se à continuidade do Estado como justa institucionalização das relações de dominação pela naturalização da desigualdade.

Cabe à filosofia política equacionar os problemas próprios à ordem social, ou, no limite, elaborar uma crítica radical a essa ordem, e até a questioná-la contundentemente. Da mesma maneira que cabe à ontologia o estudo do ser, e à filosofia, de maneira geral, o estudo das relações do ser com o mundo, entendendo a natureza e a sociedade, assim como a história e a atualidade, enquanto dimensões nas quais os problemas são equacionados. Mas a filosofia, diz Proudhon, esforça-se, no mais das vezes, em antepor idéias aos fatos, deixando assim intacta a realidade que pretende aprimorar. Desenha-se assim a filosofia, no interior de uma tradição de pensamento que Proudhon dimensionará como *pansofia*.

Discorrendo sobre tudo, mas sem se apegar especialmente a nada, não analisando, procurando a verdade e o possível nas causas; tratando as idéias gerais, mas indeterminadas, de substância, causa, movimento, fenômeno, necessidade, contingência, quantidade, qualidade, modificação, etc., a fim de extraí-los dos sistemas de ontologia e de cosmogonia, a filosofia, ou pansofia, é anti-serial, antidiferencial, antianalítica (Proudhon, 1986, p. 42/43).

Diante da necessidade de superação dos conflitos, os filósofos perdem-se em questões a respeito do melhor sistema, de produção e de governo, e suas instituições, ou o funcionamento dessas instituições. Com a noção analítica de *progresso*, Proudhon responde tanto aos filósofos idealistas, que deduzem, ou moldam, a realidade segundo idéias cristalizadas, quanto aos filósofos empiristas, que, sobrepondo a realidade ao pensamento, abrem caminho, pelo hábito e pela crença, para a naturalização e preservação das relações de força estabelecidas. Ambos pontos de vista opostos de um mesmo distanciamento entre os fatos e o pensar, avessos complementares.

A noção de progresso seria o que Proudhon entende como *preconceito favorável*, já que permite um pensar *a priori*, anterior à experiência, sem ser um critério que se pretende definitivo. Preconceito favorável então, porque com essa noção “(...) é possível distinguir na prática o que é útil que se empreenda e

prossiga, daquilo que pode chegar a ser perigoso e funesto; coisa importante para o governo do Estado e a direção dos negócios” (Proudhon, 1869, p. 26).

Ao apresentar a filosofia crítica de Kant, Deleuze a diferencia tanto do empirismo quanto do racionalismo dogmático: Kant negaria, de um lado, os fins do conhecimento como fins da natureza, e a razão como faculdade de ajustar meios indiretos, e negaria também, de outro lado, a razão que persegue fins propriamente racionais. Nota-se em Kant, portanto, nessa negação, nessa dupla luta, nas palavras de Deleuze, uma aproximação entre empirismo e racionalismo, na medida em que ambos estabelecem os fins da razão como exteriores a ela. O fim da razão é, continua Deleuze, a representação que determina a vontade. Assim, se a representação “(...) é a de alguma coisa exterior à vontade, importa pouco que ela seja sensível ou puramente racional; de qualquer maneira, ela só determina o querer pela satisfação ligada ao ‘objeto’ que ela representa” (Deleuze, 2000b, p. 10). Enfim, com Deleuze encontramos em Kant uma dupla recusa, às decisões empíricas e aos tribunais teológicos.

Proudhon também investirá contra a razão acompanhando Kant, na medida em que ela, entre o racionalismo e o empirismo, estabelece seus fins numa exterioridade ideal desde a qual se torna possível pensar a vida por sua negação: o absoluto, a cristalização. Com isso, em Kant há uma conversa privilegiada por Proudhon, mas uma conversa franca e direta, que encontrará em Kant, não um inventário do que deve ser negado ou afirmado no iluminismo, mas um problema, um pertinência, ou ainda, uma urgência. E Proudhon, assim como Kant, e assim como antes o fizera Hume, resolve o problema apresentado pela dupla negação da predeterminação da natureza ou da razão pela superação do que é dado pela experiência com o *a priori* da razão:

Os critérios do *a priori* são o necessário e o universal. O *a priori* define-se como independente da experiência, mas precisamente porque a experiência nunca nos ‘dá’ nada que seja universal e necessário. As palavras ‘todos’, ‘sempre’, ‘necessariamente’ ou mesmo ‘amanhã’ não remetem para coisa alguma na experiência: não derivam da experiência, ainda que a ela se apliquem. Ora, quando

conhecemos, empregamos tais palavras: dizemos *mais* do que aquilo que nos é dado, *ultrapassamos* os dados da experiência (Ibid., p.19).

Desde que colocada a superação da experiência pelo *a priori* racional, a filosofia opera com princípios subjetivos. É justamente no que se refere à subjetividade que Kant se diferencia de Hume. Se em Hume a subjetividade refere-se a princípios da natureza humana — princípios psicológicos, a partir dos quais as associações derivam de nossas próprias representações —, Kant entende que não é suficiente para a razão ter princípios, mas é necessário também que tenha a ocasião de exercê-los. Assim, observa Deleuze, para Kant os princípios devem satisfazer não só os procedimentos subjetivos, como também o fato de que o dado empírico se submeta à representação. Isto é, não basta afirmar que o sol sairá todo dia, mas é necessário também que isso aconteça. Essa é a dimensão do que Kant entenderá como subjetividade transcendental.

Essa subjetividade, ainda, Kant denomina como sua própria revolução copernicana: “(...) substituir a idéia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo *final*) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objeto ao sujeito” (Ibid., p. 21). Kant dará, então, à razão, a faculdade de legislar. Proudhon, entretanto, distingue-se de empiristas e racionalistas, mas também de Kant, com a idéia de movimento: o entendimento, para superar os dados da realidade, apenas pode estabelecer a noção de movimento e, dessa maneira, a realidade é histórica, sujeita a graus e transformações, objeto, enfim, da lógica e da matemática.

Proudhon afirmará que enquanto os empiristas derivam as idéias apenas dos sentidos e os racionalistas, negando a intervenção dos sentidos, estabelecem as idéias inatas, Kant, resumindo antes do que criticando aqueles, distingue dois tipos de idéias, umas resultando dos sentidos, outras do entendimento. Dimensionando o *a priori* pela noção de movimento, Proudhon se distancia da filosofia que, tanto pela supremacia dos fatos, quanto pela supremacia das idéias, ou ainda de ambos, conserva a razão na transcendência da afirmação de si mesma. Assim, “Toda verdade está na história, como toda existência no

movimento e na série; por consequência, toda fórmula, filosófica ou legislativa, não tem nem pode ter mais do que um valor transitório (Proudhon, 1869, p. 123).

Dessa maneira, se colocada a necessidade de responder *a priori* à realidade a analítica elaborada por Proudhon leva-nos à discussão do *movimento*, idéia que atravessa a noção de série, ou de progresso: “Todas as idéias são falsas, isto é, contraditórias e irracionais, se são tomadas em um sentido exclusivo e absoluto, e nos deixamos levar de tão estreita significação; todas são, ao contrário, verdadeiras, isto é, realizáveis e úteis, se entram em composição com outras, ou em evolução, em movimento” (Ibid., p. 26/27).

Todas as idéias são falsas se tomadas em um sentido absoluto, inclusive a própria idéia de progresso: concordando, segundo suas palavras, com o vulgo e com a maior parte dos sábios e dos ignorantes de sua época, que consideram o progresso de um ponto de vista puramente utilitarista e material, Proudhon potencializa essa noção. A maior parte das pessoas considera que ao falar de progresso fala-se, mais ou menos, de que “(...) exista grande acúmulo de descobrimentos, multipliquem-se as máquinas, aumente o bem-estar geral, ou também que se difunda a instrução e se melhorem os métodos de ensino; numa palavra, que cresça a riqueza material e moral, e seja cada dia maior o número dos que participem das satisfações da fortuna e do entendimento” (Ibid., 23). Entendido dessa maneira, o progresso não tem valor filosófico, ainda que seja bastante valioso a um discurso reformador, que o vê como fenômeno apenas, fora da especulação filosófica. E é assim que aparece recorrentemente, lembra Proudhon, no discurso socialista, no democrata e até mesmo no discurso conservador, que o opõe à revolução.

Em suma, ao falar de progresso, Proudhon fala da afirmação do movimento e, conseqüentemente, da *negação de toda forma e de toda fórmula imutáveis*. Proudhon opõe, portanto, à noção analítica de progresso a noção de *absoluto*. Absoluto ou absolutismo: é a negação do movimento, “(...) a investigação em tudo, na natureza, na sociedade, na religião, na política, na

moral, etc., do eterno, do imutável, do perfeito, do definitivo, do não suscetível de conversão, do indiviso; é [...] o *status quo* em tudo e por todo” (Ibid., 24). A noção de progresso é potencializada com a idéia de movimento, do ponto de vista analítico.

O Progresso, na mais pura, isto é, na menos *empírica* acepção da palavra, é o movimento das idéias, *processus*, movimento inato, espontâneo, essencial, incoercível e indestrutível, que é para o espírito o que a gravidade é para a matéria — suponho com o vulgo que o espírito e a matéria sejam algo, feita a abstração do movimento — e se manifesta sobretudo na marcha das sociedades, na história (Ibid., 22/23).

Proudhon, interessado em desmontar a lógica do absoluto na filosofia, vai aos pré-socráticos a partir do momento em que surge no pensamento a possibilidade da transcendência que nega o movimento. Em 1843, com *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Proudhon descreverá a analítica serial como método que nega o absoluto da filosofia inaugurado por Pitágoras com a afirmação transmutação da alma. Desde então, a história do pensamento descreve a história do seu funcionamento como pensamento religioso. Voltará a Pitágoras em *Filosofia da miséria*, assim como também a Zenão e aos atomistas, ao discutir a indivisibilidade da matéria como pressuposto metafísico da razão. Mas a problematização da filosofia, no mais das vezes, acontece a partir de Platão, ou ainda, como em *De la création* (2000a), a partir do momento em que a filosofia transforma o silogismo em generalização. É o que Proudhon descreve como o começo da decadência da filosofia. De maneira que parece mais contundente, e mais interessante, acompanhar a crítica à filosofia a partir do deslocamento proposto por Proudhon do que investir no que seria uma aproximação com o pensamento anterior, sendo que a noção de movimento na analítica funciona como crítica radical a esse deslocamento.

Assim, não se trata só de considerar o movimento como qualidade de tudo o que existe, mas de pensar também *em* movimento, de maneira que não se fala de uma categoria abstrata e estática, aplicada de maneira teórica, mas de um

pensar que é também movimento, e que abre mão de abstrações pacificadoras dos conflitos. Proudhon incorpora o confronto dos opostos e não lhe dá a esse confronto uma *solução* sintética. Sua dialética é dualista.

Proudhon afirma o movimento como *axioma fundamental* do pensamento. Do movimento, percebido ao mesmo tempo pelo entendimento e pelos sentidos, é possível reconhecer uma direção. Entretanto, o ponto de partida e o ponto de chegada não passam, em qualquer circunstância, de uma ilusão. As idéias de começo e de fim são enganos dos sentidos. Assim, as categorias de tempo e espaço são meramente analíticas, apenas valendo “(...) pela soma de movimento ou de existência que se reputa que contêm, de tal modo que, segundo a proporção de movimento ou de existência que contenham, um ponto pode equivaler ao infinito, e um instante à eternidade” (Ibid., p. 36/37). O mesmo acontece com a noção de *causa*: não passa de uma categoria analítica, mais um engano do empirismo, decorrente do engano anterior. As noções de começo e fim induzem as noções de causa e consequência. Ilusões, pois “(...) no universo não há causa primeira, segunda ou terceira; apenas há uma só e mesma corrente de existências. O movimento existe: isso é tudo” (Ibid., p. 37).

Com a noção de movimento, Proudhon pensa as idéias, por *composição*, e as instituições, por *análise*. Em suma, se encontra em Proudhon a solução que leva à Verdade: seriar é classificar idéias. Abandonada a solução na dialética, Proudhon investe numa nova ontologia, que a partir da noção de movimento entenderá a unidade como *composição*. É aqui que aparece a síntese, que será uma *relação sintética*, e que, incorporando o movimento, não é pacificação dos opostos. Se a idéia de movimento está diretamente relacionada à idéia de progresso, e se com isso interrompe a cristalização, filosófica ou histórica, da interpretação, a idéia de composição, responde à Verdade que se ancora na filosofia que Proudhon interrompe com sua analítica. Porque no interior do jogo da Verdade, no qual idéias cristalizadas *interpretam* a realidade, tomando-a como continuidade, o que está em questão são idéias como princípios determinantes

dessa teórica continuidade. “A interpretação cria a diversificação de opiniões, arrastando em seguida ao cisma, à revolta direta e confessa” (Proudhon, 1986, p.41).

De maneira que, no fim das contas, o embate que vai do comunismo à propriedade ou da centralização política ao sufrágio universal, e todas as revoluções que são feitas em nome dessas, ou quaisquer, idéias será sempre embate naquilo que Proudhon chama de carreira circular, que em nada interrompe a seqüência de considerações ilusórias a respeito dos problemas que mais interessam às sociedades.

Assim, ora se tome por lei dominante da República a propriedade, como os Romanos, ora o comunismo, como Licurgo, ora a centralização, como Richelieu, ora o sufrágio universal, como Rousseau, desde o momento em que o princípio que se escolhe, qualquer que seja, antepõe-se no pensamento a todos os outros, o sistema só poderá ser errôneo. Haverá uma tendência fatal à absorção, à eliminação, à exclusão, à imobilidade, e portanto à ruína. Não há na humanidade uma revolução que não possa ser explicada por esse meio (Proudhon, 1869, p.27).

À cristalização, Proudhon responde com uma analítica em movimento. Todo movimento supõe uma direção, o que nos dá, em determinado momento, dois pontos: a unidade no movimento é sempre sintética, pela composição desses dois pontos. Assim, “(...) todas as idéias, instituições ou imagens que recebemos dos objetos são sintéticas em sua unidade; são combinações de movimento variadas e complicadas ao infinito, mas convergentes e unidas em sua coletividade” (Ibid., p. 43). A unidade sintética, diz Proudhon, foi confundida pela ontologia pela idéia de *simplicidade*.

A ontologia de Leibniz — respondendo diretamente à noção de *substância extensa* de Descartes —, com a noção de *substância simples*, nega a idéia de composição, estabelecendo uma causa simples, que nos leva a um sujeito simples que, por sua vez, predetermina o objeto logicamente simples. As *mônadas* são os átomos da natureza, e só formam substâncias compostas pelo *aggregatum* de simples.

Conseqüentemente, aponta Proudhon, a ontologia de Leibniz leva a concluir que “(...) a causa e o efeito, o eu e o não-eu, o espírito e a matéria, todos esses *simples* especulativos que a análise faz brotar da noção una e sintética do movimento, são puros conceitos. Não existem nem almas nem corpos, nem Criador nem criaturas; o universo é uma quimera” (Proudhon, 1869, p. 44). Assim, a *ontologia*, a *psicologia* e *teodicéia dos modernos* descansam sobre o que Proudhon entende como uma aberração do pensamento: a profissão de fé filosófica das causas simples coexiste com a composição das criaturas e a divisibilidade da matéria. A toda a ontologia fundada sobre a noção da simplicidade das causas Proudhon responde com a noção da unidade sintética: tanto o ser como a matéria são *grupo*.

Assim como na lógica a idéia de movimento ou de progresso se transforma na idéia de série, na ontologia tem a de grupo por sinônima. Tudo o que existe constitui grupo; tudo o que constitui grupo é uno, e conseqüentemente é perceptível, e conseqüentemente *é*. Quanto mais numerosos e variados são os elementos e as relações que participam da formação do grupo, tanta mais força centralizadora tem; tanto mais real é o ser. Fora da idéia de grupo só há abstrações e fantasmas. O homem vivo é um grupo, da mesma maneira que a planta e o cristal, mas em um grau superior; e é tanto mais vivo, de tanta mais sensibilidade, de tanto mais pensamento, quanta mais harmonia guardam entre si seus órgãos, grupos secundários, e quanto mais vasta é a combinação que formam. Esse eu, esse um que chamo *alma*, já não o considero como uma mônada que governa desde o cume de sua natureza, mal chamada *espiritual*, outras mônadas injuriosamente chamadas *materiais*: não têm para mim mais sentido essas distinções de escola. Não me ocupo mais desse *caput mortuum* dos seres, sólido, líquido, gás ou fluido, que os doutores chamam enfaticamente *substância*; sequer sei, por mais que me sinta inclinado a supô-lo, se existe algo que corresponda a essas palavras (Ibid., p. 45/46).

A unidade de tudo é formada pela composição: tudo o que existe é grupo, e a combinação, a variabilidade, é possível até o infinito: não cabe determiná-la, não se trata de encontrar as causas, mas de observar o *como*, classificar. Retirando do pensar o que poderíamos chamar, depois de Kant, de unidade categórica, do *um* que resulta pela síntese no pensamento sempre em outro *um*, é possível desde aqui uma crítica ao contratualismo e ao socialismo autoritário.

O contratualismo, de um lado, estabelece o sacrifício das liberdades individuais em nome do bem comum, entendido como estabelecimento da paz.

Esse sistema potencializa a arbitrariedade do governo de um para todos, da multidão, com a arbitrariedade do sufrágio universal. Com a teoria do contrato social cabe justificar, afirma Proudhon, desde o cesarismo até o governo direto do povo, segundo convenha à multidão, ou melhor, àqueles que a inspirem. E o socialismo, de outro lado, faz derivar do indivíduo a sociedade, redimensionando a política segundo a autoridade pela igualdade. E a política haverá de proporcionar a melhor organização social, o maior bem geral, segundo critérios estabelecidos sobre a abstração da sociedade. Quando a sociedade, afirma Proudhon, deve ser entendida como ser *sui generis*, composição de indivíduos que se relacionam livremente, em todas as direções, e todas as dimensões, política e economicamente, e que não se induz ou deduz estaticamente, como idéia acabada, em relação ao indivíduo.

A série projeta-se, como experimentação analítica, pelo ponto de vista que a desenha. Experimentação, porque as combinações das unidades na série são sempre algumas combinações possíveis, que não escondem o interesse de quem as experimenta. Interrompe-se assim uma linearidade do conhecimento filosófico que, ancorada na necessidade de desvendar mistérios, encontra na anulação do interesse daquele que pensa a formulação do distanciamento do sujeito de conhecimento, condição da cientificidade, da imparcialidade, do conhecimento verdadeiro. Como se a racionalidade científica fosse resultado de uma evolução *necessária* do pensamento sobre as sociedades.

Não há, em Proudhon, mistério a ser desvendado, assim como não há necessidade do profeta ou do iluminado que o faça. A série é sempre uma experimentação que percorre a história com o olhar interessado, portanto local, específico, presente. Proudhon investe na demolição dos territórios demarcados pela interpretação teórica: a série é sempre uma experimentação que se interessa no *como*.

Nada subsiste, diziam os antigos sábios, tudo muda, tudo flui, tudo passa a ser; consequentemente, tudo está entrelaçado e encadeado; consequentemente, então, tudo é oposição, balanço, equilíbrio no universo. Não há nada nem dentro nem fora

dessa eterna dança; e o ritmo que a dirige, forma pura das existências, idéia suprema à qual não poderá corresponder realidade alguma, é a concepção mais elevada a que pode chegar a razão.

O único objeto da ciência é, portanto, saber como estão as coisas entrelaçadas e se engendram; como se produzem e se desvanecem os seres; como se transformam as sociedades e a natureza (Proudhon, 1869, p. 17).

Quando se lança mão da analítica da série, opera-se numa extensão de pensamento que é, antes de tudo, descentralizada, horizontal e local. Extensão descentralizada, porque a série não aponta para problemas e soluções universais, mas para problematizações específicas; horizontal, na medida em que dispensa as profundidades ideais; e também local, sempre que a série não tem validade para além de seu ponto de vista. A própria noção do ponto de vista nos remete não só para a localização, mas também para a superfície, o que novamente interrompe qualquer universalização.

Se do ponto de vista filosófico Proudhon interrompe a continuidade do pensamento em torno da verdade, ou da profundidade do jogo de verdades que antecede as relações sociais e a história, do ponto de vista político interrompe a continuidade da obediência que responde a um princípio que, da mesma maneira, pretende-se anterior — leia-se, em qualquer caso, superior — às relações. Nos dois casos, e não há demarcação entre eles, o anarquismo de Proudhon é um investimento analítico no movimento: unidade como grupo, na série, e descentralização progressiva, econômica e política, na política.

Proudhon interessa-se em redimensionar a filosofia política: contrapõe à interpretação teórica, universalista — que equaciona as formas de governo centralizado como lei de sociabilidade cuja verdade emana da tradição —, a analítica da série, e combina idéias em séries que interceptam jogos de verdade e, portanto, interrogam tradições. A política, diz Proudhon, historicamente só se interessou em pensar o melhor governo e, mais ainda, em deduzir do percurso histórico uma lei de evolução das sociedades.

Se em 1851⁵⁰ Proudhon investira contra a noção de substância simples, herdada da filosofia de Leibniz, em *De la création de l'ordre dans la humanité; ou principes d'organisation politique*, já tinha respondido a essa filosofia, ao sistematizar a analítica serial. Da idéia de simplicidade de Leibniz extrai-se a noção de *lei de continuidade*, que Proudhon nega no que diz respeito à expressão. As mônadas, que Leibniz entende como os *verdadeiros átomos da natureza*, ou *elementos das coisas*, não têm partes e, portanto, não têm extensão, figura ou divisibilidade possível. Assim, explica Leibniz: “Não deve ser temida em nenhum caso a dissolução, e não é concebível nenhuma maneira mediante a qual uma substância simples possa perecer naturalmente” (Leibniz, 1983, p. 22). E, portanto, continua, não existe nenhuma maneira “(...) mediante a qual uma substância simples possa começar naturalmente, já que não poderia ser formada por composição” (Idem). Em suma, as mônadas só poderiam começar ou terminar por criação ou aniquilação, e não poderiam ser alteradas, já que nenhum movimento as afetaria.

A idéia de continuidade é uma concepção de nosso entendimento análoga às de substância e de causa, quer dizer, sem realidade perceptível, e sinônimo de identidade absoluta. A continuidade é uma idéia verdadeira, mas cuja verdade é anterior à diferenciação dos seres; o que significa, para nós, anterior à sua criação. Essa idéia é legítima, já que a hipótese que ela exprime é produzida em virtude das leis de nosso entendimento e ela nos é sugerida através da própria observação da série, que é a sua contraditória. A coesão dos corpos e a sucessão dos fenômenos nos dão a idéia de continuidade, mas na verdade essa continuidade não existe em parte alguma.” (Proudhon, 1986, p. 43).

A essa noção abstrata de continuidade, anterior à existência, Proudhon responde com a noção de movimento no interior da série da *força*: a ilusão de continuidade é explícita ao observar um objeto que cai. Porém, a continuidade só acontece pela força de atração que leva o corpo para a terra, em graus variáveis de movimento. O mesmo acontece com a densidade molecular dos corpos, a tração,

⁵⁰ Em “Da idéia de Progresso”, a primeira das duas cartas que compõem a resposta de Proudhon ao crítico Romain Cornut por ocasião do golpe de Estado de 2 de dezembro desse mesmo ano, e que fazem parte da edição de *Filosofia do Progresso* (1869).

as emissões e ondulações, etc. Ao passar da física para a filosofia a ilusão de continuidade mostra-se ainda mais óbvia:

Nossa própria vida está submetida à série; e a continuidade da consciência, a permanência do sentido íntimo, a incansável vigília do eu são somente ilusões. Acreditamos viver uma vida indefectível e não-interrompida, ao menos neste curto intervalo de tempo que nos é permitido: pobres mortais! Cada instante de nossa vida só se liga ao que lhe precede como as vibrações da lira se ligam umas às outras: a força vital que nos anima é contada, pesada, medida, seriada; se ela fosse contínua, seria indivisível, e nós seríamos imortais (Ibid., p. 44).

Ao se distanciar da abstração de continuidade, a analítica serial aproxima-se da lógica matemática, que opera por relações entre os termos, desconsiderando as categorias de substância e causa. Assim como nas matemáticas, que retiram dos cálculos das séries suas certezas, também na política, ou em qualquer conhecimento que se entenda científico, as certezas não ultrapassam as séries.

Em *O Princípio Federativo*, escrito em 1862, Proudhon aproxima a política da matemática, ao diferenciá-la como arte de aplicação e ciência de demonstração. No primeiro caso a política é variável ao infinito, enquanto que, no segundo, os princípios que a regem podem ser demonstrados exatamente, tal como acontece na álgebra ou na geometria. Esses princípios são apenas dois, opostos em constante confronto: a *autoridade* e a *liberdade*: “(...) o primeiro iniciador, o segundo determinante; este tem por corolário a liberdade de pensamento, aquele a fé que obedece” (Proudhon, 2001, p. 46).

A oposição dos dois princípios, a mútua e constante reação entre eles, é de limitação ou restrição, mas não de sobreposição ou aniquilamento. O princípio de autoridade é “(...) familiar, patriarcal, magistral, monárquico, tendente à hierarquia, à centralização, à absorção, é dado pela natureza, por conseguinte, essencialmente fatal ou divino, como quisermos” (Ibid., p. 46). De outra parte, o princípio de liberdade é “(...) pessoal, individualista crítico; agente de divisão, eleição, transação, é dado pelo espírito. Princípio essencialmente arbitral por consequência superior à natureza da qual se serve, ao destino que domina; ilimitado em suas aspirações (...)” (Ibid., p. 46/47).

Da limitação mútua desses princípios únicos, contrários e inseparáveis da política, resultam, para Proudhon, as formas de governo. As formas puras têm apenas valor analítico, mas qualquer regime pode ser descrito por essa interação. Os governos, então, podem estender-se em um eixo que vai da autoridade à liberdade, com gradações. Estabelecendo-se essas gradações pela preponderância de um ou outro princípio, pela composição particular de cada governo, e não pela adequação do governo a uma formulação ideal que lhe antecede.

A crítica à filosofia política que Proudhon inaugurara em 1840 com *O que é a propriedade?* repete-se aqui novamente, mais de vinte anos depois — assim como já foi referido na carta de 1851 —, e atravessa seus escritos, como crítica às revoluções, ancoradas na consideração de um princípio, ou melhor, de uma fórmula de governo superior a todas as outras.

Segundo Proudhon, a Revolução Francesa proclamou o advento da igualdade, da liberdade, mas, sob o manto dos formalismos de participação, deixou como legado efetivo a autoridade: não consolidou a sociedade, antes esmerou-se no seu governo. A potencialidade do movimento revolucionário esterilizou-se nas constituições políticas. Foi tão só uma revolução política que repôs a autoridade em outros termos (Resende & Passetti, 1986, p. 17).

Se na memória de 1840 Proudhon entendia que a ação revolucionária tinha destituído o rei mas preservado o trono, em *Do princípio federativo* afirmará que a política, desde Aristóteles, estabelece diferenciações nos governos a partir de categorias hipotéticas, imperfeitas, do ponto de vista da razão e da justiça, pois “(...) todos esses estabelecimentos, fundados sobre as mesmas coordenadas incompletas, diferentes somente pelos interesses, os pressupostos, a rotina, no fundo assemelham-se e equivalem-se (...)” (Proudhon, 2001, p. 47).

Proudhon encontra nas teorias sobre os governos apenas abstrações que sustentam o velho hábito de submeter a vontade de cada um à idéia do bem de todos. No interior das interpretações, a filosofia, operando com abstrações, forma noções gerais, nas quais cada indivíduo desaparece sob alguma identidade. O

caráter ilusório e inócuo, quando não funesto, das revoluções, repete-se no pensamento político: vai muito além da eventualidade e é sua marca histórica.

Em *As confissões* (1947), Proudhon inverte, em relação às escolas tradicionais, o problema do governo: não se trata de saber qual é o melhor governo, como seremos melhor governados, mas trata-se de saber, sempre, como seremos mais livres. Resposta contundente à filosofia política:

Em duas palavras, em lugar de ver no governo, com os absolutistas, o órgão e a expressão da sociedade; com os doutrinários, um instrumento de ordem, ou melhor, de polícia; com os radicais, um meio de revolução: tratemos de ver nele simplesmente um fenômeno da vida coletiva, a representação exterior de nosso direito, a educação de alguma de nossas faculdades. Quem sabe se não descobriríamos então que todas essas fórmulas governamentais, pelas quais os povos e os cidadãos se degolam já faz sessenta séculos, não são mais do que uma fantasmagoria de nosso espírito, que o primeiro dever de uma razão livre é relegar aos museus e às bibliotecas? (Proudhon, 1947, p. 16)

Interrompendo a linearidade teórica da filosofia política, Proudhon encontra na antinomia entre autoridade e liberdade a saída para a armadilha metafísica dos princípios absolutos. Todos os governos, na prática, estão contidos nessa equação, inclusive a federação, tratando-se, analiticamente, de observar a ação e a tendência da ação dos princípios de autoridade e liberdade.

Pierre Ansart observa a originalidade do método de Proudhon no que diz respeito ao abandono da síntese hegeliana. Em Proudhon, afirma Ansart, a oposição dos termos não deve ser entendida como contradição, mas como antinomia, já que o antagonismo não é solucionado na síntese. Assim, “(...) o problema não consiste em buscar um princípio que seja a negação dos termos, mas em encontrar o equilíbrio entre eles, uma relação superior que modifique sua forma sem alterar seu conteúdo. A superação deixa de ser a negação dos termos; é seu equilíbrio, sua conciliação em um sistema que conserva os princípios ao mesmo tempo que os transforma” (Ansart, 1971, p. 35). A antinomia, portanto, não se resolve: os termos são, conclui Ansart, simultâneos.

É, então, da relação entre os opostos, no caso da política, liberdade e autoridade, que se formam os governos. Mas ainda analiticamente, Proudhon

encontra quatro formas puras de governo, localizadas nos regimes de autoridade e de liberdade. No regime de autoridade encontram-se a *monarquia* ou *patriarcado*, o governo de todos por um, e o *comunismo* ou *panarquia*, o governo de todos por todos. E no regime de liberdade aparecem a *democracia*, o governo de todos por cada um, e a *anarquia* ou *self-government*, governo de cada um por cada um. Se o regime de autoridade se caracteriza pela indivisão do poder, o de liberdade pela divisão do poder. “Nada mais, nada menos. Esta classificação dada *a priori* pela natureza das coisas e pela dedução do espírito é matemática” (Proudhon, 2001, p. 50).

O comunismo deriva da monarquia, assim como a monarquia, por sua vez, tem por embrião a família. Os Estados formam-se, geralmente, da família ou tribo, governados por seu chefe natural, seja pela multiplicação natural da família ou tribo, seja por incorporação. Com a morte do monarca ou chefe de família, os súditos decidem preservar a unidade sem um novo chefe. Este é o governo que se observa tão só nas comunidades religiosas, diz Proudhon, e aquele que, mais do que qualquer outro, atenta contra as liberdades individuais. Ainda como movimento analítico, Proudhon observa que

Nunca existiu um exemplo de uma comunidade perfeita; e é pouco provável por alto que seja o nível de civilização, de moralidade e de sabedoria que o gênero humano atinja, que todos os vestígios de governo e de autoridade desapareçam. Mas, ao passo que a comunidade continua a ser o sonho da maioria dos socialistas, a anarquia é o ideal da escola econômica, que tende francamente a suprimir toda a instituição governamental e a constituir a sociedade somente sobre as bases da propriedade e do trabalho livre (Ibid., p. 65/66).

Mas ao pensar os governos de fato, concentra-se na descrição do sistema federativo que, pelo contrato sinalagmático e comutativo, impede a preponderância da autoridade na comunidade, entendendo que ela é a imagem em miniatura do absolutismo. Se é nas relações econômicas que Proudhon encontra a possibilidade de ampliação da ação do princípio de liberdade, será naquelas relações que não demandem de cada um mais liberdade da que se entrega; e se a comunidade se sobrepõe à federação descentralizada, demanda do indivíduo toda

a sua liberdade em seu favor, ou seja, a comunidade por si só exige o sacrifício de cada um em nome de todos. O comunismo como forma das relações econômicas será, para Proudhon, a reunião de todas as forças individuais em uma unidade superior a cada uma delas, isto é, o aniquilamento de cada uma delas, novamente um absolutismo.

GUERRA CIVIL ESPANHOLA

O hábito é o lastro que acorrenta o cão a seu vômito. Respirar é um hábito. A vida é um hábito. Ou melhor; a vida é uma sucessão de hábitos, posto que o indivíduo é uma sucessão de indivíduos (uma objetivação da vontade do indivíduo, diria Schopenhauer), o pacto deve ser continuamente renovado, a carta de salvo-conduto atualizada. A criação do mundo não foi um evento único e primordial, é um acontecimento que se repete a cada dia.

Samuel Beckett, Proust

UM

A fome. Baena, em Andaluzia, no ano de 1834: a fome é cíclica, atravessa os dias, e volta, e atravessa a vida. Dez ou doze pessoas morrem por dia, em Baena, em 1834. Nesse ano, 2 mil dos seus 12 mil habitantes morreram pela fome. Em Baena, em Andaluzia, na Espanha, a presença da fome derrama-se em sem-número de corpos, que mendigam pão ou trabalho, um *jornal*,⁵¹ um dia, a medida do trabalho, do tempo e do possível. Sem-número de corpos, que assaltam, contrabandeiam e lotam as prisões; ou fogem, vagando, por lugares quaisquer, e daí para outros, batendo às portas dos conventos, dos quartéis. E

⁵¹ O *jornal* é o dia de trabalho, assim como o *jornalero* o trabalhador contratado para um dia de trabalho. No século XIX (e ainda na primeira metade do XX), o *jornal* caracterizava o contrato laboral no campo espanhol.

muitos filiando-se com republicanos ou *carlistas*,⁵² ou aos grupos de bandoleiros que se formam por toda parte. E outros muitos chegando à Catalunha, onde a nascente indústria reclamava um proletariado miserável com o qual acertar suas condições de trabalho.

A fome, incrustada na Espanha da primeira metade do século XIX, nessa paisagem em que Juan Gómez Casas⁵³ (2006) instala sua história do sindicalismo anarquista espanhol, e dessa paisagem da qual projeta outras: dos exércitos, milícias e grupos políticos que se formam, dos *campesinos* de Andaluzia que iniciam uma insurgência que não cessarão de intensificar, e dos *miseráveis*⁵⁴ da indústria catalã, em muito *restos*, refugio dos famintos do campo, que declararão o confronto com seus senhores, não como o *outro proletariado*, os trabalhadores qualificados, que permanecerão fora dessas lutas.⁵⁵ Então, grupos de oposição, contenção e repressão, de um lado; e de outro lado insurgências, revoltas e associações, no campo e na indústria, do sul andaluz ao norte catalão, beirando o mediterrâneo uma desobediência que por um tempo o centro e o norte atlântico desconhecerao. E ainda, entre a repressão e a desobediência que se assomam, permanece o sem-número dos que vagam por todos os lados, atrás de um dia, de comida ou de trabalho. Os corpos penados, observa Gómez Casas (p. 28), que de lá pra cá se arrastarão durante todo o reinado de Isabel II, até o início do século XX.

Na Espanha, a passagem do século XV para o XVI, foi designada tanto pela chamada *reconquista*, que encerra o tempo mouro, quanto pelo

⁵² Os *carlistas* foram os partidários de don Carlos de Borbón à sucessão de Fernando VII. Fortes sobretudo em Navarra e Levante, defendiam uma monarquia tradicional e católica, e se constituíam formalmente sob o nome de *Comunión Tradicionalista*.

⁵³ Tradutor e historiador do anarquismo espanhol, esteve filiado à CNT e à *Federación Ibérica de Juventudes Libertarias* desde 1936. No exílio, torna-se secretário das *Juventudes Libertarias* em 1947. Ao regressar à Espanha, no ano seguinte, é capturado pelo franquismo, e condenado a trinta anos de prisão, dos quais cumpre quase a metade. Nos anos setenta, depois da morte de Franco, é o primeiro secretário da CNT, e desde então importante divulgador do anarquismo. Morreu em Madri, em 2001.

⁵⁴ Gómez Casas chama de “miseráveis”, dentre os operários espanhóis, aqueles não qualificados, que outros chamariam de *lumpem*, e que na nascente indústria catalã explicitam diferenças importantes naquilo que não é possível descrever como uma *classe trabalhadora* homogênea.

⁵⁵ Cf. Gómez, 2006.

descobrimto da América, que inaugura as fantásticas distâncias do novo império colonial. A vitória, a conquista, a prosperidade, a expansão, e a grandiosidade com que tudo isso se mostra, proclamando um novo mundo, antes na Espanha do que nas colônias, o começo, um tanto mítico outro tanto épico, de *um povo*. Esse misticismo cívico, geral, o *sentimento de nação*, de unidade, de eternidade; sentimento de comunhão, do *igual*, do irmão. Do igual que se afirma do outro, depois do outro, do invasor expulso, do *bárbaro*, árabe, judeu, cigano, e do outro descoberto, a ser conquistado, civilizado, do *selvagem*. Livre do bárbaro e no domínio do selvagem, o espanhol desse novo mundo será *ungido* pelos reis Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, e desde então ao sentimento nacional espanhol será indissociável a monarquia (Jackson, 1979). A monarquia, a única *grandeza* que pode animar um povo que apenas aparece, de um passado muito recente, num território que lhe questiona de mil maneiras a unidade.

A monarquia, tradição e força, tempo mítico e poder sagrado, a muralha, a espada e a nau desse povo, que protege, defende e fortalece, a única grandeza a instalar frente à visceral fragmentação que se desenha ancestral nos relevos da Espanha, não tanto diversos quanto descontraídos. E duplamente descontraídos, nos solos, nas águas, nos climas, nas alturas, nos declives, delimitando lugares que demarcam distâncias, simultâneas em todas as extensões que possam compor um certo lugar. E por isso também descontraídos nos tantos tempos, de tantas invasões, conquistas e reconquistas, fundações e expulsões. Em *tantos*, a quantidade indeterminada: de línguas, de dizeres, de viveres descontraídos, *nos relevos* e *nos estilos*, *tantos* muito mais do que o bastante para escancarar a arbitrariedade, e a violência, que descansam, e isto é a todos óbvio, sob uma tão improvável unificação.

Obviamente improvável, arbitrária e violenta, a unidade desse povo espanhol fundado *em mil pedaços* reclama desde o século XVI, sem interrupção, *sempre* e no presente, os encantamentos da monarquia. Reclama suas *proezas* e suas *promessas* fabulosas; funcionando fabulosas porquanto resultantes da exata

medida, do ponto, do preciso quanto, que entre o *fervor* e o *medo* faça circular o poder continuamente e de um extremo ao outro, na unidade celebrada em algum momento (passado/futuro, num *tempo mítico e histórico*) entre o *monarca* e o *povo*. Fala-se de uma unidade política, no regime monárquico, do pacto celebrado entre o senhor e os súditos num passado mais do que ancestral, *primordial*. Passado dos primórdios, da fundação do que nunca antes existira, e que nunca mais deixará de ser: não apenas um povo, mas *um tempo*, uma ordem, uma vida, na união entre um povo e seu soberano, que a monarquia celebra com a opulência que lhe é intensidade: a unidade nacional não designa apenas um acordo, mas antes *um mundo*. Esse mundo que aparece *uno*, na Espanha, no século XVI, na aliança selada entre a monarquia e *o povo*, esse povo. Unidade política: sob *as formas*, dos governos, dos acordos, das revoltas, permanece a névoa de uma origem, de um destino: um sentido *além* do presente, *vontade* transcendental, seja divina, seja real, seja, depois, geral, com que se diz *um*.

A modernidade inscreve no contrato político tanto a necessidade do governo de todos quanto, depois desse pressuposto, a possibilidade, ou melhor, o *direito* e a prerrogativa dos governados de limitarem esse poder pela participação por delegação. Contudo, o Estado moderno ainda está subscrito à fabula de sua origem, no contrato político, assim como o monárquico com o desígnio divino ou a conquista. Então, de uma a outra fabulação, de uma a outra *forma* de governo, a permanência do *princípio* do Estado explicita antes a atualização das relações políticas pautadas na hierarquia e na centralização, do que a transformação da *natureza* da dominação por uma racionalidade que descreveria seu *aperfeiçoamento*.

Na crítica às teorias contratualistas que consagram na vontade geral a *superação* da vontade do soberano, William Godwin, no final do século XVIII com sua *Investigação sobre a justiça política* [1793] (1945), problematiza o contrato social de Rousseau [1761] (1997) como fábula que funda o governo sobre o princípio de sua necessidade, graças ao qual ele permanece, assim como o

governo monárquico, fora de toda consideração ou análise. Depois Proudhon, em diversos escritos⁵⁶ também problematizando a fábula de Rousseau, encontrará no princípio da necessidade do governo a reformulação do absoluto da autoridade política, da monarquia para a república. Tanto Godwin quanto Proudhon, operando com a noção de uma tendência ao *aperfeiçoamento* das relações sociais, estão os dois no interior de um *ânimo iluminista* do pensamento que redimensiona a *salvação* da humanidade na terra — *ânimo*, portanto, humanista. Ainda assim, afirmando essa tendência fora da hierarquia e da centralização do governo, diferenciam-se do pensamento político que, do liberalismo ao socialismo autoritário, não faz mais do que defender diversos *tipos* de Estado, estabelecendo medidas, que deverão ser não só escalares mas *evolutivas*, do mais ao menos como melhor ou pior, segundo alguma *lei* reconhecível na história. Evolução: é a palavra que a ciência deposita no fundo do pensamento, do século XVIII para o XIX.

Godwin e depois Proudhon, e o anarquismo, investem no estabelecimento de relações livres, fora do Estado, no presente. Relações diretas. Relações diretas, isto é, entre associados que prescindem de representação, interrompendo o pressuposto da necessidade do Estado: a noção de aperfeiçoamento da sociedade, de um ponto de vista anárquico, não diz respeito a sua evolução pelo melhor governo, mas à *possibilidade*, sempre presente, de inventar liberdades entre *interessados*. O interesse dimensionado politicamente no interior de associações livres diz respeito ao estabelecimento de contratos, que Proudhon, no *Princípio federativo* [1863] (2001), chamará *sinálgmáticos* e *comutativos*, que são efetivamente celebrados (não como o contrato político da *vontade geral*), e nos quais não se entrega mais liberdade da que se recebe (não como o pressuposto do *bem geral* estabelece). De maneira que as associações efetivadas entre interessados afirmam o reconhecimento da própria liberdade como amplitude das

⁵⁶ Em *Filosofia do progresso* (1869) e no *Princípio federativo* [1863] (2001), não só, mas especialmente.

possibilidades de sua realização, tanto efetiva, e daí como *multiplicidade* — de *n* contratos que podem ser estabelecidos simultaneamente —, quanto presente, e daí pautada pela *secessão*, das relações que duram na composição única que as fez aparecer associação. De maneira que as relações associativas entre interessados, no anarquismo, diferenciam-se das relações estabelecidas segundo a vontade e o bem *geral*, interrompendo o geral pelo *coletivo*, explicitado de diversas maneiras nos diversos anarquismos.

Fora da fatalidade da convivência política no melhor governo, os anarquistas afirmam a possibilidade da coexistência ética em associações, enquanto composições entre interessados, que não vão além do seu acontecimento. Que não estabelecem — ou resultam de — modelos, não são, *por princípio*, gerais. Desde Godwin, então, o anarquismo desarticula a discussão, teórica e ideológica, acerca do melhor governo, ao pensar a *naturalização* da hierarquia e da centralização, do autoritarismo político, como amplitude da *permanência* e não da *necessidade* do Estado: propondo a atualidade dessa intensidade crítica, não interessa na Espanha estabelecer a linha de uma passagem, da monarquia para a república, ou a linha da consolidação do Estado moderno. Isso, não apenas descartando pesos e medidas que pudessem mostrar o melhor ou pior, preferível ou não, ou em quais aspectos, mas tampouco estabelecendo nesse pressuposto segmento de reta o parâmetro histórico que permitiria elucidar, *interpretar*, uma determinada realidade que se pretende desenhar.

Com o problema da unidade nacional não se propõe localizar na história o aparecimento do Estado moderno na Espanha, desde o século XVI, com isso o esgotamento da monarquia, o fracasso da democracia e a resultante do fascismo e, no meio disso, o aparecimento do anarquismo. Trata-se justamente de sair dessa *lógica*, a um tempo histórica e política, que reclamaria a afirmação de uma causalidade categórica, desenhando entre os dois pontos, do século XVI ao XX, a linha de uma fatalidade que se poderia tão só decifrar. Agudo limite da vida,

limite da vida projetando existências em instantes inadiáveis, a unidade nacional descreve a capilaridade mais crua da fragmentação de Espanha, nas distâncias instaladas nos hábitos e nos dias. Não é *um povo*, perdido com a opulência da monarquia, ou prometido pelos novos tempos cívicos, a unidade nacional é o que não se diz de um povo: o povo que se perdeu entre a miséria, um povo que somente a violência promete.

Unidade política, na monarquia, estabelecida num pacto que não é o da *conveniência*, mas da *fatalidade* do encontro entre o senhor e os súditos, e que registra na origem a *justiça*, e não a *necessidade* do governo. Seria possível dizer: o governo monárquico é necessário porquanto é justo — se reconhecido pelos súditos, por amor e temor ao soberano (Maquiavel, [1532] 1999),⁵⁷ —, ao contrário da república, que, declarando necessário o governo, deve encontrar as fórmulas do seu justo funcionamento — como *representação* da vontade dos governados contratantes (Rousseau, 1997). Da vontade do soberano para a vontade geral, o problema da justiça política passa do *reconhecimento* (do soberano) para a *representação* (dos governados): a obediência, da servidão voluntária dos súditos para a participação voluntária dos cidadãos; ou: a obediência, da aceitação das garantias para a conquista dos direitos.

Da monarquia para a república, entretanto, o problema da justiça política na Espanha não se coloca em termos da passagem do reconhecimento do governo para a representação dos governados, mas antes na impossibilidade dessa passagem, pois *o povo* que se pronunciara no pacto com a monarquia no século XVI, irreconhecível no XIX, não explicitava o imperativo de sua representação, mas o absurdo de sua consolidação. Se a unidade política estava perdida no século XIX, disso não se deduz o fim da monarquia que antes a estabelecera, mas o fracasso desse projeto nacional, a unidade, ao longo dos três séculos que resultavam em profundas e imensas e agudas misérias, e que sugeriam na

⁵⁷ Nesta referência, *O príncipe*.

Espanha antes o limite do que as falhas, ou o anacronismo, do governo central. Sobre esse fracasso, militares fascistas fundarão seu levante em 1936.

Durante todo o século XIX e até a Guerra Civil, está em jogo a impossibilidade de se estabelecer a unidade política na Espanha, seja com a monarquia, seja com a república, diante da intensificação da miséria, de um lado, e da força repressiva, de outro. Em 1936, o levantamento fascista fazia-se com o decreto de uma unidade nacional que só poderia resultar do absolutismo político. Não era, portanto, uma revolta declarada contra o governo, mas uma insubmissão em nome da ordem, que se perdia por trás de um povo perdido no tempo, a *causa* que fazia legítimo tanto o levantamento, frente à urgência do *caos revolucionário*, quanto o governo absolutista, frente à *profunda fragmentação*, histórica e geográfica, que ameaçava toda unidade.

Quando em 1833 morre o rei Fernando VII, a luta pela sucessão se estabelece entre os partidários de sua filha, então criança,⁵⁸ Isabel II, e os *carlistas*, que defendiam *don* Carlos de Borbón⁵⁹ como sucessor legítimo ao trono de seu irmão. Uma luta que consagra a vitória de Isabel II sobre a intensa oposição dos *carlistas*, numa guerra civil que se encerra em 1840.⁶⁰ Todavia, os problemas que se apresentam à monarquia espanhola com a morte de Fernando VII referem-se antes à reafirmação de seu espaço político do que particularmente à instabilidade sucessória (Jackson, 1979).

Num tempo em que por toda parte mudanças, tantas quanto intensas, de toda parte ameaçam revirar qualquer ordem, a monarquia espanhola devia “(...) saudar o desenvolvimento do capitalismo, centralizar e unificar seus métodos de governo, permitir uma certa liberdade universitária e de imprensa e se aproveitar das riquezas acumuladas pela Igreja... como acontecera na França?” Ou, ao

⁵⁸ Quando da morte de Fernando VII, Isabel II tinha pouco menos de três anos. Portanto, sua sucessão ao trono significou a nomeação como Regente de sua mãe, María Cristina de Borbón.

⁵⁹ Da dinastia dos Bourbon, que reinou na Espanha, na França, em Nápoles e no Reino das Duas Sicílias. No caso da Espanha, preservou-se a transcrição do nome familiar.

⁶⁰ Também o ano do exílio de María Cristina de Borbón, quando entrega a regência de Espanha ao general Baldomero Espartero. Este, por sua vez, encerra sua regência também com o exílio, em 1843, o que leva à promulgação da maioria de Isabel II, que então tinha 13 anos.

contrário, devia ignorar outros novos tempos, e reafirmar “(...) o caráter exclusivamente católico, predominantemente agrário e a descentralização da Espanha tradicional?” (Jackson, 1979, p. 26). No filo dessas imensas perguntas, o reinado de Isabel II enterra-se numa morna mediocridade, das inexpressivas medidas que não as respondem, assim como tampouco respondem à presença sempre iminente, da guerra civil que a coroara.

Três são as marcas, segundo Gabriel Jackson, que à monarquia espanhola imprime a fraqueza política de Isabel II: uma, o monarca, que deixa de ser respeitado; outra, a monarquia, que não mais simbolizará a unidade nacional; e a terceira e, dirá Jackson, a mais importante, o governo de Isabel, fundado sobre a completa dependência do exército. Uma dependência mais do que perigosa, desde o início, com a vitória sobre os *carlistas*, desde 1833, quando se desata essa guerra civil, até 1875, quando da instauração da monarquia constitucional, no tempo em que os generais comandaram a política espanhola. Instalados num trono que lhes havia sido cedido, os generais resguardavam-se ainda no *pronunciamiento*, a única maneira legal de alterar o governo, que permitia a um general uma sublevação rápida, quase sempre acordada, e que concentrava as ações da oposição que ao general sublevado se subscrevia. Foi por um *pronunciamiento* que Isabel II perdeu o trono, em 1868.⁶¹

Uma monarquia que nada dizia da unidade nacional, absurda entre uma rainha displicente e seus súditos miseráveis, que vagando entre a fome e a morte sabiam na pele da nulidade assassina de seu governo; em 1844 a criação da *Guardia Civil* atendia à urgência de ordem, nesse território fragmentado que já anunciava inúmeras revoltas. Desde o começo do século XIX, a Catalunha se conformaria como “um dos pólos do movimento operário”, assim como Andaluzia seria “o centro de polarização das inquietudes e reivindicações camponesas” (Gómez, 2006, p. 30). Entre 1839 e 1868, segundo Juan Gómez

⁶¹ Foi em setembro de 1868, e a história registra sob os nomes de Revolução de 1868, *La Gloriosa* ou *La Septembrina*.

Casas, os anos descrevem na Espanha tanto a instabilidade política quanto as lutas operárias: de um lado, as guerras *carlistas* no desastroso começo do reinado de Isabel II, e seu desastroso fim, pelo *pronunciamiento* militar de um dos generais que nesse tempo exercera seu governo; de outro lado, as muitas e intensas revoltas dos trabalhadores, da indústria e do campo, que, nesse tempo, consolidaram sua força. Contundente de tal maneira, a força com a que poderiam sem meios-termos não só confrontar as relações de exploração nas lutas reivindicativas, como também inventar costumes libertários, em diversas práticas autogestionárias não mais limitadas pela reivindicação formal.

Catalunha — Entre 1841 e 1851, serão proibidas doze vezes as associações operárias em Barcelona. Em Barcelona, em 1841 Juan Munts funda a *Asociación Mutua de Obreros de la Industria Algodonera*. Na instalação desse tempo, por volta de 1850, quando tecelões apresentam a seus patrões a primeira reivindicação coletiva que acontecera em Igualada, na província de Barcelona. São quase todos ouvidos, mas não os da *Casa Godo*, vários dos quais foram presos, condenados a 27 meses de reclusão, todos eles morrendo na prisão. Ainda então, outros industriais, ao saber da *Casa Godo*, tentam desfazer os acordos com seus operários. A violência e a sabotagem estão inscritas entre os protestos.

Depois, em 1854, a *Unión de Clases* é o nome na Espanha da primeira confederação de sociedades operárias, em Barcelona, que se tornaria a *Sociedad de las Tres Clases de Vapor*. Nomes da vitalidade das lutas operárias de então, designando o vigor que reclamaria a ordem real de legalização das associações. Legalizadas, em Barcelona, em 31 de maio de 1854, foram proibidas novamente em 1855. Desta vez, a interdição resulta em barricadas e confrontos nas ruas da cidade, e centenas de mortos e feridos. Nas bandeiras vermelhas, lembra Gómez Casas (2006), lia-se: “associação ou morte”, “pão e trabalho”. Conselhos de guerra e fuzilamentos são o que a repressão sobreescreve a essas palavras, em particular no dia 24 de março desse ano, com o fuzilamento de Juan Barceló, tecelão que fora “a alma” dessas lutas operárias.

Sucederam-se as greves e *lockouts* em Barcelona e outras localidades catalãs. Culmina esse agitado período com a primeira greve geral celebrada em Barcelona e alguns pontos da Catalunha. Como vingança pela morte de Juan Barceló, é assassinado em Sans o patrão J. Sol y Padros, que era deputado. Esses acontecimentos prefiguram já o que haveriam de ser as relações entre o capital e o trabalho nos tempos moderados (Ibid., p. 32).

Nesses *tempos moderados*,⁶² tratava-se de reivindicar o direito à associação e a jornada de dez horas. Essas lutas operárias, anota Gómez Casas, não eram, nesses *tempos moderados*, revolucionárias. *Tempos moderados*, ainda, e ainda em 1855, em que os tecelões de Barcelona são chamados às Cortes, no dia 7 de setembro, para apresentar a uma comissão parlamentar suas reivindicações. As palavras “comedidas e razoadas” dos operários seriam de Francisco Pi y Margall. A essas seguiram-se outras, de Joaquín Molar e Juan Alsina, delegados designados para as discussões na comissão especial das Cortes. De ponta a ponta, às palavras ecoava a miséria, uma urgência que habitava, de ponta a ponta, a Espanha dos *tempos moderados*.

Andaluzia — Utrera e Arahál, em Sevilha; Benaolán, em Málaga: em Andaluzia. Em 1857, a fome: os *campesinos* de Utrera e Arahál insurgem-se, queimam arquivos e dependências municipais. Cerca de cem deles, capturados pelas forças militares, no dia 3 de julho, em Benaolán, fuzilados uns, aprisionados outros. Em Loja, em Granada: o veterinário Rafael Pérez del Álamo comanda uma, *mais uma* insurreição em Andaluzia. Pérez del Álamo fazia parte de uma sociedade secreta local, que defendia a repartição das terras. Pérez del Álamo e os *campesinos* de Loja tomaram por alguns dias essa localidade, sem lançar mão de quaisquer ações violentas. Todavia, a repressão, novamente, resultou em fuzilamentos e prisão, sob o conselho de guerra que julgou mais de 600 insurgentes.

⁶² *Tempos moderados*, na Espanha, é o tempo predominante do governo do Partido Moderado, durante o reinado de Isabel II, diante do Progressista. Hoje em dia, contudo, a moderação política transborda desse sentido.

Os operários da indústria catalã, os camponeses do campo andaluz — se o século XIX espanhol é atravessado por insurgências de trabalhadores, essas insurgências, por sua vez, acontecem num tempo que é antes amplitude do que medida: a amplitude, da morte de Fernando VII ao destronamento de Isabel II, do tempo que demarca a instauração da modernidade como reformulação das relações de poder desde o confronto *visceral*, entre trabalhadores e proprietários, entre miseráveis e forças repressivas, entre insurgentes e repressores, e, ainda, entre exército e governo, conservadores e progressistas, tradicionalistas e moderados..., *ao unísono*. Entre 1833 e 1868, o governo de Isabel II designa muito mais o aparecimento de novas relações de poder do que o esgotamento daquelas que a monarquia espanhola estabelecera desde o século XVI, com as glórias e grandezas dos reis católicos. Designa, *muito mais*, a consolidação, na Espanha, da força repressiva militar relacionada à ordem, não à ordem que o governo legitima, mas àquela que lhe escapa.

Desde 1833, as relações de poder instaladas *no limite* do governo são incapazes de decretar um povo, produzindo o espaço da força militar como contenção dessa incapacidade já *formal*, não da monarquia, mas do *governo moderado*. Nos *tempos moderados*, durante o reinado de Isabel II, de 1833 a 1868, acontecem também as resistências dos trabalhadores, que tanto se estabelecem demarcando espaços no campo e na indústria — Andaluzia e Catalunha, *um sul, um norte* —, quanto estabelecem, no interior das lutas pelo *direito de associação*, outras resistências fora desse âmbito das reivindicações, afirmando novas relações produtivas. Nesses *tempos moderados*, de 1833 a 1868, a incapacidade do governo de fazer funcionar a unidade nacional torna-se o problema político primordial no limite da guerra civil. Mas o fim do reinado de Isabel II, em 1868, explicita uma outra intensidade: da consolidação das forças repressivas compensando a moderação do governo, de um lado, e da projeção das lutas reivindicativas dos trabalhadores como *movimento revolucionário*, de outro lado.

Independentemente da luta pelos direitos, que o trabalhismo via diretamente vinculada à necessidade de sobreviver, é indiscutível que outras correntes filosóficas e ideológicas foram-se filtrando nos meios operários, tais como as doutrinas de Saint-Simon, Fourier e Cabet, nos primeiros tempos. Posteriormente, sob o influxo do federalismo de Pi y Margall, começaria a notar-se a influência de Proudhon (Ibid., p. 36).

Gómez Casas localiza no século XIX um primeiro momento, que iria da década de 30 à de 60, que se desenha tanto na urgência da fome quanto na presença, mais difusa, um socialismo que Proudhon criticará enquanto utópico desde *O que é a propriedade?* [1840] (1983). A fome e esse socialismo utópico ocorrem simultaneamente. Assim, na Espanha, as primeiras associações de trabalhadores, no campo e na indústria, se acontecem no interior das lutas reivindicativas de direitos, frente à capilar *crueza* das relações laborais, não é apenas enquanto movimento pela *sobrevivência*, ausente de reflexões que seriam posteriores às urgências da fome, mas também habitadas por um pensamento socialista, utópico, muito mais próximo, entretanto, de um radicalismo republicano ilustrado (como resposta à ordem monárquica falida) do que das questões propriamente *proletárias*.

Questões propriamente proletárias que se conformarão, no século XIX, nas lutas *revolucionárias* dos trabalhadores, no pensar que se desdobra do socialismo redimensionado *científico*, desde Marx ao anarquismo apresentado por Proudhon. Mas, na Espanha, questões que serão colocadas por volta dos anos 60 desse século — muito mais, e muito antes, desde o anarquismo do que desde o socialismo científico —, e que serão também *provocadas* no interior da crítica republicana à monarquia.

Não, como um certo determinismo histórico levaria a afirmar, que os trabalhadores espanhóis da primeira metade do século XIX não tivessem ainda alcançado uma *consciência revolucionária*, essa sua *imaturidade* política ditada pela urgência da fome, mas, desde outro ponto de vista, que tanto a fome quanto o influxo de um socialismo utópico dirigido contra a monarquia compõem, nesse

primeiro momento, as resistências dos trabalhadores. Que as compõem produzindo dois *lugares*, o campo e a indústria, nos confrontos instalados nesses lugares, desde então até a guerra civil de 1936, entre trabalhadores e proprietários, mas também — e cada vez mais — entre trabalhadores e governo. O governo, desde o reinado de Isabel II, está indissociável de uma força repressiva escancarada.

De maneira que circunscrita à reforma do Estado, uma crítica republicana à monarquia, depois de 1868, é, mais do que insuficiente, mais do que difusa, *absurda* aos trabalhadores, do campo e da indústria, no campo e na indústria de maneiras diversas. Assim, embora se possa considerar com uns mais e com outros menos, a influência e as relações entre as lutas dos trabalhadores e o socialismo utópico que chega à Espanha na primeira metade do XIX, em qualquer caso “(...) resulta claro que o povo estava decepcionado dos chefes políticos e militares” (Gómez, 2006, p. 39). E isso, observa Gómez Casas, atravessa o século XIX, explicitamente já desde a morte de Fernando VII, e será o compasso, desde então, do movimento operário espanhol.

Com essa distância estabelecida entre o povo e os chefes políticos e militares, ainda, é possível problematizar o socialismo utópico na Espanha, não como o pensamento de um movimento *imatur*o, *pré-revolucionário*, movido mais pela fome do que por uma verdadeira *consciência* de classe, mas, antes de mais nada, como crítica radical à monarquia *na* Espanha. Mas não só. Como crítica radical à monarquia, anunciando um liberalismo republicano que, na Espanha, aparece *no limite*, tanto da oposição reformista ao governo central, frente às instituições políticas, quanto da dissolução revolucionária dessa centralidade, no interior de insurgências associativas que, mesmo reivindicativas, instalavam-se na afirmação das práticas locais e federativas, em maneiras de produzir, de existir, livres da necessidade do Estado central.

No limite: se a crítica republicana acontecerá e se desdobrará no interior do Estado, em suas relações com as primeiras lutas dos trabalhadores no século

XIX foi o pensamento político que, ao privilegiar a discussão do federalismo, levou à Espanha não apenas o socialismo utópico, mas também o anarquismo de Proudhon. O mais conhecido dos críticos republicanos à monarquia, o mais conhecido dos pensadores do federalismo na Espanha, Francisco Pi y Margall traduziu e difundiu os escritos de Proudhon nesse país, permanecendo no interior do âmbito institucional do Estado, no entanto próximo do anarquismo. E não só Pi y Margall, no ponto mais agudo dessa crítica, mas o republicanismo federalista espanhol, estará até 1936 *no limite*, igualmente no interior do âmbito institucional do Estado, mas também próximo das lutas dos trabalhadores, *porquanto crítica federalista*, desde os primeiros defensores do socialismo utópico. Próximo, mais dessas lutas acontecendo naquela distância entre o povo e os chefes políticos e militares, do que dessas lutas acontecendo no particularmente intenso anarquismo espanhol, em nenhum caso tão próximo do anarquismo quanto Pi y Margall.

No limite, agora, em que se pode problematizar o percurso do socialismo utópico ao anarquismo na Espanha com o federalismo, na intensidade dessa noção dimensionada na crítica à centralidade do Estado, tanto frente à monarquia, pelo republicanismo, quanto frente aos chefes políticos e militares, pelo povo, ou melhor, pelo associativismo dos trabalhadores, no campo e na indústria. Se durante o século XIX o federalismo inscreve-se entre o republicanismo e a monarquia assim como entre os trabalhadores e a autoridade política e militar, operando como ponto de vista da experimentação analítica na Guerra Civil, essa noção despreveria uma *potência* do anarquismo na Espanha.

Explicitada por Pi y Margall, uma *potência* do anarquismo com a qual é possível pensá-lo na Espanha *particularmente forte*, compondo resistências, mais do que *lógicas, vitais*, ou mesmo *viscerais*, entre a fome e o fuzilamento sempre iminentes, não *determinadas* pela miséria ou pela repressão, mas acontecendo no interior de um federalismo provocado nas diversas lutas no fim anunciado da miséria e da repressão. Seja esse fim anunciado no Estado, no fim da monarquia, seja anunciado nas relações econômicas, no fim da exploração capitalista. Dessa

maneira, o anarquismo se desenharia na Espanha como pensar federativo e autogestionário, habitando como nenhum outro as lutas revolucionárias dos trabalhadores, mas também próximo como nenhum outro do republicanismo reformista.

Das práticas autogestionárias afirmadas no campo e na indústria à dissolução da centralidade e da hierarquia da autoridade política, o anarquismo instaura na Espanha uma intensidade do federalismo, do federalismo, ele próprio, uma intensidade na Espanha. Do século XIX para o XX, a intensidade do federalismo configura-se tanto na força quanto no extremo do anarquismo: na força das práticas autogestionárias explicitando a produtividade livre do Estado, no extremo do governo, no combate incontornável ao fascismo.

Como noção que atravessa a Espanha desde o século XIX, o federalismo possibilita abandonar, na experimentação analítica, as determinações históricas e filosóficas, segundo as quais o anarquismo se subscreveria, ao negá-lo, ao pressuposto da evolução das lutas políticas, segundo uma lei da história, localizável na *fatalidade*, tanto do governo, da monarquia à república e ao fascismo, quanto das lutas revolucionárias, da consciência política encerrada no desígnio da verdade, utópica ou científica, do momento *ideal* da revolução. Não se trata, então, de pensar o anarquismo dimensionado entre um socialismo utópico, que o precederia, e outro científico, que o acompanharia, opondo-se a ele, mesmo se eventualmente aliado, não deixando de anunciar seu fracasso. Com a noção de federalismo, trata-se de abandonar essa demarcação de espaços e de proporcionalidades ideais, que não permite dizer mais do que *a verdade*, e investir nas conversas, nos encontros, nos confrontos, que precisamente dissolvem as linhas arbitrariamente decretadas entre o *começo* e o *fim* de cada coisa.

Se interessa pensar o socialismo utópico, é para provocar questões no interior do ponto de vista do federalismo, e não para designar *o que ele é*, na Espanha, dessa maneira também designando *o que é* o anarquismo, a partir dele.

Segundo Gómez Casas, então, Fourier é conhecido, lido, discutido, divulgado no século XIX, nesse que aqui se pensa como um primeiro momento desse século, na Espanha. Assim, Sebastián Abreu,⁶³ em Andaluzia. deputado das Cortes, a condenação de morte que recebe em 1823, depois de ter votado a destituição de Fernando VII, o leva ao exílio. Na França conhece Fourier, e será como seu propagandista entusiasta que regressará à Espanha, em 1834. Abreu escreverá prodigamente em diversos jornais, como todos os outros que discutirão o socialismo utópico na Espanha, desde a primeira metade do século XIX, e como todos os que terão algo a dizer, nos inúmeros jornais que circularam na Espanha, até o fim da Guerra Civil. No seu regresso, ao escrever Abreu inventa o pseudônimo *Proletário*. Embora o conserve, o pseudônimo diz do imediato em seu retorno: logo depois, Abreu torna-se um dos maiores fazendeiros da cidade de Tarifa, em Cádiz, em Andaluzia. Conhecido escritor, como jornalista, próspero fazendeiro, de uma próspera e tradicional família de Tarifa e, ainda, liberal declarado por uma importante vida política, Abreu não apenas levará Fourier a Andaluzia, mas também influenciará em muito tantos outros que o seguirão.

Uma das publicações que contou com a colaboração de Sebastián Abreu foi a revista *La Atracción*, de Madri, que reunia, como seus editores, os republicanos Fernando Garrido, Sixto Cámara e Ordax Avecilla. Três dos mais importantes pensadores do fourierismo espanhol, todos eles reconhecendo a influência de Abreu. Fernando Garrido foi propagandista fundamental de Fourier, editando grande número de jornais, e escrevendo panfletos e livros que lhe renderam diversas prisões e exílios, assim como a excomunhão católica. Dele dirá Gómez Casas: “Jornalista infatigável, conspirador, combatente e historiador minucioso e penetrante” (Ibid., p. 37). Sixto Cámara, filiado ao partido republicano, escritor e editor de diversos jornais, autor de diversos livros, seus escritos também lhe valeram a prisão e o exílio, primeiro a França e depois a

⁶³ Também Joaquín Abreu. Conhecido e referido nos dois nomes, segue-se aqui o que Gómez Casas utiliza.

Portugal. Em Portugal, quando permaneceu ativo conspirador da monarquia, e foi delatado conspirador ao seu regresso, levando-o a um novo exílio a Portugal, interrompido com sua morte.

E finalmente José Ordax Avecilla, advogado que Gómez Casas descreve como militante republicano de tendência insurrecional e fourierista, redigiu o *Manifiesto progresista democrático*, que criaria o Partido Democrata. Como escritor e pesquisador anarquista, Gómez Casas deve sugerir uma aproximação do anarquismo, ao dizer de Ordax Avecilla uma tendência *insurrecional*, palavra que se inscreve no movimento operário, em especial desde a década de 70 do século XX. Mas que também remete a uma velha e longa discussão entre anarquistas, que opõe a uma tendência *etapista*, de conquistas parciais ao longo do tempo, uma outra *insurrecional*, que defende o confronto direto, no presente, com o poder. Ainda que esta aproximação se mostre um tanto difícil desde o anarquismo, no entanto desde sua proximidade com o republicanismo na Espanha, seria possível pensar a tendência insurrecional aludindo à luta fervorosa que Ordax Avecilla trava em nome do direito de associação dos trabalhadores, ao longo da qual se mostra cada vez mais próximo, por sua vez, de Proudhon.

De qualquer maneira, uma aproximação de Ordax Avecilla a Proudhon, um pouco *aquém* do federalismo de Pi y Margall, que aconteceria, discreta, pelo mutualismo, no desdobramento do socialismo utópico espanhol para um cooperativismo que, segundo Gómez Casas, está tanto para Robert Owen quanto para Proudhon. Já na década de 60 do século XIX, o cooperativismo espanhol acontecera particularmente na Catalunha e em Valência, nesses tempos como compasso importante do movimento operário.

De fato, em dezembro de 1865 reuniu-se em Barcelona um Congresso das Sociedades Operárias e Cooperativas, convocado e presidido pelo ativo militante operário Antonio Cussart, fervoroso partidário do movimento cooperativo. No congresso participaram 40 cooperativas, que acordaram criar uma federação de sociedades operárias para o apoio mútuo e a troca mais eficaz dos produtos. A federação garantia a autonomia de cada entidade independente. O jornal *El Obrero* constituiu-se no órgão oficial da Federação (Ibid., 2006, p. 38).

Na Espanha, então, o socialismo utópico que aparece com a crítica republicana à monarquia, se estará muito próximo do anarquismo de Proudhon desde o federalismo de Pi y Margall, que com Proudhon estabelece conversas fundamentais para o movimento operário, quando do seu redimensionamento do republicanismo com a noção de mutualismo. Explicitando essas conversas, o jornal cooperativista *La Asociación*, editado em Barcelona por José Roca y Gales desde 1866, discute e resenha o cooperativismo catalão articulado às discussões de Proudhon sobre o Banco do Povo. Ao resenhar, por exemplo, o forte cooperativismo da cidade catalã de Reus, em Tarragona, interessa-lhe falar do mutualismo das tantas associações operárias. Ainda nas conversas entre Owen e Proudhon, anota Gómez Casas nesse cooperativismo, José Roca y Gales rechaça a intervenção estatal na economia.

Diferenciando-se, enfim, com o cooperativismo do republicanismo, nas conversas provocadas entre o socialismo utópico e Proudhon, o movimento operário na Catalunha e em Valência diferencia-se, também, do movimento camponês andaluz. Ainda que algum cooperativismo tenha aparecido em Andaluzia, simultaneamente ao catalão, sua influência foi interdita pela “situação quase desesperada” dos camponeses. Com isso, conclui Gómez Casas, a questão das lutas dos trabalhadores, no campo, os levava “(...) a vagas mas não por isso menos poderosas aspirações finalistas: a posse indiscriminada da terra” (Ibid., p. 39).

Nesses tempos, então, do cooperativismo espanhol, seria possível descrever dois desdobramentos diversos do associativismo, nas já consolidadas distâncias entre o campo e a indústria? Mais ainda, desdobramentos diversos numa amplitude tal, do cooperativismo e do mutualismo à posse indiscriminada da terra, que permitisse pensar dois lugares, *um norte* e *um sul*, não como diferenças acontecendo no interior do anarquismo espanhol, mas, antes, como questões que interessariam desde um ponto de vista do federalismo? Isto é, seria

possível problematizar aquela potência federativa do anarquismo na Espanha, não permanecendo nas distâncias explicitadas desde a crítica republicana entre o campo e a indústria, mas *saindo*, deslizando dessas distâncias, *entre* um norte e um sul onde, sem negar as diferenças, tratar-se-ia de investir *no que atravessa*, numa atualidade autogestionária do anarquismo? Nas conversas, encontros e confrontos entre a crítica republicana e o anarquismo, na Espanha, resta pensar o federalismo desde Francisco Pi y Margall.

No interior da aguda instabilidade política que a morte de Fernando VII, em 1833, desata, dois partidos estabelecem-se no apoio ao reinado de Isabel II. Ambos liberais, o Partido Progressista e o Partido Moderado se confrontarão na luta pelo poder político durante todo o reinado, até 1868. E opostos, ambos partidos fundados em 1834, o Progressista, de um lado, defende a existência de uma milícia nacional, o júri popular, o princípio da soberania nacional, a ampliação do sufrágio censitário e o laicismo; enquanto o Moderado, de outro, designando na Espanha o liberalismo conservador, defende o fortalecimento do poder real, com o centralismo político, a restrição do sufrágio censitário, a manutenção das relações entre Igreja e Estado e o livre-câmbio. Entre 1844 e 1854, a *década moderada* instala a predominância no governo dos moderados sobre os progressistas, apenas brevemente interrompida pelo *biênio progressista*, de 1854 a 1856, depois do qual se reafirmará com a aliança celebrada junto à União Liberal,⁶⁴ até o fim do reinado de Isabel.

Durante a *década moderada*, o Partido Democrático surge em 1849 como dissidência do Progressista. Pelo tom de seus princípios, congregou alguns republicanos e socialistas utópicos, ainda no entusiasmo revolucionário de 1848. Defendia a soberania popular, os direitos civis e a liberdade individual, o sufrágio universal masculino, a questão da igualdade, e um laicismo mais anticlericalista, com a desamortização dos bens da Igreja Católica. A desamortização da Igreja

⁶⁴ Partido fundado em 1858 pelo general Leopoldo O'Donnell, delimitando o centro político no reinado de Isabel II ao aglutinar moderados não absolutistas e progressistas menos ortodoxos.

também será uma bandeira fundamental do liberalismo espanhol, que tanto favorecia a consolidação econômica da burguesia, quanto extinguiu os modelos econômicos da monarquia. Quase sempre na ilegalidade, o partido só estará fora dela durante o *biênio progressista*. Quando o biênio termina, volta à clandestinidade declarando-se republicano e também próximo aos postulados econômicos do socialismo. Dentre seus líderes contam-se Ordax Avecilla e Fernando Garrido, mas destacam-se os republicanos Francisco Pi y Margall e Emilio Castelar.

Com a Revolução de 1868, o Partido Democrático termina desagregado pela oposição entre republicanos e monarquistas. Os republicanos fundam depois disso o Partido Republicano Democrático Federal, ou Partido Federal, seguindo as idéias e a forte influência de Pi y Margall. Trata-se, em suma, de um partido republicano e federalista. Conservando muitos dos princípios do Partido Democrático, os republicanos defendem a soberania popular articulada ao chefe do Estado, o sufrágio universal masculino, os direitos e a liberdades civis, o laicismo mais anticlericalista do que para os democráticos, maior cuidado à questão social, e o federalismo. E é justamente o federalismo que descreve nesse partido duas tendências opostas: a federal, com Pi y Margall, e a unitária, com Emilio Castelar.

Liderando o Partido Federal, estavam os quatro presidentes da Primeira República Espanhola. Estanislau Figueras, Francisco Pi y Margall, Nicolás Salmerón e Emilio Castelar. Quatro presidentes, em distintas e opostas posições de um mesmo partido, sucedendo-se nos tão breves onze meses da Primeira República. Pela sua participação crucial na Revolução de 1868, os republicanos estavam presentes quando em 1873 o Congresso e o Senado, reunidos em sessão conjunta, declaram-se Assembléia Nacional. Presentes, embora como dramática minoria, frente à maioria monarquista, e ainda divididos, entre federalistas e unitários. A Revolução de 1868, que ao destronar Isabel II decretara o governo provisório comandado pelo general, e amante da rainha, Francisco Serrano y

Domínguez. Depois com a promulgação da Constituição de 1869, as Cortes o nomearam Regente do Reino, até que algum rei aceitasse o trono dessa recém declarada monarquia constitucional.

Foi Amadeo de Saboya, coroado em 1870 Amadeo I de Espanha, filho do rei da Itália, progressista e católico. Amadeo, o primeiro rei eleito pelo Parlamento, foi rei até 1873, quando renunciou ao trono, em meio à Guerra dos Dez Anos contra Cuba, à terceira guerra carlista, à oposição dos monarquistas defensores de Alfonso de Borbón, filho de Isabel II, e aos efeitos notáveis da crítica republicana. Foi então decretada a Assembléia Nacional. Francisco Pi y Margall propõe à Assembléia Nacional que assuma os poderes do Estado e declare a República, deixando às Cortes a organização do governo. E é o que faz a Assembléia. E as Cortes decidem pela nomeação direta do poder executivo. Sendo imediatamente nomeado Estalísnao Figueras o primeiro presidente do poder executivo, de um governo formado por federalistas e progressistas. Entre variações de uma minoria republicana que são se chegava a compreender no governo, a Primeira República encerra-se com o retorno do general Francisco Serrano, proclamando como presidente do poder executivo a república unitária, que deveria reunir monárquicos, conservadores e republicanos unitários.

Em 1868, a oposição entre federalistas e unitários, assinada pelo embate entre Francisco Pi y Margall e Emilio Castelar, já na fundação do Partido Republicano Democrático Federal, termina na declaração da ditadura republicana moderada que deixa de lado os federalistas. Emilio Castelar filiava-se a um liberalismo bastante clássico, sob os pressupostos da liberdade natural, preservada pelo não intervencionismo do Estado na economia, o Estado *somente* como garantia da ordem e da liberdade. Pi y Margall, ao contrário, pensa na revolução política indissociável da revolução social, que transborda da mudança circunscrita à formalidade do governo, afirmando-a desde o conjunto da sociedade, nas relações econômicas. Dessa maneira, Pi y Margall pensará a legitimidade da intervenção estatal na economia, porquanto que o Estado seria depositário dos

direitos coletivos. Entre um e outro republicanismo, quase demais dizê-lo, o federalismo designa uma oposição irreduzível.

Também, uma das noções mais caras a Pi y Margall, segundo Gómez Casas, é a da iniquidade do poder. Assim, ele entende paradoxal sua participação no poder, ainda que argumentada, pelo próprio Pi y Margall, como maneira de efetivar a revolução. Diferentemente de Proudhon, “seu grande inspirador”, Pi y Margall, ao não ter compreendido em toda sua profundidade a antinomia entre poder e sociedade, “(...) defendia ingenuamente uma idéia em virtude da qual o Estado, mesmo depois de instalado, poderia decrescer paulatinamente até seu total desaparecimento” (Ibid., p. 41). Todavia, se de Pi y Margall pode-se considerar uma proximidade, incluso extrema, do anarquismo por Proudhon, mas não por isso chamá-lo anarquista, Gómez Casas vai, com essa questão do poder, de Pi y Margall ao anarquismo, e mostra, aí sim, um paradoxo que permanece vigoroso, insolúvel e capilar, na história que descreve essa “ingenuidade” em relação ao poder. Paradoxo que Gómez Casas tão só lança, e que talvez se possa tão só lançar, reavivando o incômodo, depois do qual apenas se poderia *justificar*. Reavivar o incômodo, uma atualidade visceral que se encontra na Guerra Civil Espanhola.

Fomento de las Artes — É criado em Madri, em 1847. Lugar de encontro dos operários de Madri, daqueles que tinham *inquietudes* sociais e políticas. Lugar privilegiado de encontro, dos encontros semanais que propunham conversas sobre temas filosóficos ou sociológicos, coordenadas por estudantes, intelectuais ou jovens operários, desde pontos de vista republicanos e socialistas. Algumas dessas conversas trataram da oposição entre Pi y Margall e Castelar. Conversas que anteciparam, e em muito potencializaram, a visita de Giuseppe Fanelli, revirando e remoendo muitas das questões que ele levaria a Madri, e a muitos desses operários que se encontravam semanalmente no *Fomento de las Artes*. Estava sempre por lá José Serrano Oteiza, quem, diz Gómez Casas, “(...)

elaborou critérios coincidentes, já naquele tempo, com os que, a não tardar, exporia Fanelli na capital de Espanha” (Ibid., p. 42).

No *Fomento de las Artes*, assim como depois, desde 1861, no *Ateneo Catalán de La Clase Obrera*, os operários espanhóis que receberão Fanelli já pensavam muito do que ele lhes apresentaria desde o anarquismo de Bakunin. Logo depois da Revolução de 1868, Fanelli encontra na Espanha um movimento operário que começa a se desvincular dos republicanos, que não mais se encontrará nos partidos políticos, que inventará relações produtivas alheias aos tremores e estremecimentos do Estado, escapando às violências da propriedade privada. Num país empobrecido, mergulhado numa aguda instabilidade política e atravessado de mil violências, Fanelli não encontrará operários desiludidos, cansados, silenciados, conformados, pacificados, pela força ou pela miséria generalizadas, mas, ao contrário, vivazes operários, inventando maneiras de sair de tudo isso. Ouvidos atentos.

DOIS

De novo — Se no final da década de 60 do século XIX os trabalhadores espanhóis já estão *de saída* de uma formalidade política que se mostra entre desastrada e ridícula, não é porque desde sua patente inépcia essa formalidade não lhes tenha deixado outra opção. Não se trata de um *despertar da consciência*, seja por desespero seja por desamparo: com mais ou menos intensidade, no campo e na indústria, os trabalhadores espanhóis acompanham, e pensam, uma série de questões que se propagam na Espanha desde a primeira metade desse século. Tampouco se trata da superação desse tempo, do socialismo utópico ou da crítica republicana, ou das diversas variações do liberalismo, ou reformulações do monarquismo, da superação dos problemas envelhecidos das sucessões, ou da superação das velhas questões suscitadas entre a Igreja e o Estado, da superação de uma dúvida anacrônica, ou se seria a tradição ou a modernidade o que deve ser defendido, e etc. Não se trata, sequer, da superação da formalidade política pela vitalidade econômica. Tudo isso, que está *na pele* no século XIX, compõe essa saída, atravessa essas lutas, habita as questões inventadas ao pensar as próprias urgências. Do socialismo utópico ao anarquismo não há uma passagem, mas contínuos e diversos encontros, entrecruzamentos, ires e vires que não cessam. *Na pele*, à multiplicidade contínua dos encontros, na Guerra Civil Espanhola, articula-se o ponto de vista do federalismo. O federalismo anarquista, autogestionário, mas, ao unísono, o federalismo percorrendo Espanha na experimentação analítica. Enfim, há encontros, conversas, confrontos que interessa problematizar, e não começos e fins que se buscaria refundar.

Um silêncio de mais de dez anos cobriu a Europa depois de 1848. Terrível *reação*, reverberam, por toda parte, *surtos* de um anelo revolucionário (Rocker,

2002). E a cada vez mais, até 1870, com a guerra franco-prussiana. Com a guerra que escancarava a força dos grandes Estados e do militarismo. Rudolph Rocker (2002) descreve nesses tempos revolucionários o que chama de *atuação subterrânea* de Bakunin. Quando Bakunin vai a Florença, em 1864, é para fundar uma sociedade internacional secreta, da qual se sabe muito pouco — muito do pouco que se sabe pelo cuidadoso trabalho historiográfico de Max Nettlau. Amiúde denominada *Fraternidade internacional*, Nettlau (2008) recolhe vestígios dessa sociedade em cartas e anotações, entrecruzando fragmentos nos escritos que por aqueles tempos subterrâneos podem relacionar-se a Bakunin. Se em Florença Bakunin quase perde-se de vista, clandestino, um ano depois, em Nápoles, começa sua “ação aberta” na Itália, até 1867.

Dessa maneira, não só subterrâneo, Bakunin seria também, então, *internacionalista*. Se o fracasso de 48 lhe convencera da importância de saber *quando* aparecer, a guerra de 70 lhe daria a dimensão desse quando, não apenas tempo, *uma urgência*: frente à guerra e à força militar, era necessário, na Europa, fazer funcionar um internacionalismo libertário. Na Europa em guerra, e sempre em guerras, Bakunin fazia-se desaparecer, existindo no silêncio do secreto e da reunião, das associações dos revolucionários de toda parte. *Não desejava ser notado*, diz Rocker (2002). Contudo, a guerra de 1870, sua contundência, era anunciada desde 1867, em Gênova, com a fundação da *Liga da paz e da liberdade*. Declarava-se uma organização pacifista e federalista, e cerca de 10 mil pessoas de toda Europa assinavam de acordo. Algumas dessas pessoas também *grandes nomes*: Elisée e Élie Reclus, Vítor Hugo, John Stuart Mill Louis Blanc, Alexander Herzen, Giuseppe Garibaldi...

Foi também o tempo da unificação italiana, o *risorgimento*, durante o século XIX. Tempo de lutas revolucionárias, na Itália, animadas dessa paixão. A paixão que, por volta dos anos 40, estava em Giuseppe Mazzini como em mais ninguém. Figura fantástica, algo de extravagante transbordava de suas tantas campanhas, animando tantos outros. Um deles foi Giuseppe Garibaldi, exilado

então na América do Sul. Ao encontro de Mazzini, Garibaldi volta à Itália em 1848. E um e outro lutariam pela unificação, um e outro *fervorosamente*. Em 1848, mais um, Giuseppe Fanelli, estaria com eles, lutando com eles pela Segunda República Romana, sob o comando de Mazzini. E pela república lutaria Carlo Pisacane, depois chefe do Estado-Maior da república, nos cinco meses de sua duração, de fevereiro a julho de 1849.

Pisacane e Fanelli, exilados, estariam juntos novamente em 1857, na expedição de Sapri, buscando levar a revolução ao sul da Itália, contra a monarquia dos Bourbon. Pisacane, no comando da campanha, movia-se ainda na sombra do programa de Mazzini, “(...) nacional, unitário, republicano, acentuadamente democrático e liberal” (Fabbri, 1984). Mas Pisacane, lembra Luce Fabbri, era socialista, “precursor do socialismo italiano”. Socialista, leitor de Proudhon, quando morre, em 1857, o federalismo e o internacionalismo que Pisacane pensava davam-lhe o compasso libertário que o desligava de Mazzini. *Liberdade e associação*, escreveu no seu testamento político: foi no exílio, segundo Max Nettlau (2008), que conheceu Alexander Herzen e Ernest Coeurderoy, quando “(...) emancipou-se do espírito autoritário e anti-socialista dos nacionalistas, dentre os quais Mazzini, o anti-socialista por excelência” (p. 139).

No obstante o silêncio de Fanelli sobre seu amigo Pisacane, incompreensível para Nettlau, um e outro, nesse encontro, atravessam o nacionalismo de Mazzini. Estão, eles também, *de saída*. Entretanto, ainda nas lutas do *resorgimento*, Fanelli será um dos *camisas vermelhas* que seguem Garibaldi na campanha dos “Mil de Marsala”, nas batalhas que dariam fim ao Reino das Duas Sicílias, ao trono de Fernando II e à dinastia dos Bourbon em Nápoles. Sua decisiva participação nessas batalhas lhe rende a Fanelli a aclamação de herói e a patente de coronel. Depois de lutar na Polônia, Fanelli volta a Nápoles em 1864. Em 1866 será deputado na Câmara de Nápoles. Mas em Nápoles, em 1865, tinha conhecido Bakunin. Numa esquerda extrema e

defendendo o internacionalismo, será como deputado que viajará em diversas ocasiões, numa delas à Espanha, cada vez mais próximo de Bakunin e do anarquismo, embora só abandonasse Mazzini quando da Comuna de Paris, em 1871.

Na Itália, Bakunin desarticulava a imensa influência de Mazzini sobre os revolucionários das lutas pela unificação. Combateria com força, anota Rocker (2002), “o campo religioso e patriótico de Mazzini”. Com Bakunin, Fanelli participa da fundação do primeiro grupo anarquista de Nápoles, a sociedade *Libertà e Giustizia*, em fevereiro de 1867, que em agosto desse ano editaria sob o mesmo nome o periódico que seria o primeiro anarquista da Itália. Naquele então, Bakunin estava interessado numa aliança internacional pública, pretendendo “(...) conquistar para seu programa anárquico-ateu os homens mais inteligentes, mais honrados e enérgicos do movimento revolucionário” (Idem). Quando vai de Nápoles a Genebra, em setembro de 1867, Bakunin buscava na *Liga da Paz e da Liberdade* o espaço que lhe permitisse acontecer a aliança anarquista e atéia que pensava.

Nos notáveis discursos que pronunciou no congresso demonstrou que as causas da guerra são muito mais profundas do que supõem alguns e chegou à conclusão de que essas causas estão representadas pelo Estado, pela religião e pelo capital privado. Baseando-se neste ponto de vista, pedia Bakunine que a Liga não se limitasse a defender a paz, mas a atacar as instituições fundamentais da sociedade moderna, causas fundamentais das guerras e das matanças dos povos (Idem).

Ainda que suas propostas não fossem aceitas, uma certa repercussão de seu discurso, afirma Nettleau (2008), o faria membro do comitê organizador da *Liga*. É quando Bakunin escreve *Federalismo, socialismo e antiteologismo* (1988), que Nettleau editaria em 1895. Quando em 1868 acontece em Berna o segundo congresso da *Liga*, Bakunin propõe a incorporação à *Associação Internacional dos Trabalhadores*, a AIT, fundada em Londres em 1864. Mais uma vez, a *Liga* não aceita. Bakunin desvincula-se da *Liga*. Fanelli, dentre aqueles que lhe acompanham.

Depois de abandonar a *Liga da Paz e da Liberdade*, seguia-se, para Bakunin, a filiação à AIT. Mas não para todos os que lhe acompanhavam, que propõem “(...) uma nova organização que desenvolvesse a propaganda revolucionária nos países europeus” (Rocker, 2002). Tratava-se, também, de articular à nova organização pública aquela secreta que já existia, a *Fraternidade*.⁶⁵ Seria a *Aliança da Democracia Socialista*. Graças à “enérgica agitação de seus membros”, sua propaganda revolucionária lançaria as bases, afirma Rocker, do socialismo revolucionário nos países aos que a *Aliança* chegaria, uma boa parte da Europa ocidental, até sua dissolução, em 1869, ao se tornar uma seção da Internacional. Mais do que reunir amigos, o que já diz muito da intensidade de sua agitação, a *Aliança* congregaria, segundo Sérgio Norte (1988), as ações dos coletivistas, uma tendência que já era forte na AIT quando a ela se filiara Bakunin, em junho de 1868. De maneira que Bakunin escreveria o programa da *Aliança* sob a consigna “ateísmo, coletivismo, anarquismo”.

Giuseppe Fanelli vai à Espanha, em outubro de 1868, levando o programa da *Aliança da Democracia Socialista*. Com Fanelli, afirma Nettlau, o anarquismo coletivista seria pela primeira vez *propagado* na Espanha. Antes disso, nos encontros que aconteceram em Madri e Barcelona, Fanelli teria conseguido descobrir os militantes “mais avançados”, que conheciam “as idéias socialistas e proudhonianas”. Aqueles que, segundo Nettlau, “(...) não queriam que os trabalhadores fossem dirigidos pelos chefes do partido federal, anti-socialistas ou, no máximo, reformistas moderados” (2008, p. 155). Dentre eles, cita Nettlau Tomás González Morago, Anselmo Lorenzo e Rafael Farga Pellicer.

González Morago e Anselmo Lorenzo estavam em Madri, e Farga Pellicer em Barcelona. Os três receberiam Fanelli, os três dentre os mais que não só o receberiam, mas que depois disso comporiam o que Gómez Casas (2006) chama

⁶⁵ Segundo Nettlau (2008), parte das conversas por escrito que aconteceram nesse momento entre os participantes dos dois grupos acabou caindo nas mãos de Marx, o que para ele seria fundamental ao formular as acusações que terminariam com a expulsão de Bakunin da Internacional, no congresso de Haia, em 1872.

de “primeira geração militante”, no tempo da fundação da seção espanhola da Internacional, “(...) unidos por uma orientação comum, que aporta uma concepção organizativa da classe operária, assim como novas finalidades e meios para realizá-las na prática” (Gómez, 2006, p. 50). Todavia, Gómez Casas demora-se ao falar do *militante*, uma noção que se instalará precisamente na explícita vitalidade da presença de Bakunin na Espanha.

Na oposição entre *liberdade e autoridade* projetada como *autonomia e centralismo*, o militante que Bakunin designa na Espanha aconteceria, dessa maneira, não só como provocador de lutas revolucionárias, mas, antes, como provocador dessas lutas ao afirmá-las em meio às questões *primordiais*, incrustadas na ancestral fragmentação desse país. Ainda seguindo Gómez Casas, com Bakunin, então, o militante que aparece na Espanha estará particularmente longe do *sujeito revolucionário* encerrado na formalidade institucional dos embates políticos produzidos à sombra do Estado. Longe disso, o militante dimensionado pela *ação direta* não só desarticulária a hierarquia *justificada* do dirigente revolucionário, mas também, e mais ainda, dissolveria a fatalidade do Estado, desvinculado as lutas revolucionárias de sua evidente iniquidade, quando *políticas*.

A atitude de rechaço da política pelo militante, em sua primeira versão, já estaria motivada por uma apreciação empírica do resultado negativo da ação parlamentar e política, no que diz respeito à classe trabalhadora; depois pela consideração de que as exigências internas da ação política tendem a desnaturalizar toda projeção genuinamente democrática, favorecendo a expansão de elites dirigentes que terminam por intermediar toda ação de base e impondo um conceito esotérico geral da política (Ibid., p. 51).

Embora proposta na história, essa *arguição* de Gómez Casas instala no militante anarquista parece mostrar, a necessidade de se negar a história. Pelo menos se fosse levada até um certo ponto, no qual se deverá afirmar a desarticulação de um *sujeito revolucionário* — sob o rechaço, de fato e por princípio, da ação política —, ao tempo que, com isso, se afirmaria o

acontecimento de um *militante anarquista*. Um militante que, não apenas fora do Estado, mas livre dessa mácula, deixaria de ser *sujeito político*, tornando-se, em algum momento, *verdadeiro revolucionário*.

Isto é, acoplando a negação, *histórico-política*, da formalidade institucional do Estado à afirmação, *teórico-política*, de um militante essencialmente anarquista, em algum momento será necessário pronunciar a verdade *na* história: o rechaço do Estado *na origem* do militante anarquista, e o militante anarquista, *no fim* do sujeito político. De qualquer maneira, ainda que circunscrita à história, a locução *militante anarquista* diz tanto do tempo em que designa o rechaço da política, quanto, no presente, diz do tempo em que sugere, *precisamente*, problematizar esse rechaço atravessado da palavra que, por sua vez, designa “aquele que defende uma causa”, “que combate num exército” ou “aquele que pertence a uma organização apostólica da Igreja Católica”.

Quando depois de 70 anos o século XIX prometia a qualquer momento *um fim*, fazia-se crucial aos trabalhadores espanhóis a liberdade intelectual, social e política que Bakunin resumia em seu “ateísmo, coletivismo, anarquismo” (Nettlau, 2008). A Igreja Católica, corolário da monarquia, a propriedade privada, corolário do liberalismo republicano: frente à flagrante preservação da miséria, de ponta a ponta a formalidade da política fazia evidente o *reformismo* demarcando seu limite. No limite, se a crítica republicana, em todas suas variações, colocara a questão do federalismo, permanecendo no interior da política não fizera mais do que reacomodar o que dizia interromper, a violência e a miséria que dizia interromper. Mas ao projetá-la fora da política, o anarquismo coletivista na Espanha recolocava como *revolucionária* essa questão *moderna* — aparecida contra a monarquia —: a questão do federalismo, como *anarquia*, política e econômica, o governo direto (sem representação, sem hierarquia, sem centralidade) e a autogestão, passando a ser a da *revolução social*, amplitude da liberdade intelectual e política, da vida livre do Estado.

Em Madri, Tomás González Morago seria procurado por Fanelli. Quando se encontram, Morago havia organizado uma primeira reunião na casa de José Rubau Donadeu, segundo Gómez Casas (2006) “um militante avançado do republicanismo”. No caso de Rubau Donadeu, que em nada seria raro, seu republicanismo *avançado* prefaciava seu próximo internacionalismo. O que não sugere a depuração de uma *idéia*, mas o pouco que se diz, então, permanecendo entre quaisquer *ideais*: ele, e os outros *militantes avançados* que encontrariam Fanelli; Fanelli, e seu encontro ainda acontecendo com Mazzini e o *risorgimento*; a unificação dos liberais italianos com Fanelli, o federalismo dos liberais espanhóis... O anarquismo na Espanha, por volta dos anos 70 que Rocker (2002) descreve com a guerra franco-prussiana, aparecendo no que *potencializa*, que o atravessa, e não no que poderia, *idealmente*, negar. Foi lá, na casa de Rubau Donadeu, que aconteceu o primeiro encontro com Fanelli, em Madri, em 1868.

Falando italiano e francês, Fanelli encontrará espanhóis que lhe esperavam. Conversará com eles, e deixará a eles — e aos outros que depois conhecerá em Barcelona — o programa da *Aliança*, de Bakunin, e os dois textos da fundação da AIT, o *Manifesto inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores* (Marx, 2001b) e os *Estatutos gerais da Associação Internacional dos Trabalhadores* (Marx, 2000).⁶⁶ Encarregado na reunião inaugural da AIT de redigir o texto constitutivo da organização, Marx apresenta depois de um mês, em outubro de 1864, os dois textos que seriam aprovados por unanimidade pelo Comitê Provisional. Tornava-se então o comitê o órgão diretivo, o Conselho Geral da Internacional (por vezes renomeado como Conselho Central Karl Marx), e surgia a *Primeira Internacional*, no primeiro dia de novembro de 1864.

No *Manifesto*, Marx estabelecerá em 1848 o começo de uma situação que ao proletariado colocava, em 1864, a obrigação ineludível de sua emancipação. De 48 a 64, “a conquista do poder político” tornara-se “o único dever da classe

⁶⁶ Também alguns jornais, relacionados à Internacional, e regulamentos de algumas associações operárias suíças (Lorenzo, 2007).

operária”. Nesse tempo, que sinalizava a consolidação da exploração capitalista, a resistência pulverizada dos trabalhadores tanto mostrava o valor inquestionável das idéias cooperativistas pronunciadas por Robert Owen, quanto evidenciava a necessidade de superar os esforços “particulares” e “acidentais”. Assim, em primeiro lugar “a cooperação deve alcançar um desenvolvimento nacional”, e depois, pela “fraternal união e colaboração” da classe operária, incorporar à “luta geral” a “luta internacional”, para fazer que se cumpram entre as nações as mesmas “simples leis da moral e da justiça” que devem reger as relações entre os indivíduos. Os *Estatutos* traduziriam em *código* as reflexões do *Manifesto*.

Se desde sua fundação a AIT dispara diferenças em abismos, entre Marx e Bakunin, entre marxistas e anarquistas, as convivências improváveis dizem daquilo que está em jogo, *na pele, nesse instante*: a conquista do poder político *não interessava* aos trabalhadores espanhóis, não porque fossem *contra Marx*, não porque fossem, em 1869, *anarquistas*. Interessava-lhes escapar à exploração capitalista, mas dispensavam, mergulhados em *sua* história, a conquista do poder político. O federalismo internacionalista que colocava a autogestão fora da formalidade estatal da política: não é o que nega o marxismo na Espanha, mas o que lhe resta a vitalidade que descreve no anarquismo a potência do que é capilar, *nesse instante*.

Marx e a AIT interessarão ao espanhóis, dirá Gómez Casas (2006) pela crítica ao capitalismo e a amplitude internacionalista da lutas contra a exploração, mas a *potência política* dessa crítica e dessa amplitude, fora do Estado, instalará o anarquismo também fora do embate *filosófico* com o marxismo. Enfim, do cooperativismo ressuscitado na consciência de classe — sugerindo uma nova reformulação da reformulação republicana — ao coletivismo afirmado na associação direta e federativa — fora da representação e do centralismo das diversas *reformulações* —, Fanelli leva à Espanha, com Bakunin, o problema da liberdade (intelectual, social e política) que designará para os trabalhadores a *revolução*.

Em 1934, Gueorgui Maximov vive no exílio, nos Estados Unidos. Fora expulso da Rússia em 1921. Depois de inúmeras prisões e condenado a morte, o sindicalismo anarquista o fazia insuportável à ordem vigente. Vai então para a Alemanha, de onde também será expulso, em 1922. Depois de passar pela França, finalmente chega, em 1925, aos Estados Unidos. Morreria em Nova Iorque, em 1950. Todos esses anos, escreve diversos livros, artigos e panfletos, e edita diversos jornais. E também traduz ao inglês textos de anarquistas russos, em especial Bakunin. É sua, segundo Frank Mintz (2006), uma das melhores antologias, traduzida e compilada por um dos maiores conhecedores de Bakunin, certamente também um de seus trabalhos mais conhecidos.

Mas, em 1934, Maximov escreve um pequeno folheto, pequeno, inclusive, porque destinado clandestinamente à União Soviética. Trata-se também de uma compilação, mas feita *conversa*, entre as perguntas e comentários que Maximov inventa, para as respostas selecionadas de escritos de Bakunin. Em 1934, o ar *desses tempos* explicaria, para Mintz, “(...) a importância dada à guerra civil, a responsabilidade coletiva de algumas classes sociais, a utilização do terror e as dificuldades para controlá-lo” (2006, p. 12). Resultando de “anos de leitura e de trabalho”, Mintz considera não apenas “excelente”, mas sem dúvida atual, no século XXI,⁶⁷ a *Discussão com Bakunin*, que Maximov divide em três *conversas*. “Sobre a revolução social”, “Sobre a ação durante a revolução e a guerra civil” e “Sobre a continuação da revolução social e do período transitório”.

Em 1934, ainda, o panfleto de Maximov encontra em Bakunin afirmações *vitais* às lutas anti-autoritárias que atravessam “o sindicalismo e a reconstrução da sociedade”, nesses tempos, na Rússia, desde 1905, mas particularmente na Ucrânia, de 1917 a 1922, e na Espanha, de 1936 a 1939. As lutas anti-autoritárias que descreverão *uma força*, na Ucrânia, do comunismo anarquista, e na Espanha, do anarco-sindicalismo. São três, então, essas afirmações de Bakunin: *a rejeição do capitalismo*, “com ou sem religião, com ou sem marxismo no poder”; *a defesa*

⁶⁷ Mintz escreve o texto introdutório em 2005.

do anarquismo social, “indiscutivelmente unido ao sindicalismo de ação direta”; e *a localização do autoritarismo*, para rechaçá-lo, “sob as diferentes manifestações do poder, incluso provisório” (Idem). Em suma: a rejeição do capitalismo, relacionada à *revolução social* contra a exploração; a defesa do anarquismo social e da ação direta, relacionada à *AIT*; a localização do autoritarismo, relacionada à *existência*, “incluso entre os militantes libertários”.

E agora? — A atualidade das conversas *que passam* pela Guerra Civil Espanhola, entre Maximov e Bakunin, e que Mintz encontra no século XXI. E por que não uma atualidade da Guerra Civil *que acontece* nessas conversas, e que a experimentação analítica dispara no presente? *Em 1934*: o anarquismo atravessando o comunismo e o sindicalismo, aconteceria, *no presente*, na “(...) persistência atual das práticas e das idéias libertárias entre os trabalhadores na França e na Suécia, Rússia, Espanha, Argentina, etc...” (Ibid., p. 13)? Retomando a visita, *as conversas*, de Fanelli à Espanha, nesse momento *crystalizado* na história como o início do anarquismo espanhol, retomando a questão do federalismo, desdobrada na liberdade intelectual, social e política, desdobrada na *revolução*, retomando, numa palavra, essa *saída* da política, a revolução designada *fora* da política, não seria possível problematizar a Guerra Civil precisamente como a *diluição*, o limite, e não a *apoteose*, da revolução social anarquista atravessando o sindicalismo?

Não mais a revolução, *preparada* desde os anos 70 do XIX, *ampla e profunda* em 1936, *traída, equivocada e esmagada* em 1936, e ainda *adormecida* no século XXI. Mas a revolução libertária, fora do Estado, *no limite*, da *autogestão*, frente à exploração econômica, da *ação direta*, frente à consciência de classe, e do *federalismo* “sinalagmático e comutativo”, frente à questão do poder. Seria possível? A Guerra Civil não mais a grandiosidade da revolução anarquista, mas, ao contrário, o desdobramento que explicita *outras questões*? Aparecendo na Guerra Civil e permanecendo no sindicalismo, a revolução anarquista não vai além da *velha* demarcação do Estado, *dessa medida* —

encerrada, por demais, na primeira metade do século XX. Ainda ecoando a remota questão de *participar ou não* do poder, ou quanto ou como ou quando, ainda nas discussões do liberalismo, do socialismo autoritário e do anarquismo, para mais e para menos. E que não têm a menor importância, depois que o fascismo escancarasse a questão, não mais do limite, mas da *exacerbação do poder* (Foucault, 2004b).

Retomando Fanelli e Bakunin na Espanha, uma pergunta: o federalismo de Proudhon, *beirando* a crítica republicana (a revolução no sentido da política para a economia), e o coletivismo de Bakunin, *beirando* a crítica marxista (a revolução no sentido da economia para a política), entre o liberalismo republicano e o socialismo marxista, *onde acontece*, na Espanha, a revolução social anarquista (ao uníssono e *continuamente* política e econômica)? Isto é, *beirando*, leia-se: o federalismo de Proudhon como *oposição* ao centralismo monárquico, e também o coletivismo de Bakunin, como *oposição* à propriedade capitalista. Como *oposição*, ou melhor, *frente* ao Estado, exatamente onde não acontece a revolução dos trabalhadores da Espanha, de que maneira o federalismo e a autogestão deixam de ser *oposição*? E depois, se é nesse movimento que se pode pensar a revolução espanhola, e até quando, ou quanto, na Guerra Civil, na *oposição* frente ao fascismo?

A Aliança professa o *ateísmo*; quer a *igualdade política, econômica e social* dos indivíduos de ambos sexos... A terra, os instrumentos de trabalho, e todo o capital, ao se tornar *propriedade coletiva* da sociedade só devem ser utilizados pelos trabalhadores, isto é, pelas associações agrícolas e industriais. A Aliança quer, para todas as crianças de ambos sexos, e desde seu nascimento, *iguais meios de desenvolvimento*, isto é, de existência física, de instrução, de acesso a todos os aspectos da ciência, das indústrias e das artes... Declara que todos os Estados políticos e autoritários que existem na atualidade haverão de desaparecer na *união universal das livres federações*, tanto agrícolas quanto industriais... Não podendo, o problema social, encontrar uma solução definitiva e real a não ser sobre a base da *solidariedade internacional dos trabalhadores* de todos os países, a Aliança rejeita toda política fundada no chamado patriotismo e na rivalidade das nações... Quer a

associação universal de todas as associações locais graças à liberdade (Leval, 1972a, p. 18/19).⁶⁸

Ateísmo, coletivismo, anarquismo — São os sete artigos da Aliança, que Fanelli leva à Espanha: (1) ateísmo, (2) igualdade política, econômica e social, (3) propriedade coletiva dos meios de produção e do capital, (4) iguais meios de desenvolvimento, (5) união universal das livres federações industriais e agrícolas, (6) solidariedade internacional dos trabalhadores, e (7) associação universal das associações locais. A liberdade: *intelectual* (ateísmo; igualdade política, econômica e social), *social* (propriedade coletiva dos meios de produção; iguais meios de desenvolvimento), e *política* (união das federações; solidariedade internacional dos trabalhadores; associação de associações).

Se o anarquista, assim como o republicano ou o marxista, é também um estatuto universal, todavia, ao dissolver o problema do poder político pela afirmação de liberdades que se sobrepõem a autoridades, diferencia-se dos dois pelo *ponto de vista*, e não pela *forma*. Trata-se de pensar o anarquismo na Espanha, de problematizar os postulados que o explicam, entre a *conjuntura histórica*, da instabilidade e da inépcia política, e a *coincidência lógica*, da rejeição das instituições do Estado, ou da formalidade institucional da política. Tudo isso *no presente*, nem para salvá-lo nem para condená-lo, mas no acontecimento de sua atualidade, na experimentação analítica, e só.

Ao dizer do *ponto de vista* e da *forma*, o que interessa pensar no anarquismo não é o mais e o menos, mas *o que escapa*. Investe-se naquilo que escapa, que escapa à história e à política, ao Estado, à forma do Estado no pensamento. Não é, então, o *ponto de vista* da liberdade frente à *forma/Estado* da autoridade, mas o ponto de vista como *uma saída* do Estado, que surpreende no século XIX com Proudhon. E que permanece, ainda hoje, improvável, surpreendente, entanto que o Estado permanece *naturalizado*.

⁶⁸ Grifos meus.

A saída do Estado frente a sua naturalização, com Proudhon e os anarquistas na Espanha, desdobra-se em lutas *em nome* da liberdade pela *libertação* de todos. Nisso, permanecem no XIX. Entretanto, não por isso a saída, *essa improvável invenção de liberdade*, encerra-se também com seu tempo. Aquilo que aparece, *que acontece*, na experimentação analítica, não é só a liberdade do século XIX, mas, também, o problema da liberdade colocado onde não faz sentido, onde ninguém imaginaria, onde não se espera, onde não é conveniente... Dizer que o anarquismo oferecia aos trabalhadores espanhóis o rechaço da formalidade política que esperavam, na exata medida de seu cansaço e desilusão do Estado? Sim, mas *não só*.

Do programa da *Aliança*, de Bakunin, ao *Manifesto* da AIT, de Marx, dizer da conquista do poder político da classe operária, de um lado, e da igualdade política, econômica e social, de outro, e, *logo*, dos desdobramentos, na Espanha, de um e de outro lado, que *correspondem* a esse tempo? “Ateísmo, coletivismo, anarquismo” pode parecer, hoje, muito mais *convidativo* do que “trabalhadores do mundo, uni-vos!”, mas, nem agora nem no XIX, seria possível afirmar assim algo mais do que *gosto*. Uma e outra consigna, no entanto, acontecem simultâneas, de lá até hoje provocando de *n* maneiras, mesmo simultâneas, *n* diversos movimentos. Não se trata da liberdade e do poder, do *bem* da liberdade e do *mal* do poder, pelo menos não mais desde o século XX de maneira mais do que explícita. Foucault é preciso ao pensar essa questão (1995a; 2004b). E não se trata tampouco, como pretenderam, desde Proudhon, os anarquistas, da escolha *natural*, e por isso *lógica*, da liberdade frente à autoridade, caso *se pudesse* perceber a diferença.

Mas não é só isso que descreve, mesmo no XIX, o anarquismo. Assim o *ponto de vista*, com Proudhon [1843] (s/d), não diz respeito tão só a uma *escolha metodológica*, como investimento na liberdade analítica frente à autoridade teórica. Proudhon [1849] (1947) também experimenta o *ponto de vista* na afirmação de liberdade que coloca a questão de *como ser mais livre*, subvertendo

a pergunta *essencial* da política, acerca do melhor governo. Mais, e *antes*, do que a crítica a uma ou outra forma de governo, *como ser mais livre* afirma o *inominável* do governo sobre todos. E o *incontornável* desse problema: o problema político não é a liberdade, mas o governo, e, ainda, não o governo, mas suas formas.

Enquanto numerosos homens reunidos se consideram como um corpo único, sua vontade também é única e se relaciona com a comum conservação e o bem-estar geral. Todas as molas do Estado são então vigorosas e simples, suas sentenças são claras e luminosas, não há interesses embaraçados, contraditórios; o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e apenas demanda bom senso para ser percebido (Rousseau, 1997, p. 103).

A sociedade política funda-se no tratado de paz, e o problema será, de fato, o do melhor governo, aquele que possa garantir a paz. Diferentemente, a associação anarquista acontece como problema da liberdade, como associação *direta*, prescindindo da representação, e como liberdade de *secessão*, entre interessados. Federativa e autogestionária nessa intensidade, ainda que também resultando na “associação universal de todas as associações”, *uma causa*, a associação anarquista também interrompe, mesmo no século XIX, o tratado de paz como medida da justiça política. *Como ser mais livre?* Mais do que a *inversão* (do governo para a liberdade), a *subversão* do problema político, do tratado que funda o governo para os acordos (*sinalagmáticos* e *comutativos*) que possibilitam as associações federativas.

Qual é o melhor governo? Essa pergunta, que percorre a política desde Aristóteles, que sobre o pressuposto de sua necessidade encerra o problema do governo nas possíveis variações *sobre todos*. Depois da autoridade *legitimada* como garantia da ordem, isto é, a preponderância da autoridade (Proudhon, [1872] 2001), sua limitação pela liberdade não pode ir além da conquista de *direitos*, de um povo, de uma classe, de uma minoria, enfim, de um *ser* qualquer, o que não faz mais do que, a cada vez, novamente legitimar a autoridade. Na

Espanha, liberais e marxistas e monarquistas, e fascistas, permanecem nessa pergunta. Anarquistas *não*, até a Guerra Civil.

Quando da Guerra Civil, o século XX: a questão do poder instalada nesse século, conformando sua *amplitude política*, sua *superfície*, mas mostrando que não há profundidade, ou que é na superfície que toda profundidade acontece. Assim, a questão da *exacerbação do poder*, dirá Foucault (1995a; 2004b): o fascismo e o stalinismo como *doenças* do poder, a exacerbação designa a intensificação de uma doença. No século XX, em suma, o problema da questão do poder deixa de ser o do limite, de sua *limitação*: colocada pelo fascismo e o stalinismo como *exacerbação*, e não como *exagero*, seu problema passa a ser o da *virtualidade* do poder. A virtualidade, e não a *extensão*. Com os fascismos do século XX, o poder mostrou-se ilimitado na *superfície*, na capilaridade, na *virtualidade* das relações sociais. O Estado totalitário não é *muito* porque seja grande, mas só, e tão só, porque acontece em *cada um*, entre *todos*.

Autoridade e liberdade — Do século XIX para o XX, a história da guerra civil de 36 é também a do movimento operário na Espanha. A história do movimento operário, ou a história das lutas políticas pela liberdade como emancipação econômica, da dominação pelo trabalho da sociedade capitalista. De maneira que o fascismo que encerra essa história, na Espanha, apresenta-se tanto frente à *ineficácia* do governo republicano quanto frente à *ameaça* das agitações revolucionárias. A própria história do governo, nesse tempo, é também a história da *causa* da emancipação econômica dos trabalhadores. Até aqui, é possível pensar o liberalismo, o marxismo e o anarquismo compondo os três desdobramentos das lutas pela liberdade, nesse século resultando do equacionamento entre a liberdade política e a econômica.

A luta pela liberdade, então, como emancipação econômica. E a emancipação econômica depositada na *política*, para o marxismo e para o liberalismo, e depositada na *sociedade*, para o anarquismo. De um lado, o *estatuto*, da classe revolucionária e do indivíduo empreendedor, e de outro a

condição, da livre associação. Se entre o marxismo, o liberalismo e o anarquismo os entrecruzamentos se produzem em diversos pontos e composições, no século XIX a emancipação econômica designa não só a luta pela liberdade, mas também o problema da limitação do poder.

Frente ao absolutismo monárquico, a limitação do poder será o problema político que atravessa, até os fascismos do XX, o século XIX. Neste ponto, a negação do Estado não é o que diferencia o anarquismo do liberalismo e do marxismo. Se o Estado absolutista se afirma enquanto *fim*, em si mesmo, o ápice do presente e da história, o liberalismo e depois o marxismo, ao contrário, afirmarão o Estado enquanto *meio*, condição para o desenvolvimento das forças sociais, depositário da ordem, que deverá desaparecer pelo aperfeiçoamento da sociedade. Assim, o Estado deve garantir a aplicação de um princípio de libertação, que tanto o limita, no presente, quanto pressupõe sua extinção, em algum momento.

A libertação econômica, no limite da extinção do Estado, nos princípios reconduzidos ao século XIX pelo liberalismo e pelo marxismo: “laissez-faire, laissez-passer”, dirão uns, “a cada um segundo sua necessidade, de cada um segundo sua capacidade”, dirão os outros. Em *O que é a propriedade?*, Proudhon [1840] (1983) problematizará essa fatalidade lógica da extinção do Estado como postulado de sua continuidade histórica. Inscrevendo a negação do Estado *no presente*, Proudhon explicita o desdobramento que diferencia o anarquismo, no interior das lutas do século XIX, da liberdade que não mais é garantida (segundo algum princípio), mas interdita pelo Estado, qualquer que seja.

Em suma: no século XIX, as lutas pela liberdade inscrevem-se no problema da limitação do poder, resultando da negação do Estado, *por princípio*, como *tendência* do aperfeiçoamento da sociedade, para o marxismo e para o liberalismo, e *de fato*, para o anarquismo, na sociedade dimensionada *no presente*. A autoridade e a liberdade são os dois princípios da política, dirá Proudhon no *Princípio federativo* (2001), e a contínua negação de um pelo outro produz toda a

extensão da política. No século XIX, a limitação da autoridade pela liberdade acontece no equacionamento da emancipação econômica. O movimento operário não resume, mas explicita, o problema da limitação do poder: se a limitação do poder, do Estado, é proporcional à ampliação da liberdade na sociedade, a ampliação da sociedade estará articulada à liberdade econômica.

O poder deve ser limitado, isto é: o Estado deve garantir as relações econômicas *justas*, aquelas que possibilitam a ampliação da sociedade, e essa seria a própria condição da existência do Estado, para marxistas (o Estado interventor) e para liberais (o Estado regulador). A justiça econômica, dessa maneira, na base do Estado ditatorial do comunismo marxista, e na base do Estado democrático do livre mercado liberal. E, de outra maneira, na base da dissolução do Estado, nas diversas composições da autogestão anarquista: Enquanto que para marxistas e liberais a limitação do Estado permite o estabelecimento da justiça econômica, o Estado, para os anarquistas, não só impossibilita a justiça econômica, mas, antes, funda-se nessa impossibilidade.

No problema da limitação do poder, no século XIX, a justiça econômica dimensionaria a luta pela liberdade como luta social, acontecendo na afirmação da ampliação da sociedade, antes do que na crítica ou rechaço do Estado. Como luta social, não apenas da liberdade, mas da liberdade potencializada pela igualdade. Não, portanto, uma luta econômica ou política, frente ao Estado, mas social, frente às relações de poder: a emancipação econômica (no mercado), potencializada pela igualdade política, do liberalismo, a emancipação política (no partido), potencializada pela igualdade econômica, do marxismo, num e noutro caso o Estado permanecendo depositário da justiça social; e a emancipação política e econômica, potencializada pela igualdade social com a dissolução direta do Estado, no anarquismo. No XIX, dirá Foucault (1995), “(...) a luta contra a exploração surgiu em primeiro plano” (p. 236). Reconfigurando ou saindo do Estado, essa luta se produz na afirmação da ampliação da sociedade, parâmetro da

justiça e medida do governo. A aposta política do século XIX, da ampliação da sociedade como limite do poder.

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno (Ibid., p. 239)

Do século XIX para o XX, a questão da exacerbação do poder apareceria no desdobramento, não da limitação ou rechaço do Estado, mas da ampliação da sociedade na negação do Estado. Não a falha, mas a impossibilidade da limitação do poder do Estado, desde as lutas pela liberdade, porquanto que o poder não se opõe à liberdade. Ao contrário, a liberdade, afirma Foucault, é condição e precondição da existência do poder. Se o anarquismo foi incisivo ao interromper a formalidade institucional do Estado, se foi contundente ao mostrar não apenas a conservação, mas o revigoramento do Estado no marxismo e no liberalismo, teria, por isso, escapado ao Estado? Isto é, teria, por isso, escapado à subjetividade que Foucault problematiza como tipo de individualização relacionada ao Estado? Na experimentação analítica na Guerra Civil Espanhola, antes do que o limite histórico ou o fracasso político do anarquismo, a questão da exacerbação do poder possibilita pensar sua atualidade.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos (Idem).

No século XIX, o anarquismo é uma *excentricidade*. Incomoda, direitas e esquerdas, governos e oposições. Incomoda conservadores e progressistas. Incomoda sacerdotes e profetas de todo naipe. Aparece no tempo da luta pela emancipação econômica, afirmando a improvável recusa ao Estado, diretamente no ponto em que se deverá pensar o limite do Estado, sua justa medida, nesse

tempo. Na luta pela emancipação econômica, subverte o estatuto da justiça social, sua articulação à liberdade, ora política ora econômica, e à igualdade, ora econômica ora política. Subverte esses sentidos, de um a outro campo, subscritos ao Estado.

E nós sabemos, queridos amigos, que a igualdade é somente possível com a liberdade e pela liberdade: não se trata dessa liberdade exclusiva dos burgueses, que está fundada sobre a escravidão das massas, e que não é a liberdade, mas o privilégio; trata-se dessa liberdade universal dos seres humanos, que eleva cada um à dignidade de homem (Bakunin, 1980, p. 258).

No tempo, então, da luta pela emancipação econômica, o anarquismo escapa às soluções produzidas no Estado, da liberdade consciência ou direito, da revolução e da reforma na manutenção da hierarquia e da centralização do poder. Escaparia, contudo, ao projeto de libertação do Estado? O anarquismo não apresenta somente a dissolução do Estado *no presente*, com a afirmação direta de liberdades. Também projeta a afirmação de liberdades como *forma* da sociedade livre, *universal*, como expressão máxima e última da justiça social.

Mas se o problema hoje, “político, ético, social e filosófico”, é o de “recusar o que somos”, pois o que somos diz respeito ao Estado, “ao tipo de individualização que a ele se liga”, e diz respeito, nessa individualização também, ao fascismo, não se trata de voltar ao anarquismo espanhol, para submetê-lo ao crivo da questão do poder. O problema da recusa do que se é, desse *juízo*, provoca conversas livres do Estado, interessadas em *outras subjetividades*, no presente, não o presente como sentença do que já foi, no passado, mas o presente instabilizado, revirado, no encontro do que *ainda não é*, na história.

TRÊS

Cosa orribile! Spaventosa! — O programa da *Aliança* seria recebido *calurosamente*, entre aqueles muitos jovens que se reuniram na casa de José Rubau Donaneu. E estava Fanelli, que traduzia como entusiasmo o espanhol que não falava. Fanelli teria contribuído bastante com o deleite de todos (Gómez, 2006). Sem dúvida. Fanelli era um daqueles *revolucionários* que povoavam o século XIX, até o começo do XX, animados por um fevor que fazia pensar em tempos remotos, um tanto de loucura um tanto de nobreza, outro tanto de ingenuidade. Abandonara a família: o dinheiro, o prestígio e todos os estudos. Sua vida *entregue* à revolução.

Um dia de outubro de 1868 chegou a Madri Giuseppe Fanelli, um italiano. Teria por volta de quarenta anos, era engenheiro de profissão, e tinha uma espessa barba preta e olhos relampagueantes. Era alto, e manifestava uma serena determinação. Assim que chegou, procurou por um endereço que tinha anotado em sua agenda: um café, onde encontrou-se com um pequeno grupo de operários. A maioria eram tipógrafos de pequenas gráficas da capital espanhola (Enzensberger, 1998, p. 27).

Depois de 32 anos, Anselmo Lorenzo (2007) ainda lembra do escalafrio e do estremecimento de horror que sentia quando Fanelli exclamava: “*Cosa orribile! Sapaventosa!*”. Anselmo Lorenzo espalhará o relato da visita de Fanelli pela Espanha afora, lembra Jerome Mintz (2006), uma história que se tornará célebre, em muito pela extraordinária presença de Lorenzo no anarquismo espanhol. Sua morte, em 1914, encerra uma *militância* primordial, da fundação da seção espanhola da *Internacional* à fundação da CNT espanhola, que ainda reverbera como ânimo desses anos. Lorenzo era um jovem tipógrafo de pouco mais de 20 anos. Tinha chegado a Madri aos onze. Durante mais ou menos dez anos, fizera pouco além de trabalhar, até que se torna sócio do *Fomento das Artes*.

Frequenta os cursos noturnos de matemática, gramática e francês. Também as conversas semanais. Conhece a Tomás González Morago.

Dentre todos destacava-se Tomás González Morago, por vários motivos, e principalmente por sua inteligência, tanto quanto pela estranha combinação de atividade e indolência nas que alternadamente encontrava-se submerso. Contribuía a essa superioridade sua posição: era gravador, tinha uma pequena oficina na frente da casa número 8 da rua *del Caballero de García*, e vivía num quartinho nos fundos do quintal. Desfrutava de uma grande independência: trabalhava sem pressa, alternava seu trabalho com a conversação, e às vezes passava días inteiros na cama, entregue a um sono soporífero, do qual não o tiravam nem sua paciente mulher, nem seus amigos, nem os compromissos que pudesse ter com seu trabalho. Sua oficina era o ponto de reunião de todos seus amigos desocupados, e lá, reunidos em seção permanente, conversava-se de tudo quanto apaixonasse no momento. Com todos gentil e compreensivo, a todos excedia em inteligência e conquistava com a foga de sua imaginação e a grandiosidade de suas concepções (Lorenzo, 2007).

Relatos como os de Anselmo Lorenzo, de Fanelli ou de González Morago, aparecem pelas histórias da Guerra Civil, desde estes primeiros tempos da visita. O próprio Lorenzo será lembrado intensamente, ele, que publicara *O proletariado militante* (2007) compondo em muito toda essa imensa narrativa que atravessa o anarquismo espanhol. O *militante* anarquista está na memória, e na garganta, sendo a vida vigorosa, dedicada a um ideal por uma convicção cotidiana, capilar, muito mais do que programática. Se as leituras, as conversas, os escritos, as traduções, os textos disparados sem-número, se tudo isso descreve um pensar contundente, diverso de qualquer *espontaneísmo* intelectual, os anarquistas fizeram passar sua *revolução* tanto pelas palavras quanto pelas práticas.

Livres das demandas organizativas dos partidos, e das estratégias institucionais, livres, até a Guerra Civil, do Estado e seus ecos, o anarquismo espanhol acontece a cada dia, em novos hábitos, à flor da pele. Inclusive nas palavras, nas conferências dos centros anarquistas, nos jornais, nos panfletos, produzidos por uma coexistência libertária. “O anarquismo não era apenas um ideal, mas também um modo de vida: enumerava preceitos, positivos e negativos, para animar o operário, e permitir que contribuísse com a causa comum” (Mintz,

2006, p. 136). Na história do massacre da *Casas Viejas*, na Andaluzia da Guerra Civil, Jerome Mintz lembra uma e outra vez dessa vida militante, acontecimento capilar do anarquismo espanhol. E não só *essas vidas*, existindo constelação pela Espanha da Guerra Civil, mas essas vidas compondo relatos fantásticos animando *uma revolução* de mais de setenta anos.

Os relatos dos militantes, os militantes muito mais *a vida* do que o nome. Quase todos nomes incógnitos, interessam as vidas publicando jornais, falando aos trabalhadores, falando do anarquismo, em paráfrases que iam da alfabetização à dietética, do alcoolismo às touradas, ao amor livre, ao anticlericalismo. Sugerindo, ao longe, um puritanismo, e uma retórica, de tipo religioso, a militância anarquista mergulha numa Espanha que transborda da desilusão política, com republicanos, monarquistas, socialistas, militares. Também, mas não só.

Os militantes que Fanelli instala na Guerra Civil, já o próprio Fanelli, encontram-se com trabalhadores que há tempo vão se distanciando de uma política institucional que deles também há tampos vai se distanciando. Mas se encontram, também, com o que é mais do que distância política formal, com práticas cotidianas e uma história, memórias, nessas práticas, uma vida que atravessa o Estado e sua história. O anarquismo espanhol, então, aparece em dois compassos, articulados, um ou outro mais privilegiado, nos infindáveis textos de sua história.⁶⁹ As condições histórico-políticas, de um lado, as práticas cotidianas das diversas e intensas regiões espanholas, de outro. De um e de outro, segundo os tantos pontos de vista, os anarquistas descrevem da certa compreensão da *situação* espanhola à profunda ligação com um certo *caráter* do povo espanhol. No caso da situação histórico-política, Marx (2009) será um dos primeiros, senão o primeiro, a pensar a *predisposição revolucionária* dos trabalhadores espanhóis, submersos na instabilidade espalhafatosa do Estado, que se perde nos tempos de

⁶⁹ Junto à Revolução Francesa e às duas guerras mundiais, a Guerra Civil Espanhola ocupa boa parte das páginas da história contemporânea, segundo afirma Edward Malefakis (2006a) na coletânea de textos que organizou.

Fernando VII. Entre 1854 e 1857 escreve uma série de 27 artigos para o jornal *New York Daily Tribune*. Acontecera em junho de 1854 a *Vilcalvarada*, que daria início ao chamado *biênio progressista*, no reinado de Isabel II. Em Vicálvaro, região metropolitana de Madri, o general Leopoldo O’Donell comanda um *pronunciamiento*, seguido inicialmente por “moderados críticos e progressistas moderados” (Bernecker, 1999).

O’Donell lança seu *pronunciamiento* com o *Manifiesto de Manzanares*, um programa político, segundo Bernecker, limitado a essa sublevação. O texto foi escrito por Antonio Cánovas Del Castillo, e demandava “(...) a eliminação da camarilha próxima ao trono, o respeito às leis, o fim do silenciamento da imprensa, o rebaixamento fiscal, o autogoverno das províncias e a criação de uma Milícia Nacional” (1999, p. 90). Cánovas Del Castillo era central à política conservadora, seu mais forte dirigente, assassinado em 1897 pelo anarquista italiano Michele Angiolillo, quando era presidente do governo, no reinado de Alfonso XIII. Em especial a defesa de uma milícia nacional, observa Bernecker, foi o ponto do manifesto que provocou grande adesão dos progressistas de esquerda, com a multiplicação das “juntas revolucionárias”.

Quando se pronuncia a *Vilcalvarada*, Marx escreve sobre a *revolução liberal* em Espanha. Encontra nesse país um movimento político a um tempo revolucionário e tradicional, tanto o rompimento com a monarquia tradicional, quanto seu acontecer como retomada das instituições políticas tradicionais, como readaptação aos *novos tempos*. Pensará então o absolutismo monárquico espanhol, que classifica junto às “formas asiáticas de governo”, diferenciada das outras monarquias européias.

O despotismo oriental somente ataca a autonomia municipal quando esta se opõe a seus interesses diretos, mas permite de bom grau a sobrevivência de tais instituições enquanto que o eximem do dever de fazer alguma coisa e lhe evitam o incômodo de exercer a administração com regularidade (Marx, 2009, p. 39).

A revolução, que Marx encontra na Espanha de 1854 como uma “situação permanente”, acontece, para ele, nesse “caráter asiático” do absolutismo monárquico. Mais do que apenas a instabilidade política, essa singular monarquia provocaria a força municipal, em muito também, por sua vez, provocando a instabilidade no Estado central. Marx estará muito próximo da Espanha. Desde seus primeiros escritos sobre a revolução liberal até os primeiros desdobramentos da *Internacional*. Sua presença não é vaga, ainda que depois confrontada pelas críticas a Bakunin, de onde resultará na sombra do anarquismo. Em suas memórias de *militante*, Anselmo Lorenzo narra seu encontro com Marx, hospedado em sua casa, quando de sua visita a Londres. Lorenzo ia como delegado espanhol à reunião do Conselho Federal da Internacional, em 1871.

Depois de um tempo paramos frente a uma casa, o cocheiro chamou à porta e se apresentou um homem velho que, emoldurado pelo batente, recebendo de frente a luz de uma reverberação, parecia a figura venerável de um patriarca, produzida pela inspiração de um notável artista. Aproximei-me com timidez e respeito, dizendo-me delegado da Federação Regional Espanhola da Internacional, e aquele homem me acolheu entre seus braços, beijou minha testa, dedicou-me algumas palavras afetuosas em espanhol e me convidou a entrar a sua casa. Era Karl Marx (Lorenzo, 2007).

À calurosa e encantadora recepção de Marx e suas filhas seguiu-se a reunião da Internacional. Desses dias Lorenzo guarda uma profunda decepção do movimento operário, perdido em discussões que descreverá vulgares, reduzidas a “(...) afirmar o domínio de um homem ali presente, Karl Marx, contra o que se supunha pretendia exercer outro, Mikhail Bakunin, ausente”. Não se tratava mais de “organizar uma força revolucionária”, prossegue Lorenzo, mas de “colocar uma grande reunião de homens a serviço de um chefe” (Idem). Se as propostas republicanas passarão pela cifra da política institucional, do Estado, para os trabalhadores espanhóis, as propostas marxistas se reconhecerão autoritárias, ainda distantes das práticas da vida municipal em que se encontravam, e que o próprio Marx soubera reconhecer, embora não além da formalidade estatal. Lorenzo seria com Ricardo Mella um dos mais fortes

pensadores do anarquismo espanhol (Leval, 1972a). Se seus escritos foram muitos, até 1914, serão *muito mais*, na história desse movimento.

A discussão instalada por Marx, de uma *predisposição* revolucionária geopolítica, histórica, se resulta limitada pelos postulados teóricos, também se prolonga numa crítica ao anarquismo quando se dirige à vida acontecendo no municipalismo que o Estado produzira. Uma crítica burguesa e marxista, dirá Hans Magnus Enzensberger (1998) em seu livro sobre Buenaventura Durruti. Uma crítica para a qual o anarquismo espanhol seria, no fundo, um movimento religioso. Para essa crítica, “(...) o fanatismo e o espírito de sacrifício dos anarquistas espanhóis seriam traços messiânicos” (p. 35). A revolução como um juízo final, e o militante anarquista como apóstolo de uma salvação. É uma crítica que se repete com particular insistência, e que torna essenciais algumas articulações do anarquismo com a Espanha. Assim, Enzensberger observa que se “(...) é indiscutível, de fato, que o movimento, sobretudo nos povoados, abrigava imagens e esperanças quase religiosas”, entretanto “(...) o método de reduzir tudo a formas religiosas é insuficiente, como toda tese de secularização” (Idem).

Na apresentação de seu livro sobre *Casas Viejas*, Jerome Mintz (2006) se detém nessa questão da religiosidade, produzida em especial sobre o anarquismo do campo, do sul da Espanha. O *tom religioso* que descreve a militância anarquista, diz Mintz, resulta de uma “tendência criativa da humanidade” que muitos anarquistas encontram na história, em diversos movimentos sociais, religiosos, aos quais não raro se referem de maneira explícita, ainda que restrita. Particularmente no campo, os anarquistas “(...) não se opunham à utilização de imagens religiosas nem a desenvolver um profético estilo retórico: ao contrário, frequentemente utilizaram a mensagem apostólica como guia ou ponto de contraste” (p. 25). Aproximaram-se da religião, os anarquistas, ao defender a igualdade social, resultando de uma criação comum, que a mitologia religiosa tornava possível. Isso, junto a um anti-teologismo e um anticlericalismo que não

deixaram de compor sua história. Dessa *contradição*, segundo Mintz, se faz a crítica burguesa e marxista.

Mintz não esquece de anotar, contudo, que se o tom religioso das práticas anarquistas aparece em seu acontecer como *estilo de vida*, será precisamente nessa revolução social instalada no cotidiano em que se mostra, não uma *contradição*, mas uma força. “A sociedade que pretendiam criar estava longe de ser um paraíso sobrenatural ou uma patente utopia” (Ibid., p. 26). Nas vilas do sul espanhol, a sombra da Igreja cobria todas as casas. Ao pensar uma religiosidade do anarquismo, não se trata tão só de um discurso que argumenta a igualdade social: se a religiosidade militante também está na indústria, no campo está atravessada da presença direta da Igreja.

Os rituais e doutrinas católicos penetravam na vida cotidiana: a saudação diária (*¡Vaya con Dios!*), o calendário, as missas e uma miríade de costumes sociais ofereciam homenagem a Deus, à Igreja e ao sacerdote. A Igreja controlava a educação: estabelecia as normas de consciência e de conduta, ordenava os rituais e arquivava as certidões de nascimento, de casamento e de óbito. A assistência a missa e a atitude frente à Igreja sinalizavam alianças de classe social e indicavam o grau de conformidade social (Ibid., p. 112/113).

A religiosidade anarquista estará claramente articulada ao anticlericalismo: a Igreja era o lugar da burguesia, que explicitava a oposição com os camponeses, o privilégio e o poder econômico, as profundas diferenças sociais de toda índole. Os mais *miseráveis*, enterrados em seus longos e distantes dias de trabalho, não a freqüentavam; os que viviam no *pueblo*, tampouco, muitas vezes por não poderem se apresentar *adequadamente*. As regras de conduta que a Igreja ensinava diziam da vida burguesa, e referendavam seus hábitos. Católicos ou não, afirma Mintz, os *camponeses* distinguiam muito bem a religião da Igreja: o que a religião pudesse lhes interessar referia-se a outros tempos.

Em épocas anteriores, a propriedade tinha sido tribal e familiar. Antes da era cristã, as tribos celtibéricas tinham compartilhado os frutos do trabalho e da colheita; e as parcelas familiares hereditárias eram redistribuídas para obter a equidade agrícola. Durante a Idade Média, os municípios formados em territórios reconquistados dos

árabes receberam benefícios comunitários para atrair novos colonos que se precisavam para repovoar a região. Os anarquistas afirmaram que então existia uma ampla rede de cooperação e intercâmbio que vinculava os municípios numa forma primitiva de federalismo (Ibid., 130).

A Inquisição espanhola demarcava justamente o tempo da *reconquista* ao século XIX, dos reis Católicos a Isabel II. Nos *pueblos*, era lembrada nas igrejas, nos vestígios que todos viam. Lembrava a ferocidade de uma igreja burguesa. Mas o tempo da Inquisição era o de uma vida comunal, de uma monarquia que se não defendia, permitia e propiciava essa vida. O tempo de uma monarquia *grandiosa*, antes de Isabel II. A Igreja produzira a Inquisição, a religião, desde seu mais remoto, afirmava a vida comunitária.

No final do século XIX ainda era lembrada vivamente em Andaluzia a tradição do cultivo comunal das terras monásticas. Muitos dos primeiros líderes anarquistas eram bastante parecidos aos primeiros frades mendicantes de séculos anteriores. Vagabundos, abstêmios, orgulhosos de possuir poucos bens de valor, acostumados a uma vida dura, movidos por uma firme convicção que neles se manifestava tanto em sua lendária gentileza quanto em seus utópicos ideais (Jackson, 1979).

Mas se ao dimensionar a religiosidade dos anarquistas por esses tempos remotos, de uma outra igreja, ela se mostra articulada, e não contraditória, ao anticlericalismo, agora aparece uma outra crítica, também comum, à *militância*. Desde esse tal *primitivismo*, segundo Enzensberger (1998), “(...) o anarquismo expressaria uma profunda resistência contra o desenvolvimento capitalista, uma resistência dirigida contra o progresso material e geral, como se concebe nos países industriais da Europa”. Isso de uma maneira geral, numa crítica que, tanto burguesa ou marxista, entenderia o anarquismo como um movimento *arcaico*. Um movimento que contra o progresso, e “(...) *portanto* também contra o esquema marxista de desenvolvimento histórico” (p. 36)⁷⁰ Essa crítica desconhece a intensa produtividade, *material e geral*, do anarquismo espanhol, e gira em falso, dirá Enzensberger, encerrada no “esquema histórico” que a produz.

⁷⁰ Grifo meu.

Os revolucionários espanhóis não eram *ludditas*. Suas aspirações não apontavam ao passado, mas ao futuro: o capitalismo propendia a um futuro muito diferente; e no curto tempo de seu triunfo não fecharam as fábricas, mas as colocaram a serviço de suas necessidades e as tomaram por sua conta (Idem).

As práticas autogestionárias, de fato, negam os princípios teóricos anexados ao capitalismo, tanto desde o liberalismo quanto desde o marxismo. A propriedade privada, o lucro, a exploração da fora de trabalho, a necessidade do Estado, para intervir ou regular, a liberdade de mercado estabelecida desde a concorrência, a acumulação de capital como geradora de investimento e de desenvolvimento, a formação de uma classe operária que possa se libertar da exploração... Mas essa negação, ela mesma, não funda um *programa*, um projeto de luta. Não se resguarda em alguma lei histórica. Não se trata de negar o capitalismo, esse mal, e de voltar atrás. A autogestão acontece na revolução social, na afirmação da existência livre, não do capitalismo ou do Estado, mas de todas as práticas autoritárias que subtendem às relações sociais, *no presente*. O impacto de Fanelli na Espanha projeta-se em diversas dimensões, ao unísono, potencializando nessa religiosidade da militância anarquista “(...) um espírito inovador, uma vontade ativa e uma ética que transbordam com força os limites do corporativismo sindical” (Leval, 1972a). Republicanos, permanecendo no Estado, e marxistas, em sua própria *consciência* política, perderam o que foi caro aos anarquistas: *o presente*.

Na noite de um domingo acabando outubro de 1868, Anselmo Lorenzo estava com seu amigo Manuel Cano no *Café de la Luna*. Aparece Tomás González Morago. Está aí para levá-los, contando com eles para “realizar um grande pensamento”. Pergunta se sabem o que é a *Internacional*. Lorenzo sabia alguma coisa, vaga, e Cano nada. Tampouco os outros que conheceriam Fanelli, no dia seguinte, na casa de José Rubau Donadeu. No dia seguinte, todos os jovens que González Morago convidara estavam lá. Menos ele, anota Lorenzo (2007), que ficara dormindo. Era um grupo de jovens operários e artesãos,

“familiarizados com as obras de Proudhon e do federalista catalão Pi y Margall” (Mintz, 2006). Foram três ou quatro encontros, e algumas conversas em passeios e cafés, lembra Anselmo Lorenzo. Depois, Fanelli vai a Barcelona.

Quando Anselmo Lorenzo perguntara do breve de sua visita, Fanelli lhe daria três motivos: porque tinha de ir a Barcelona, porque queria evitar ao movimento que propunha a designação de *estrangereirismo*, o que era particularmente perigoso em países “atrasados e reacionários”, e finalmente porque considerava que os indivíduos e os grupos deviam se desenvolver por seus próprios meios, e que sua variedade seria a condição e não a ameaça da unidade desse movimento. Se existiram *grandes nomes* no anarquismo espanhol, não foram nem tantos nem tão grandes, e sua variedade, como queria Fanelli, foi o que prevaleceu. A grande decepção de Anselmo Lorenzo em Londres, em 1871, descreve essa amplitude da militância anarquista, avessa ao personalismo que é essencial a outras.

Enquanto o militante marxista fazia-se de uma consciência política que o conectava ao partido e a toda sua hierarquia, e cada nome se estendia nas demarcações dessa hierarquia, o militante anarquista permanecia fora do Estado e sua forma. Permanecia nas associações da indústria catalã e nas comunidades do campo andaluz, nesses compassos *federativos* que lhe precederam: não a unidade pulverizada no local, mas potencializada na multiplicidade.

Federalismo. No discurso libertário, federalismo define a maneira em que se associam as diferentes forças de emancipação. O federalismo sempre associa forças diferentes (se fossem as mesmas, confundiriam-se e não teriam necessidade de se associar). Essa diferença não é numérica e quantitativa (o ‘mesmo’ repartido no espaço: um grupo mais um grupo mais um grupo; uma companhia mais uma companhia mais uma companhia igual a um batalhão, etc.), mas qualitativa. Cada força associada é singular no que a constitui (Colson, 2003, p.100)

A militância anarquista inscreve-se na articulação com as associações operárias, desde o começo do século XIX, e com as comunidades rurais, desde o mais longe da Idade Média. Entretanto, não permanece nelas. Tampouco que elas

fossem potencialmente anarquistas, *proto* ou *pré*, como se diria desde alguma *interpretação* da história. O federalismo e a autogestão dos anarquistas torna-se uma intensidade produzida *entre* o anarquismo e as práticas cotidianas dos trabalhadores espanhóis, atravessados de uma história que resistia às totalizações. Nessas articulações, o anarquismo será diverso, *variedade*, também no campo e na indústria.

Fanelli vai a Barcelona, e repete o impacto de Madri. Em maio de 1869 funda-se a seção da Internacional em Barcelona. Em agosto aparece o jornal *La Federación*, editado pelo *Centro Federal de las Sociedades Obreras*. O *Centro Federal* estava entre os objetivos estratégicos dos republicanos federais. No início de 1869, segundo Gómez Casas (2006), existia nessa organização “(...) uma certa corrente de simpatia pelos republicanos federais, assim como uma diluída consciência socialista” (p. 49). A filiação à *Internacional* resultou do trabalho “tenaz e prudente” de Rafael Farga Pellicer, mais um dos jovens militantes da chamada *primeira geração*. Tinha 26 anos. Em setembro de 1869 foi a Basileia, ao congresso da *Internacional*, como delegado do *Centro Federal*. Recebe de Bakunin a “recomendação direta” (Lorenzo, 2007), e a colaboração do núcleo fundador da AIT. Com isso, o *Centro Federal* passa a ser Federação local da *Internacional*, em fevereiro de 1870. Um pouco antes, em dezembro de 1869, os *internacionalistas*⁷¹ de Madri publicaram o *Manifiesto de los trabajadores de la sección de Madrid a los trabajadores de España*.

Justo Pastor de Pellico era o pseudônimo do jovem tipógrafo Rafael Farga Pellicer. Em Barcelona, a reunião com Fanelli aconteceria no ateliê de José Luis Pellicer, pai de Rafael. Era um reconhecido pintor e republicano, da ala federalista. No dia 19 de junho de 1870, seria fundada a seção espanhola da Primeira Internacional, no Congresso do Teatro Lírico de Barcelona. Rafael Farga Pellicer presidiria o congresso. Redigiu o texto de adesão à AIT. E também pronunciou o discurso de encerramento. Foi delegado espanhol em diversos

⁷¹ Era, no começo, o nome que agrupava os anarquistas (Thomas, 2004a).

congressos internacionais, escritor e editor de jornais. Com a dissolução da seção espanhola, participará da fundação em Barcelona da *Federación de Trabajadores de la Región Española*, em 1881, afirmando o anarquismo de Bakunin que propagara na Espanha desde os tempos de Fanelli até sua morte, em 1890.

No Congresso de Barcelona estão representados 40 mil trabalhadores, de uma população de 18 milhões de habitantes. Em Barcelona, a comissão sobre organização social dos trabalhadores delineará o federalismo que será pensado na Espanha: cada comunidade se organizará em seções ou sindicatos de ofício, incluída uma seção de ofícios vários; todas as seções de uma mesma comunidade se federarão, propiciando a *cooperación*; por sua vez, as associações de ofício de diferentes comunidades também se federarão, propiciando a *resistència*; as federações locais conformarão a federação regional espanhola, e serão representadas em um conselho federal eleito nos congressos; as federações de ofícios, locais e regional se regerão pelos regulamentos determinados nos congressos e todos os trabalhadores determinarão, por seus delegados nos congressos, os modos de ação e desenvolvimento da organização. No Congresso do Teatro da Comédia de Madri, em 1919, os sindicatos de ofício passarão a ser sindicatos de indústria, afirmando-se o comunismo libertário da *Confederación Nacional del Trabajo*, a CNT, fundada em 1910.

Desde 1870, os congressos se sucederão durante mais de dez anos, ainda que o governo de Madri decretasse a ilegalidade da *Internacional* em 1872. Nesse ano é realizado o Congresso de Zaragoza, no qual por primeira vez se relaciona a emancipação feminina ao problema da propriedade, e por primeira vez também, afirma Leval (1972b), o tema do ensino integral é objeto de análise tão profunda que “Quase se poderia dizer que — desde então — nenhum dos grandes mestres da pedagogia foi mais longe” (p. 25).

Mas no Congresso de Zaragoza, também, será lançada uma frase que desde então percorrerá o anarquismo espanhol: *em economia, o coletivismo, em*

*política, a anarquia, em religião, o ateísmo.*⁷² A propriedade comum dos meios de produção e, nesse momento, a propriedade individual do produto do trabalho, e o desaparecimento dos governos serão variáveis sobre as quais se projetarão práticas de autogestão. A partir de 1887, o coletivismo espanhol incorporará mais uma frase: *a cada um segundo suas necessidades, de cada um segundo suas possibilidades*. Desaparece a propriedade individual do fruto do trabalho.

⁷² Esta frase aparece, pela primeira vez, no programa da Federação do Jura. Chega à Espanha já no Congresso de Barcelona, de 1870, mas, segundo Leval, é no congresso de Zaragoza que ela começará a tomar força.

QUATRO

Em 1872 os anarquistas são expulsos da *Internacional*. Paul Lafargue, refugiado da Comuna de Paris e depois genro de Marx, empreende na Espanha a ação covarde contra os anarquistas que torna públicos os documentos da associação secreta de Bakunin na Espanha, a chamada *Fraternidade Internacional* (Nettlau, 2008). Lafargue servia ao propósito de Engels, que também se utilizara das informações proporcionadas por Carlo Cafiero. Com Fanelli e alguns jovens anarquistas, dentre eles Malatesta, Cafiero tinha refundado a seção da *Internacional* em Nápoles. Ficaria com isso encarregado da comunicação com o Conselho Geral em Londres, diretamente com Engels, então dirigindo o Conselho itálico-espanhol. Em maio de 1872, Engels lança o opúsculo-circular *Pretenas cisões*, orquestrando a campanha que se desdobraria na investigação secreta do Congresso de Haia, em setembro desse ano.

Engels escreve em 1873 o folheto *Os bakuninistas em ação*, para mostrar que a Espanha, por ser um país industrialmente atrasado, não estava pronta para a emancipação operária. Mais ainda, que o confronto entre burgueses federalistas e centralistas reclamava a intervenção política da classe operária. Em 1873, os trabalhadores espanhóis, distantes de qualquer apelo à burguesia, já tinham queimado fábricas têxteis em 1835, promulgado a greve geral na Catalunha e na Península em 1855, promovido, em 1863, a primeira grande insurreição camponesa em Andaluzia e a repartição de terras entre mais de 10 mil camponeses em Loja, Granada. Em 1873, a seção espanhola tinha 50 mil afiliados, enquanto que a organização idealizada por Lafargue desaparecia por falta de adesão.

Em 1878 Engels ainda insistia, científica e dialeticamente, lembra Frank Mintz (1997), em decretar sua sentença contra os anarquistas. Dizia: “Podemos

predizer sem temor a errar que enquanto uma conclusão política qualquer brinde aos operários espanhóis a possibilidade de desempenhar novamente um papel ativo, a nova luta não será iniciada por esses charlatões ‘anarquistas’, mas pela pequena organização de operários conscientes e enérgicos que em 1872 permaneceram fiéis à Internacional” (p. 16). Nem *conscientes* nem *enérgicos*, os anarquistas eram, em 1900, 52 mil, e 15.200 os socialistas da UGT, fundada em 1889; e em 1919, a CNT anarquista, fundada em 1910, tinha 755 mil afiliados, enquanto que a UGT rondava os 200 mil. Não só a força do anarquismo será contundente na Espanha, como também na Espanha o socialismo autoritário, diferentemente de outros países europeus, não encontrará eco durante esse tempo de insubmissão que vai do final do século XIX à Guerra Civil.

Desde 1870, e também durante os nove anos que dura a clandestinidade, a imprensa libertária circula intensamente. Em 1936, publicações como *Solidaridad Obrera*, da CNT, de Barcelona, publica 40 mil exemplares por número, ou a revista *Estudios*, de Valencia, entre 65 e 75 mil exemplares. A imprensa espanhola não gira em falso sobre a crítica ao sistema: *afirma*. A organização econômica como ação libertária aparece entre as muitas publicações, e seus muitos exemplares. Antes, durante e depois da clandestinidade, na intensa imprensa anarquista circularão os temas que perpassam as novas relações: a organização federalista e descentralizada, a igualdade entre os sexos, a educação integral... Mesmo onde a economia é precária, e na Espanha de então o era — e muito —, ler, escrever, publicar, conversar ou pensar não deixava de ser um gesto vital do dia-a-dia. Em 1873, a Federação espanhola tem 162 federações locais constituídas e 62 em formação.

Em 1887, o jornal de Barcelona *El Productor* publica o manifesto produzido no mais recente congresso: as relações livres pautam-se pela comunidade de interesses e a reciprocidade de direitos e deveres. Se esse anarquismo que irrompe na Espanha de 1870, e transborda, na de 1936, pode ser descrito como coletivista ou comunista libertário, ao se propor uma história

analítica, não se trata de estabelecer uma origem que funcione como diretriz interpretativa modeladora, mas de possibilitar a problematização, pelo confronto de idéias. O manifesto, com a idéia de contrato, também leva a Proudhon: “A unidade social é essencialmente o produtor. [...] O primeiro grupo social é o grupo de produtores de um mesmo ramo de trabalho. O contrato fundamental conclui-se entre o produtor e o grupo correspondente dos produtores de um mesmo ramo” (Leval, 1972a, p. 32). Em 1870, Francisco Pi y Margall já tinha traduzido para o espanhol *Da capacidade política das classes trabalhadoras*.

Frank Mintz anota que o anarquismo espanhol “(...) foi uma tática que respondia às necessidades dos trabalhadores, e que foi a primeira que apareceu na Espanha. Portanto, os outros movimentos não tinham possibilidade de se desenvolverem” (Mintz, 1977, p.18). Como força dessa invenção, então, pode-se pensar tanto o fato de ter sido o primeiro movimento operário que emerge na Espanha, como também o fato de tê-lo feito respondendo diretamente às necessidades presentes. Mais do que como primeira forma de organização, a força do anarquismo espanhol sugere que cabe pensá-lo como primeiro movimento contundente, dimensionando sua contundência como ação direta. Sobre isso, Leval convida um pouco mais aos detalhes, quando diz que o anarquismo espanhol

(...) — digamos, melhor, o socialismo federalista anti-autoritário — precedeu ao socialismo autoritário, ou de Estado, beneficiando-se dessa antecipação. Mas, além da influência que exerceu sobre os espíritos, também conquistou melhor os homens. Porque não só rejeitava a autoridade exterior ao indivíduo, diante da qual propunha o auto-governo: influenciava a sociedade mediante a obra cultural estendida nas massas (Leval, 1972a, p. 34).

Os anarquistas da Espanha compreenderam o problema espanhol do campo, em um país de economia muito mais agrícola do que industrial; souberam ser propagandistas mais do que entusiastas, certos, e escreveram, leram, ouviram e conversaram, e como; compreenderam a importância da educação integral, e a pensaram apaixonadamente; souberam atuar na clandestinidade;

foram os primeiros em transformar os sindicatos de ofício em sindicatos de indústria; e, diante dos reformadores mais ou menos criativos, os anarquistas tiveram imaginação. E esse dimensionamento das práticas anarquistas, anotado por Frank Mintz, é importante afirmar, foi feito por um dirigente do *Partido Obrero de Unificación Marxista*, o POUM, adversário dos anarquistas.

O anarquismo espanhol é uma invenção, *produtiva*, de relações econômicas, lá onde a economia de Estado escancara a falência. A Espanha de 1936 é um país — sem retórica — da miséria. E o anarquismo saberá inventar, sem a intervenção do Estado, práticas livres e produtivas. Em 1936, Espanha tinha 24 milhões de habitantes, distribuídos em seus 505 mil quilômetros quadrados com solo produtivo de 28% que, em 90% de sua extensão, vai de rochas a terras medíocres. Para uma economia agrícola, apenas 10% de terras altamente férteis já seria um problema, não fosse necessário ainda considerar outras particularidades geográficas e a distribuição da propriedade. O relevo montanhoso subtende a um clima de extremos, entre chuvas e estiagem, ventos, estepes, aridez, solos porosos, frio, calor, isolamento. Enfim, um país agrícola, como lembra Leval (1972b), que acolhe, melhor do que qualquer outra coisa, carneiros, animais de estepes, e oliveiras, árvores de terras infecundas: sinais de problemas econômicos.

A propriedade da terra também é de extremos, e vai, fundamentalmente, do latifúndio ao minifúndio sem gradações. Com a devida concentração: um 2% dos proprietários de terras⁷³ possui cerca de 70% delas. Mais de 60% da população depende diretamente da terra para sobreviver. E, ainda, mais de 80% dos proprietários de terras não obtinha delas mais do que uma *peseta* diária, sendo que, por exemplo, um quilo de carne custava aproximadamente cinco *pesetas*.

A coletivização no campo foi um movimento, sim, político, mas intensamente produtivo. Na edição de julho de 2006 do jornal *Tierra y Libertad*,

⁷³ Segundo Leval (1972a), havia, na época, aproximadamente um milhão de proprietários rurais.

da *Federación Anarquista Ibérica*, a FAI, apresenta o impacto da produtividade das coletivizações agrícolas: “As coletividades demonstraram uma capacidade construtiva assombrosa, aumentando a produção agrícola. Novas terras foram preparadas para o cultivo, para o qual foram introduzidos modernos procedimentos. Foram feitas também obras para irrigação e outras melhorias” (*Tierra y Libertad*, 2006, p. 8).

O aumento da produção agrícola anotado por *Tierra y Libertad* expressa-se em um incremento de 30 a 50% da produtividade da terra, possibilitado de início porque os anarquistas entenderam que o problema do campo não se resolve pela fragmentação, ainda que de caráter igualitário, das grandes propriedades de terra: a repartição da terra em pequenas propriedades é um atentado à produtividade da terra, e a proliferação de minifúndios garante a proliferação, ou manutenção, da miséria. Isso, em 1936, já estava mais do que claro.

A coletivização preservou e incrementou as extensões de terra cultivada. Porquanto que a terra passa a ser da comunidade, sua produtividade é potencializada para o usufruto de toda a comunidade. Com isso, aumentaram as áreas semeadas, pela expropriação de terras improdutivas, foram aperfeiçoados métodos de cultivo, com a utilização racional da energia humana, animal e mecânica, foram diversificados os cultivos, outro fator de incremento de produtividade, foram criadas escolas técnicas, e mais, foi iniciada a alfabetização de adultos, e feitas conferencias, cine, teatro, leituras... A autogestão — no campo e na indústria — evidenciou que produzir na revolução não é apenas, o que já foi surpreendente na Espanha, potencializar os índices econômicos, mas também, e com a mesma intensidade, potencializar as relações culturais, as convivências.

Tanto no campo como na indústria, os anarquistas também souberam incorporar o conhecimento técnico. Agrônomos, engenheiros, técnicos com conhecimentos específicos participaram de um planejamento econômico que emergia das relações diretas de cada comunidade, das coletividades, estendendo-se aos comitês locais e deles ao comitê regional. Saberes federados, dissolvida a

estúpida oposição entre saber científico e saber popular, ou a burocrática, portanto improdutiva, distância entre ciência e relações de trabalho, graças à intermediação, obviamente autoritária, do Estado e da propriedade privada, ou melhor, do lucro. Em poucas palavras, novamente *Tierra y Libertad*, ao descrever um pouco mais o *como* desse movimento produtivo na revolução: “Foram organizados municípios livres federados, dando a cada população o sistema de vida mais acorde a suas necessidades. Os meios de produção foram socializados, tudo passou a ser propriedade do povo. O dinheiro foi abolido e foram organizados armazéns para a repartição dos alimentos, dando a cada um o bastante para cobrir suas necessidades” (Ibid., 9).

A coletivização no campo espanhol foi longe, ao limite: as relações econômicas livres prescindiram da moeda nacional. Foram ensaiadas várias experimentações: moeda local, bônus de consumo, ou simplesmente abolição da equivalência entre as coisas e a abstração monetária. Isso só aconteceu no campo. Se a coletivização como desdobramento produtivo na revolução foi mais forte no campo — lembrando que a Espanha era um país fundamentalmente agrícola —, não houve um abismo entre o campo e a cidade. Mas a coletivização industrial teve suas particularidades.

A produção industrial durante a Guerra Civil esteve pautada pela economia de guerra: era necessário fabricar instrumentos de combate. Mas se em 1936 a economia espanhola era uma economia agrícola, o país dependia industrialmente de economias estrangeiras, e isso, ainda sob os efeitos do acontecimento de 1929, descreve eloquentemente a situação da economia. Cerca de 8% da população espanhola de então estava empregada na indústria. Ou, em outros termos, entre 22 e 23% da população economicamente ativa, ou ainda, menos da metade da população empregada no campo. De qualquer maneira, dentre esses 8, mais de 15%, a maioria mulheres, trabalhava para a indústria de vestidos.

A economia industrial sustentava-se nas indústrias de vestido, têxtil, construção e alimentação. Essas indústrias ocupavam mais da metade do total dos trabalhadores. As indústrias, consideradas básicas, de mineração e metalurgia, apenas absorviam um pouco mais de 10% dos trabalhadores. E cerca de 70% da indústria concentrava-se na Catalunha.

Foi na Catalunha que a coletivização industrial, ou sindicalização, como é chamada por Leval (1972b), teve maior força. Nessa região, a coletivização acontece em dois momentos: o primeiro, que resulta da necessidade de manter a indústria em funcionamento e de fazê-la funcionar no interior da guerra, é o momento da administração direta das fábricas por parte dos trabalhadores organizados em comitês. Não só porque a própria produção industrial impõe fronteiras, nas fábricas, nos ofícios, na própria cidade, limites ausentes na produção agrícola, mas também como resultado da urgência da produção de guerra, e da dimensão dessa urgência diante de uma indústria pequena e concentrada em uma região, é nesse primeiro momento que será mais intensa a fragmentação projetada nas relações econômicas.

No Congresso de Barcelona, de outubro de 1936, seria pensada a socialização industrial, e, como resultado, seria implementado o controle do governo catalão sobre a autogestão. Esse controle, porém, buscava evitar a concorrência e o confronto e coordenar a economia regional, mas não se sobrepunha à organização libertária da produção, preservando a autogestão de cada fábrica como base do sistema federalista: “O federalismo propiciava uma grande flexibilidade de ação, indispensável dadas as diferenças regionais. Cada comitê regional, da comarca ou local podia tomar iniciativas sem ter de consultar comitês centrais mais ou menos conhecedores dos problemas” (Mintz, 1977, p. 68).

A socialização das indústrias da Catalunha dirigiu-se às fábricas que empregavam mais de 100 trabalhadores, àquelas abandonadas por seus donos, ou cujos donos tivessem sido considerados fascistas e, finalmente, àquelas fábricas

ocupadas em atividades consideradas essenciais para a economia naquele momento. Conviveram, assim, durante a Guerra Civil, um setor socializado e outro privado. Frank Mintz observa que o ponto forte da coletivização industrial “(...) era que o comunismo libertário consistia em um sistema de *trusts* horizontais e verticais, de concentração de empresas para uma melhor e maior produção, eliminando a concorrência estéril e os interesses econômicos internacionais (sub-exploração mineira da Espanha para manter altos preços mundiais)” (Ibid., p. 52).

A organização de conjunto da economia industrial também resultou no fechamento de pequenas fábricas e da reunião de forças em empreendimentos maiores e de maior importância estratégica. E prossegue Mintz, dimensionando a potência da organização econômica anarquista, que, federativa e descentralizada, faz circular as coisas a partir da localidade direta, mas em constante ampliação:

O comunismo libertário se nos mostra como uma mistura de simplismo e de planificação extremada capaz de ser aplicada a uma nação, e que na Espanha, dado o desequilíbrio social e econômico, era uma solução mais adequada do que a atual.⁷⁴ Seu atrativo principal consistiu na tomada da direção pelos sindicatos sem derrubar as estruturas existentes e seu chamado à união e coordenação de todos sobre bases concretas fora das discrepâncias teóricas (Ibid., p. 68).

Desde que Fanelli apresenta os sete princípios da Aliança aos trabalhadores de Madrid e Barcelona, os anarquistas serão a força vital de resistências libertárias no movimento operário espanhol, que não deixará de se desdobrar até o acontecimento da Guerra Civil. Setenta anos de invenções de relações livres compõem o que há de improvável, para alguns impossível, na desobediência que afirma experimentações de liberdades na igualdade. Liberdades na igualdade, leia-se: sem Deus, sem propriedade privada, sem Estado, e tudo isso a um mesmo tempo, que é *agora*.

⁷⁴ A primeira edição do livro de Frank Mintz é de 1976. A ditadura de Francisco Franco se encerra em 1975, com sua morte.

Os anarquistas não só foram os primeiros, mas também os mais contundentes ao apresentar aos trabalhadores espanhóis, do campo e da indústria, uma idéia da interrupção das relações de dominação decorrentes do regime de propriedade. Dizia Proudhon (1983): toda relação de propriedade é uma relação de autoridade. E também: a oposição de classes sociais e a dominação de uma pela outra não é característica do capitalismo, mas própria a qualquer Estado; e o que é característico ao Estado moderno, no interior do capitalismo, é a possibilidade de que a classe dominada questione essa sua situação, que se pense e se insurja contra a história ou o destino.

A revolta de 1936 guardava a história de palavras contra autoridade que possibilitou, além, ou melhor, *aquém* do heroísmo político, práticas menores, cotidianas e diretas, de uma ética libertária através da qual o Estado, longe de ser a generalização mal resolvida na abstração da representação e delegação políticas, passou a ser o insuportável na existência de cada um.

CINCO

— CONTRA O SOBERANO

A experimentação analítica na Guerra Civil Espanhola descreverá a anarquia *contra* a política, ou contra esse território da política, demarcado não desde o Estado, mas desde sua naturalização, na *virtualidade*, como dirá Foucault (2004b), dos sistemas e dos mecanismos sociais. Nessa virtualidade que explicita, das revoluções do século XIX ao fascismo e ao stalinismo do século XX, a moderna questão do poder. Questão do poder, ou da exacerbação do poder, que não poderá ser colocada como *fatalidade*, mas como o próprio funcionamento do poder, no interior de um redimensionamento das relações de poder que no Ocidente aparece com a Revolução Francesa.

Com a conformação do capitalismo, no final do século XVIII, uma certa produção de riqueza, espetacular — poderia ser *esplêndida* —, atrela-se a uma miséria igualmente explícita, igualmente grandiosa. No final desse século, observa Foucault (2004b), essa intensidade, essa extremidade das relações econômicas é contundente e crua. Uma potência das relações econômicas, um problema dessas relações, da extrema riqueza ao pauperismo, num único gesto, que será duplicado, na passagem para o século XIX, por um outro problema, que é o das relações de poder. Entre o XIX e o XX, então, o problema das relações econômicas capitalistas será duplicado no problema das modernas relações de poder, colocando uma nova questão, que não se resolve numa suposta última instância, mas na composição de novos jogos, novos confrontos, de poder e resistências, configurados desde a Revolução Francesa, na virtualidade dos

mecanismos sociais, no interior da qual a filosofia, o Estado e as existências articulam-se como práticas diretamente políticas, *éticas*, muito mais, muito antes do que formalmente institucionais.

Ao pensar as relações capitalistas, seguindo Foucault, as questões não são as das práticas, ora econômicas ora políticas, indexadas ao pensamento — ora da filosofia ora da ideologia —, ou, em todo caso, questões a respeito da verdade, do fato, da *realidade* mais ou menos questionável: essas relações capitalistas são as de um redimensionamento, na modernidade — no Ocidente —, das relações sociais, dos mecanismos e sistemas sociais. Longe de descrever uma *evolução*, e eventuais *conjunturas*, o moderno redimensionamento das relações sociais no Ocidente descreve uma atualização das relações de poder que não se encerra nem na exploração econômica nem na dominação política, mas, antes de mais nada, *não se encerra*, e coloca questões no limite, e fora, das demarcações institucionais. Práticas autogestionárias não são essencialmente econômicas ou políticas, ou simultaneamente ambas, mas afirmações, *invenções*, de existências no limite dessas demarcações, potencialmente fora, inscrevendo *saídas* em seqüências de identificações, de representações, de filiações. De Foucault a Proudhon, é possível voltar à demolição da política (do problema do melhor governo) e da economia (da justiça da propriedade), e pensar essa anarquia com a questão do poder, que vai das revoluções do XIX ao fascismo e ao stalinismo do XX.

Dessa maneira, enquanto Proudhon possibilita problematizar o Estado desde o absoluto do pensamento, Foucault (2004b) possibilitaria projetar a experimentação analítica no redimensionamento da modernidade que se mostra como exacerbação do poder. Frente à experimentação com Proudhon, Foucault possibilitaria, em suma, problematizar o Estado, na Guerra Civil Espanhola, tanto desde o absoluto do pensamento quanto desde a exacerbação do poder, na modernidade, entre a revolução e o fascismo.

Já que interessa, com Proudhon, problematizar o Estado — esse poder, e não essa instituição —, investindo na anarquia, ou anarquizando o pensamento, não se trata de inscrever a Guerra Civil Espanhola na história, entre a revolução e o fascismo, sob o crivo, a medida ou o compasso da exacerbação do poder. Na experimentação analítica, não se trataria de pensar *desde* a modernidade, e localizar no tempo, ou no pensamento, uma realidade da história. Trata-se, na extensão do *ponto de vista* que se propõe como anarquia, provocar questões, problemas, confrontos, antinomias, nas séries, que possibilitem escapar à preponderância da autoridade, não *no fato*, histórico e político, do governo, mas *na forma*, lógica e moral, do Estado.

Assim, o problema não é o de uma certa anarquia, na Guerra Civil Espanhola, que redimiria o anarquismo de qualquer comprometimento com a questão do poder: mas o problema da Guerra Civil Espanhola do ponto de vista da anarquia, como potência ética, *contra* o Estado, por dentro e por fora, na existência.

Como recondução, na história, do Estado na exacerbação do poder, essa questão que se instaura, segundo Foucault (2004b), do século XIX para o XX, ecoa, desde Proudhon, não só nos mecanismos e sistemas sociais em que se inscreve, mas também nas invenções surpreendentes, nas singularidades que lhe escapam. Se, da revolução ao fascismo, o poder se projeta na *virtualidade* de sua exacerbação, nas relações e sistemas sociais, no interior dessa intensidade também se dissolve nas existências livres do Estado.

Na Guerra Civil Espanhola é possível pensar tanto uma exacerbação do poder quanto uma invenção de liberdades — que não seriam uma exacerbação da liberdade —, como resistências, menores e diretas, que não mais se opõem, mas se afirmam, contra o absoluto do Estado. Invenções contra o Estado, com as quais, na Guerra Civil Espanhola, é possível pensar, então, não mais o que permanece, ou deveria permanecer — ou permanecer de uma certa maneira — na história, mas, precisamente, aquilo que escapa à história, pois acontece como

imponderável, inominável ou intransponível da existência, antes do que como tolerável do poder.

Se, no século XX, o fascismo recoloca o problema político, não mais apenas sobre o fato, mas sobre a virtualidade do governo, esse percurso que o fascismo encerra *solenemente* não deixa de mostrar, desde o século XIX, o deslizamento analítico que recoloca o problema político, não sobre o fato, mas sobre a *fatalidade* do governo, isto é, não mais como propriamente político, mas como problema ético, da naturalização do governo. Desde o século XIX, a experimentação de existências livres de soberano desarticulam a fatalidade do governo como anarquia contra o Estado, justamente na virtualidade dos mecanismos sociais que o atravessa.

Não é contra o governo, dirá Proudhon (1983) em *O que é a propriedade?*, mas contra o soberano que a anarquia se afirma. Pode-se retomar La Boétie [1576] (1986), no problema do *Um*, da servidão voluntária na vontade de ser governado. O senhor de La Boétie redimensionado no soberano de Proudhon, da naturalização do Estado, quando à autoridade do governo opõe-se a autoridade do soberano de cada um, permanecendo o Estado, não mais ou menos, melhor ou pior, mas *necessariamente*. Contra o soberano, e não mais contra o governo, a anarquia procura dissolver tanto o problema político do melhor governo quanto o problema filosófico, do absoluto da autoridade. O soberano, do *senhor* ao *eu*, é interrompido na anarquia que escapa a sua ordem.

Contra o soberano, a anarquia de Proudhon escapa ao absoluto da autoridade no pensamento, e se encontra, nesse deslizamento analítico, com as *n* experimentações que problematizam a centralidade e a hierarquia lógicas, contra a virtualidade do Estado nas relações sociais, ou sua intensidade pronunciada desde o *eu* sobre a vida. Nesse deslizamento, *esta* experimentação, na Guerra Civil Espanhola, provoca encontros com Foucault, contra a interpretação teórica que obrigaria a permanecer *no* anarquismo como território para demarcar distâncias e identidades. Se os encontros são diretos — livres da autorização

teórica — não é porque resultem de uma certa astúcia contra uma ordem, uma legislação, que pretenderiam burlar, mas são diretos porque interessados no que é possível inventar fora de uma legislação ou de uma ordem qualquer.

Fora da ordem do soberano — contra o pensamento ou contra o Estado —, este segundo movimento, na Guerra Civil Espanhola, investe na invenção de liberdades que escapam à história, tanto na demarcação cronológica da guerra na Espanha, quanto na demarcação lógica da guerra civil, uma e outra, é preciso dizer, uma mesma demarcação do pensamento, da forma Estado do pensamento. Nisso que permanece na história, no pensamento, como Guerra Civil Espanhola, interessa encontrar liberdades, do *ponto de vista* — analítico — da anarquia contra o soberano, e não do *ponto de partida* — teórico — do anarquismo contra o Estado. Dessa maneira, interessam as práticas de liberdades como uma certa quantidade de movimento, de atualidade, de devir ou de fuga, que com esse tempo e esse espaço, na Guerra Civil, é possível descrever. Interessa o movimento *entre* os territórios, da política ou da história, que do ponto de vista da anarquia possa ser provocado *contra o soberano*.

Se desde Aristóteles, segundo Proudhon (1983) o problema da política é o de como ser melhor governado,⁷⁵ e se, desde Platão, o problema da economia é o da justiça da propriedade,⁷⁶ no interior do pensamento não se pode mais do que afirmar o governo ou a propriedade, e, para pensar outras relações que não essas (governo e propriedade) é preciso, antes de mais nada, pensar de outra maneira. Pensar livremente, livre de soberano, livre de teoria. Desde sua primeira memória, Proudhon se desvencilha da forma do governo: não está interessado em *se opor*, em negar ou aperfeiçoar, em revelar um verdade que ainda não se

⁷⁵ Proudhon apresenta esta questão em *O que é a propriedade?*, mas volta a ela frequentemente.

⁷⁶ Cf. Proudhon, 2007a. Se, assim como no caso da política, Proudhon também apresenta esta questão em *O que é a propriedade?*, e também voltará frequentemente a ela, em *Filosofia da miséria* apresenta uma reflexão mais cuidadosa, mais demorada, que, dessa maneira, também retomará em outras obras (particularmente em *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1990a, 1990b, 1990c, 1990d). Cabe dizer, entretanto, que não se trata, ao localizar Aristóteles e Platão, de duas questões, ou de dois problemas, ou de dois planos diversos, mas de dois equacionamentos provisoriamente delimitados, no interior do problema do pensamento, ou melhor, do absoluto no pensamento.

mostrou, ou um erro que ainda não se comprovou: não lhe interessa a verdade do governo, mas de saber *como funciona* essa noção, essa ordem, essa lógica do governo — assim como a Kant, ao fazer a biografia da idéia de Deus, não lhe interessa a verdade de Deus, mas o funcionamento dessa idéia.

Proudhon encontra-se na dissolução da forma Estado do pensamento, do absoluto do soberano, do *eu*, teológico, filosófico ou científico, histórico e político, na insurgência que permanece única, antes instalada no autoritarismo de qualquer unificação do que nas possibilidades de articular as particularidades. Assim também, as invenções autogestionárias na Guerra Civil Espanhola desenhavam *outras* insurgências contra o soberano, *outras anarquias*, que tanto escapam às demarcações históricas e políticas quanto subvertem uma, qualquer, designação de *anarquismo*. Como contra o soberano a anarquia de Proudhon acontece na série, contra o soberano a experimentação analítica — com a série — na Guerra Civil Espanhola acontece nas práticas autogestionárias: lá e cá, trata-se de movimento, não de tempo, do deslizamento *contra o Um*, não no pensamento ou nas práticas, mas, lá e cá, na existência.

Pensar livre de teoria, a experimentação analítica federativa e descentralizada. Intensidade da experimentação, do ponto de vista da anarquia de Proudhon, interessada em *sair* de territórios. Não basta pensar contra os territórios, mas pensar de maneira que não haja mais territórios: não se trata de pensar o movimento, mas de pensar como movimento — *como*, não *à maneira de*, mas *em* movimento. A analítica serial de Proudhon acontece nessa intensidade, *contra o soberano*.

As séries não são extensões de tempo, mas de *movimento*: não instauram, aquém ou além, fronteiras, territórios, mas descrevem movimentos, entrecruzamentos, inflexões, problematizados, talvez desemaranhados, diretamente — *sem representação* — no interior de um ponto de vista. Livre de pressupostos, um ponto de vista não designa *o que é*, mas mostra *relações*: *composições*, não *objetos*. Acontecendo como movimento, as séries escapam ao

absoluto do pensamento, e não vão *além* do seu ponto de vista: *além*, no tempo ou no espaço, só é possível por interpretação, e é decreto — *além é sempre*, puro tempo e espaço, uma *ordem*. O que se diz além — ou aquém —, é *o que deve ser*, um veredicto: dessa maneira, numa série se trataria, precisamente, de *não dizer*, experimentar o indizível, o que *não serve*. Não servir: nem *para* outro, nem *a* outro.

Na experimentação na Guerra Civil Espanhola, a analítica serial possibilita combinações, ou desdobramentos, do ponto de vista da anarquia como ausência de soberano. De Proudhon à Guerra Civil Espanhola, portanto, não haveria uma linha como uma reta entre dois pontos, e, entre esses dois pontos, um certo começo e um certo fim — e uma certa direção — do anarquismo. Proudhon e anarquias na Guerra Civil Espanhola, numa inflexão *contra o uno*, num entrecruzamento de *linhas de fuga, únicas*, irreduzíveis invenções de *como ser mais livre*, que na experimentação compõem intensidades nas questões propostas nas séries. Enfim, não se trata, agora, da Guerra Civil Espanhola, assim como não se tratava, antes, de Proudhon, mas, aqui e lá, de encontros interessados na ausência de soberano.

Como ser mais livre? Não interessa o se diz, desde a pergunta, mas o que escapa, às palavras e aos signos, nos improváveis desdobramentos dessa potência. Nessa potência, o que escapa, às palavras e aos signos, na Guerra Civil Espanhola? Nessa potência, *o que escapa* permanece no movimento, não no tempo: não é algo que se perdeu, por descuido ou por esquecimento, mas o que acontece, na atualidade da existência, nessa inflexão. Se cada série não vai além do seu ponto de vista, a experimentação analítica, *ética*, não vai além da existência, nessa atualidade irreduzível aos outros, *todos* os outros das questões *em nome de, para o bem de*. Nessa atualidade que escapa ao passado e ao futuro do presente, *contra o que se é*, pois *deixar de ser* passa a ser *vital*: deixar de ser *eu, soberano, um*, a cada vez, em cada questão direta, desvinculada de qualquer *representação*, de qualquer *salvação*.

Na experimentação na Guerra Civil Espanhola, interessa pensar a anarquia serial de Proudhon como *deslizamento fora* do Estado, no encontro de outras insurgências. Trata-se de pensar uma intensidade que escapa ao Estado, como *movimento*, diferentemente da *oposição* que o nega ou limita, desde essas insurgências analíticas ao encontro de Proudhon. Insurgências ao encontro de Proudhon, ou na inflexão, no entrecruzamento, *contra o soberano*. Deslizamento, então, fora do Estado, como experimentação analítica fora do pensamento, no movimento que escapa à interpretação teórica.

Como deslizamento fora do Estado, as insurgências analíticas desvencilham-se de *identidades*, que obrigariam a estabelecer distâncias e dimensões, limites e medidas, que possam autorizar acoplamentos, para mais ou para menos, a partir de um ponto, no final das contas, *essencial*. Proudhon também desliza fora do anarquismo que se encerra na história, nas lutas operárias, no movimento que escapa a essa identidade. E no movimento que, no entanto, também *atravessa o anarquismo*, não mais — não só — identidade, mas invenção de práticas livres de soberano.

Do ponto de vista da ausência de soberano, não se trata de negar ou permanecer na história, mas de sair do tempo como absoluto da história, ou do absoluto do pensamento na verdade da história. Como inflexão *contra o Um*, o desdobramento na história descreve uma potência que atravessa o que a própria história *condena* sob a designação de *anarquismo*: no anarquismo, o problema da história não é o do tempo, mas o da naturalização, pois não é o do *fato*, mas o da *fatalidade* do Estado. Diferenciando-se das teorias políticas, o anarquismo interrompe o problema do melhor governo, formulado desde a arbitrariedade interpretativa do tempo, seja *fábula*, de uma eternidade original, seja *lei*, de uma eternidade final, nos dois casos *abstração* racional, que inscreve todo movimento entre uma *criação* e um *apocalipse*, numa ordem qualquer, desde a qual não se pode mais do que *revelar* alguma verdade.

De maneira que, entre uma origem e um fim, nessa armadilha racional, na política não é possível *problematizar*, mas somente *afirmar* o governo. Assim, se a política não pode mais do que afirmar o governo, seu território é o da *obediência*, como limite *tolerável* do *fato* do governo, e o da *representação*, como continuidade *natural* da *necessidade* do governo, dos Deuses ao povo, *de um a cada um*, como fatalidade abençoada pela revelação racional do caos superado em toda ordem estabelecida. E assim, o que a razão inscreve na história não é o fato mas o pressuposto do governo. E assim, finalmente, para interromper a naturalização que impede problematizar o governo, é preciso sair da política, como também da eternidade.

Nessa duplicação do absoluto na história, o anarquismo inventa, na modernidade, um redimensionamento da insurgência *contra o Um*, nos fluxos fora do tempo/espaço do Estado, frente à naturalização — *habitual e virtual* — do governo. Retomando Foucault (2004b), seria possível pensar que, de Godwin [1793] (1945) a Proudhon, o problema da fatalidade do governo será recolocado, como exacerbação do poder, no interior da questão do poder. E, ainda, de Proudhon a Deleuze (1992), a questão do poder, das revoluções ao fascismo, será recolocada, no interior da Guerra Civil Espanhola, fora do absoluto da história, no deslizamento analítico interessado num devir revolucionário que interrompa a eternidade, e as eternas revelações, de um — *qualquer um* — futuro da revolução.

Sobre a Guerra Civil Espanhola, interessa inventar perguntas livres de piedade. Maneiras de habitar liberdades, vívidas e diretas, com as quais sair de pensares demarcados, pelo hábito, pelo descuido, pelo cansaço. Inventar anarquias, para desmontar mínimas submissões incrustadas no pensar, em ancestrais vazios ideais. Inventar problemas, sobre mornas calmas semânticas, instauradoras de silêncios virtuosos, a um tempo místicos e cívicos, que sobre o imponderável do acaso das existências habilitam o absoluto da vida, consagrada *una*, entre a origem e o destino. Inventar sussurros, antes das sentenças,

dissolvendo representações, fora das soluções; precisamente contra o pressuposto da necessidade das soluções, contra a grandiloquência da salvação. Sussurros, na companhia de Nietzsche (2008), para falar tão só daquilo que não se pode calar.

As questões são fabricadas, como outra coisa qualquer. Se não deixam que você fabrique suas próprias questões, com elementos vindos de toda parte, se as colocam a você, não tem muito o que dizer. A arte de construir um problema é muito importante: inventar-se um problema, uma posição de problema, antes de se encontrar uma solução (Deleuze & Parnet, 1998, p. 9).

O que não se pode calar descreve “(...) o desejo de explorar, esfolar, desnudar, ‘apresentar’ (ou como queiram chamá-lo) posteriormente, para o conhecimento, algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio” (Nietzsche, 2008, p. 7). Nietzsche se desvencilha do artifício semântico da salvação, que inscreve além da vida a palavra de ordem do pensamento. Não se trata, então, de prescrever soluções para encontrar, segundo alguma interpretação da realidade, uma ordem ou um sentido para o futuro, nem mesmo para si próprio, sob uma identidade levada a sua mínima expressão. Sob uma identidade, o mínimo é a iminência contundente da sujeição, do senhor, do governo, da ordem, não pulverizado, mas explícito no sujeito. Todo senhor, todo tirano, habita uma palavra primordial: *eu*. De maneira que no guerrear *contra si* de Nietzsche o que possibilita uma certa saída do pensamento não é tanto o pensar sobre a própria existência, mas, antes, e também, pensar contra “as *facilidades* que nos damos”, as cristalizações, as sujeições que subscrevem a existência a identificações. Trata-se, em suma, de demolir abrigos ideais, soluções esquecidas em palavras ancestrais, em acordos intensamente habituais, com os quais é possível dizer, a qualquer momento, *eu sou*.

Volta-se à experimentação analítica apresentada na primeira parte deste trabalho, com Proudhon, sobre o *eu* que funda e descreve o pensamento. Deus, Natureza ou Homem, *eu* é o absoluto como princípio lógico, que também é o senhor, e o pronunciamento do governo, anunciado sobre si e projetado sobre o Estado e suas instituições, que, longe de atestarem a fatalidade da submissão,

explicitam a naturalização da obediência. Experimentação que encontrou em Proudhon um redimensionamento da noção de servidão voluntária de La Boétie (1986), ao abandonar a demarcação da política sobre o pressuposto da necessidade do governo, e transitar sobre equacionamentos analíticos do funcionamento da obediência frente à naturalização da autoridade. Se La Boétie encontra no hábito e na conveniência a consolidação de uma autoridade política que desde o Estado não mostra mais do que seu acontecimento terminal, com Proudhon é possível pensar a articulação lógica que instaura essa naturalização da autoridade, sobre o princípio do absoluto como primeira conformação do absolutismo de qualquer governo instalado desde sua necessidade.

Tanto Proudhon quanto La Boétie dissolvem as fronteiras do pensamento político — demarcadas pelo problema do governo — desde a análise da obediência. Enquanto Proudhon [1849] (1947) explicita uma dissolução dessas fronteiras ao afirmar que não se trata de saber como ser melhor governados, mas de como ser mais livres, La Boétie o faz ao perguntar por que tantos não só obedecem a um só, mas, antes, preferem obedecer quando poderiam não fazê-lo. Nos dois, assim como em Nietzsche, há um deslizamento *fora* do pensamento, para a extensão à sombra da luminosidade, divina ou racional, que funda, sobre o imponderável, a fábula da criação, da ordem sobre o caos, ou dos nomes, que sobre as coisas imprime a diferenciação. Toda origem, mítica ou filosófica, repousa no verbo, e desde então é possível questionar as formas, mas não o princípio. Com Proudhon pode-se pensar a validação da autoridade sobre a lógica do absoluto, do pensamento, como sentido transcendental de salvação, segundo uma identidade pacificadora além da existência. Novamente *eu*, como solução ideal, também é a promessa, de mim ao homem ou à humanidade, de um descanso eterno conquistado por conversão. O homem, antes de mais nada, diz Nietzsche (1998), deseja as conseqüências agradáveis da verdade.

Há tanto uma verdade revelada quanto um juízo final no pensamento. Segundo Proudhon [1846] (2007a), da religião à filosofia e à ciência, o

pensamento descreve a história da hipótese de Deus, ou da idéia de que a vida não pode ser entendida a não ser como ordem universal — sendo *uno, eu*, Deus ou natureza, o homem, e *verso* voltado para si mesmo —, isto é, o conhecimento como investimento do homem sobre o absoluto de si. Se o parâmetro lógico do absoluto leva Proudhon à cuidadosa e extensa discussão sobre a noção de movimento e, daí, de série — que atravessa seus escritos —, e que se intensifica sobre a filosofia política em *O princípio federativo* [1863] (2001) com os princípios de autoridade e liberdade, aquilo que propicia, aqui, um encontro com Nietzsche não é esse percurso, mas o gesto que interrompe a formalidade imperativa do pensamento, na experimentação que problematiza a autoridade como funcionamento, e não fatalidade, do que poder.

Em 1873, Nietzsche escreve *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, que seria publicado pela primeira vez postumamente, em 1903. Em 1886, no seu “prólogo-apologia” do segundo volume de *Humano, demasiado humano* (2008), Nietzsche anota a respeito de *Sobre verdade...* de tê-lo escrito “em pleno ceticismo e decomposição moral”, quando já não acreditava em mais nada — nem em Schopenhauer. A célebre frase que abre este opúsculo, que conta como fábula a história do conhecimento — como fábula do instante mais soberbo e falaz de uma suposta história universal —, já prefacia com força seu ceticismo, sobre a afirmação do quão “(...) lastimoso, quão sombrio e caduco, quão estéril e arbitrário é o estado em que se apresenta o intelecto humano dentro da natureza” (Nietzsche, 1998, p. 17). O conhecimento serve, acima de tudo, para suportar a existência, girando sobre si mesmo e animando, com isso, uma inclinação para a verdade que Nietzsche analisará na contundente brevidade dessas linhas.

Nos homens alcança seu ponto culminante essa arte de fingir; aqui o engano, a adulação, a mentira e a fraude, a murmuração, a farsa, o viver do brilho alheio, a máscara, o convencionalismo encobridor, a encenação diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, a agitação incessante ao redor da chama da vaidade é a tal ponto regra e lei, que não há nada tão inconcebível como o fato de que tenha podido surgir entre os homens uma inclinação sincera e pura para a verdade (Ibid., p. 18/19)

O que sabe o homem sobre si mesmo? O conhecimento, diz Nietzsche, é o primeiro tratado de paz que o homem celebra para viver gregariamente: o primeiro poder legislativo é o da linguagem, e surge da diferenciação, moral, entre verdade e mentira. Trata-se, justamente, de soterrar a pergunta sob o impulso à verdade. Da palavra ao conceito — aquilo que no conhecimento descreve o ponto de partida para o estabelecimento da verdade —, o que acontece é a sobreposição de metáforas e metonímias, equiparação de casos não iguais, e antropomorfismos, que resultam, em suma, em *representações*. Sobre esse gesto, de projetar como uno o singular, a verdade do conhecimento é antes uma maneira de mentir em conjunto do que uma pergunta sobre a existência. E, nessa intensidade, o que Nietzsche problematiza não é tanto esse funcionamento “poético e retórico” do conhecimento, mas sua veracidade assentada em hábitos seculares, o esquecimento que possibilita o sentimento da verdade. É por esse sentimento de compromisso com a verdade que no pensamento se inscreve, não uma pergunta, mas o comprometimento de designar, um movimento moral. No instante em que sobre o conhecimento se instala o compromisso da verdade, o pensamento passará a ser a história do desígnio *é* decretado como sentença de unidade, do absoluto, sobre a vida.

Nesse instante o homem põe seus atos como *ser racional* sob o domínio das abstrações; já não tolera mais ser arrastado pelas impressões repentinas, pelas intuições; generaliza em primeiro lugar todas essas impressões em conceitos mais desbotados, mais frios, para amarrá-los à carreta de sua vida e de seus atos. Tudo o que eleva o homem por cima do animal depende dessa capacidade de volatizar as metáforas intuitivas num esquema; em suma, da capacidade de dissolver uma figura em um conceito. No âmbito desses esquemas é possível algo que jamais poderia ser alcançado sob as primitivas impressões intuitivas: construir uma ordem piramidal por castas e graus; instituir um mundo novo de leis, privilégios, subordinações e delimitações, que agora se contrapõe ao outro mundo das primitivas impressões intuitivas como o mais firme, o mais geral, o melhor conhecido e o mais humano e, portanto, como uma instância reguladora e imperativa (Ibid., p. 26).

O que Nietzsche problematiza é esse aparecimento do poder, e essa contundência política, por trás da formalidade institucional, com que se

experimenta, aqui, não uma continuidade, mas um encontro com Proudhon. Um encontro fora da demarcação filosófica e histórica do pressuposto de veracidade do pensamento, não para uma *outra* forma, mas para superfícies em que se possam experimentar *quaisquer* movimentos, e precisamente *experimentar* movimentos, e não *estabelecer* formas. Os desdobramentos, sem dúvida, serão intensamente diversos entre ambos.

No encontro com Proudhon e Nietzsche o que acontece é uma experimentação, da dissolução da distância teórica do pensamento, que estabelece no absoluto da vida o âmbito de legitimação do absolutismo como sentido da existência, antes na mínima e habitual filiação semântica a essa ordem do que no seu desdobramento institucional. Experimentação analítica que se diferencia da revelação teórica do sentido da vida, que, sob o desígnio filosófico e histórico, inscreve o presente na noção de fatalidade, de destino. Da primeira parte deste trabalho, retoma-se aqui, também, a problemática que Proudhon (2007a) propõe entre o materialismo histórico e o princípio pitagórico da transmigração da alma, com a noção de harmonia universal, que habilita o desdobramento semântico de *théa*, intuição, e *órāin*, ver, na palavra *theoría*, como reconhecimento de uma ordem celeste que deve validar, não a vida, mas a inscrição da vida pelo homem nessa ordem, na superação heróica da existência, no limite entre o humano e o divino em que a comunhão ideal possibilita a revelação. Essa ordem, cabe anotar, legitima o modelo do absoluto do movimento como eternidade circular determinada pela *centralidade* da força, que, sob o nome de *revolução*, explicita seu fatídico — e encantador — universalismo.

Desde a oposição entre intuição e verdade com que Nietzsche problematiza o conhecimento, é possível pensar na revelação teórica como deslocamento transcendental da visão que não se funda numa representação da natureza, mas que, ao contrário, funda não tanto essa representação quanto sua veracidade, ou a naturalização dessa arbitrariedade semântica. E é ainda possível pensar, com Proudhon, que o misticismo teórico, ao projetar a intuição sobre o

reconhecimento de uma inaudível — isto é, extra-sensorial, *metafísica* — harmonia celestial, projeta também o pensamento sobre a ascese que liberta da existência, e que consagra, no interior de toda verdade, a licença disciplinar da representação. Mais do que a negação do corpo, o que os pitagóricos habilitam na palavra *theoria* é sua pacificação, com a transmutação ideal — alma ou espírito — que invalida sua potência sobre o poder da verdade. Projetada sobre a alma, a visão teórica resulta da revelação, que por sua vez resulta da ascese filosófica, e, dessa maneira, pressupõe a negação da existência como gesto, a um tempo lógico e moral, do pensamento. Não é, assim, na formalidade institucional, mas nessa validação semântica do pensamento, que a representação funciona como princípio do poder.

Por que se deu o nome de *absoluto* ao governo despótico? Não foi tão só porque o príncipe ou déspota sobrepõe sua vontade à da nação, e seu capricho às leis. A personalidade e a arbitrariedade do poder não são mais do que uma conseqüência do absolutismo. Se dá o nome de absoluto ao governo, antes de mais nada porque é de sua natureza que se concentrem, seja num homem, seja numa junta ou assembléia, uma grande quantidade de atribuições que, por uma dedução lógica, devem estar essencialmente separadas e formando série; depois, porque uma vez feita esta concentração, torna-se impossível no Estado, e conseqüentemente na sociedade, todo movimento, todo progresso. Por acaso não se dizem os reis representantes de Deus? O fazem porque, como o Ser supremo reputado absoluto, afetam a universalidade, a eternidade, a imutabilidade. O povo, que é, ao contrário, divisão e movimento, é a encarnação do Progresso. Por isso a democracia não gosta da autoridade e apenas a aceita sob a forma de delegação, que é o meio termo entre liberdade e absolutismo (Proudhon, 1869, p. 165).

Proudhon, antes do que Nietzsche, inventa, no século XIX, uma anarquia analítica frente à naturalização da autoridade no pensamento. Explicita o esquecimento, ou melhor, o hábito, a pacificação, que se estabelece sobre o compromisso com a verdade, que, por sua vez, resguarda sobre a verdade o absolutismo semântico, que, finalmente, decreta entre o absoluto e a existência a legitimidade da representação. Na primeira carta de sua *Filosofia do progresso* (1869), escrita em 1851, retoma sua experimentação sobre as antinomias, desde a noção de movimento, com a oposição entre progresso e absoluto. Se essa

experimentação descreverá sua analítica serial, com isso também retoma a contundência crítica que problematiza no pensamento a articulação, primordial e não terminal, entre o princípio lógico e o corolário, tanto teórico quanto histórico. Assim, pergunta:

O que é o absoluto, ou para nomeá-lo melhor, o absolutismo? Todo mundo o rejeita, ninguém o quer, e, entretanto, por que não dizê-lo?, todo mundo é cristão, protestante, judeu ou ateu, monárquico ou democrata, comunista ou malthusiano, todo mundo, renegando o progresso, está acorrentado ao absoluto (Ibid., p. 21).

Proudhon projeta a antinomia entre progresso e absoluto da lógica à ontologia e à política. Isto é, da *série*, para diferenciar a unidade sintética do dualismo antinômico da síntese mística da trindade; ao *grupo*, para afirmar o ser progressivo, múltiplo e perfectível como ser social; e à *liberdade*, como força coletiva e individual possibilitada pela igualdade comutativa e progressiva. Dessa maneira, se do ponto de vista analítico Proudhon aparece *fora* do pensamento, desde seu desdobramento político permanece no interior do gesto libertador do pensamento, que equaciona a validação semântica da existência no coletivo, ainda que desvinculado do universal. Proudhon não escapa à humanidade, na medida em que pensa uma potência coletiva na afirmação da liberdade sobre a autoridade, com isso permanecendo no humanismo do século XIX. Mas Proudhon também instaura um desmoronamento do absolutismo lógico, problematizando seu funcionamento político analiticamente — fora das demarcações filosóficas e históricas —, com o que, ao unísono, escapa aos desígnios de seu tempo.

Nietzsche, entretanto, interrompe a última virtude do pensamento, qualquer bem geral prometido, qualquer salvação, qualquer tratado de paz. Entre Proudhon e Nietzsche, na experimentação sobre a Guerra Civil Espanhola, o desdobramento *contra o soberano* projeta-se como intensidade de pensar *contra*, *fora* da exegese filosófica, longe de alegorias e soluções, na crueldade capilar da existência.

Em seu rosto e em seus olhos sempre se vê seu segredo. Perca o rosto. Torne-se capaz de amar sem lembrança, sem fantasia e sem interpretação, sem fazer o balanço. Que haja apenas fluxos, que ora secam, ora congelam, ora transbordam, ora se conjugam ou se afastam. Um homem e uma mulher são fluxos. Todos os devires que há no fazer amor, todos os sexos, os *n* sexos em um único ou em dois, e que nada têm a ver com a castração. Sobre as linhas de fuga, só pode haver uma coisa, a experimentação-vida. Nunca se sabe de antemão, pois já não se tem nem futuro nem passado. ‘Eu sou assim’, acabou tudo isso (Deleuze & Parnet, 1998, p. 60/61).

Perder o rosto, *deixar de ser assim*, também descreve a experimentação que dissolve, e não inverte, o objeto do pensamento: não se trata de subverter o sentido do sujeito ao objeto, mas o imperrativo dessa oposição ideal, teórica, mas também mística, pode-se dizer — e interessa não deixar de dizer — desde Proudhon. Não há uma nova direção, um sentido contrário, ou uma nova dimensão, do objeto que provocaria a experimentação *contra o soberano*, para reformular, ou mesmo para destruir, o *eu* do sujeito. O objeto já foi dissolvido com o fim *ético* — uma batalha, não uma negação — desse *eu sou assim*, que Deleuze apresenta como princípio de identificação. O percurso que problematiza o pensamento retomando o *eu* de Proudhon sobre o desdobramento do *contra o soberano*, desdobra-se agora no *eu sou assim* de Deleuze para descrever nesse encontro a intensidade analítica da experimentação-vida. Com Deleuze, *eu sou assim* inscreve-se numa batalha, ou numa *série* de batalhas, contra a profundidade interpretativa em que aparece, e se exerce, o sujeito:

O sujeito (ou, falando de uma maneira mais popular, *a alma*) tem sido até agora na terra o melhor dogma, talvez porque para toda a ingente multidão dos mortais, para os fracos e oprimidos de toda índole, permitia aquele sublime auto-engano de interpretar a fraqueza como liberdade, interpretar seu ser-assim-e-assim como mérito (Nietzsche, 1996b, p. 53).

Com Deleuze, a experimentação-vida que dissolve a profundidade ideal do *eu sou assim* pode descrever, *fora* do pensamento, uma intensidade, contra o hábito que naturaliza tanto o senhor, no absoluto de si, quanto a submissão, na consciência de si. Desde Proudhon, anarquia da articulação entre o ponto de vista

e a extensão da série, contra a verdade revelada da interpretação teórica; desde Nietzsche, insurgência do deslizamento *contra si*, contra a necessidade do desígnio e o esquecimento da representação, contra a consciência moral do compromisso social da verdade, decretada no tratado de paz da linguagem. Anarquia, enfim, contra o misticismo interpretativo, insurgência contra a pacificação semântica: perder a identidade e interromper a identificação, na Guerra Civil Espanhola, ou melhor, nessa invenção.

— DEIXAR DE SER ASSIM

As questões são, em geral, voltadas para um futuro (ou um passado). O futuro das mulheres, o futuro da revolução, o futuro da filosofia etc. Mas durante esse tempo, enquanto se gira em torno de tais questões, há devires que operam em silêncio, que são quase imperceptíveis. Pensa-se demais em termos de história, pessoal ou universal. Os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas. Há um devir-mulher que não se confunde com as mulheres, com seu passado e seu futuro, e é preciso que as mulheres entrem nesse devir para sair de seu passado e de seu futuro, de sua história. Há um devir-revolucionário que não é a mesma coisa que o futuro da revolução, e que não passa inevitavelmente pelos militantes. Há um devir-filósofo que não tem nada a ver com a história da filosofia e passa, antes, por aqueles que a história da filosofia não consegue classificar (Deleuze & Parnet, 1998, p. 9/10).

17 de novembro de 1919, Sevilha. O poeta Diego Martín Montilla morreria em junho de 1938, no front de Córdoba, perto de algum lugar chamado *Pozo Blanco*, perto de alguma coisa, que não tem nome algum, mais silêncio do que ausência, e mais ausência do que nome. Poucos meses depois daquele novembro de 1919, seu pai, capitão da infantaria, é trasladado à cidade de Jaén, que habita o nome de *Capital del Santo Reino*. O filho do capitão, na rua *Compañía*, recebe, com honras, uma educação católica. Seus primeiros poemas são publicados pela *Asociación de Estudiantes Católicos*, que com a mesma honra também preside. Prêmios e poemas, desde os 14 anos, o levam a outros jornais, a outras extensões, e, com a guerra civil, a outras intensidades: acusado de sabotagem contra a República, milicianos aprisionam este jovem poeta, poeta e católico, poeta e conhecido, certamente de quem o libertaria, ao passo, de uma justa voracidade. Mas não da justa libertação: o jovem poeta católico *converte-se*, em jovem miliciano, poeta, miliciano, comunista, valente, heróico, agora também capitão, com 18 anos morto, sob uma justiça voraz, que atravessa nomes, tempos, silêncios, poetas... e poemas.

Veinte siglos de dolor

*están pidiendo tributo:
martillos de voz amarga golpeándonos los músculos.
Veinte siglos de dolor
veinte látigos enjutos,
bosque de gritos rebeldes,
yunque de lamentos justos.
Veinte siglos por la Historia
pasean su pecho oscuro.
(...)⁷⁷*

O problema não é o de fugir a apologias, ideológicas, mas, talvez, de alegorias lógicas, instaladas não mais num julgamento, mas num mistério, numa profundidade, numa facilidade, e numa arbitrariedade, moral, mas também política, do pensamento: fugir da interpretação, da profundidade, do desvendamento, da revelação, ou, mais do que disso, do hábito de tudo isso, do esquecimento ancestral, e da grandiosidade ancestral, e da ancestralidade mítica de tudo isso. Mesmo que não se diga, e nem é tão difícil não dizer — ao menos desde o que, com certa tranquilidade, poderia descrever o anarquismo —, que estes são vítimas e aqueles verdugos, ou isto conquistas e aquilo erros, e o resto fatalidade, e mesmo que não se busque o por quê disso e do outro, ainda assim é possível fazer um balanço, permanecer na história, pessoal ou universal — tanto faz —, no vazio ideal que com a história demarca a continuidade absoluta, e virtuosa, ente o passado e o futuro; se aprisionar numa sentença, para salvar alguma coisa.

*Pero los hombres buscaban
el limpio diamante oculto:
los hombres siempre entre límites,
siempre delante de un muro.
Clavan en los horizontes
el alerta de sus puños.
Frente a los trusts donde bailan
— locos de tinta — los números,
hombres nuevos estremecen
el viejo nervio del mundo.*

⁷⁷ *Romance de veinte siglos*. Publicado no jornal *Eco de Jaén*, no dia 7 de outubro de 1936.

Contra o soberano — Não há nada além do ponto de vista: não há segredo, não há mistério, não há milagre, não há solução; não é um olhar: um ponto de vista é intenção, invenção, provocação, saída, fuga, devir: movimento-vida — não categoria—; revolta ética, deixar de ser. “Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade” (Deleuze & Parnet, p. 10). Problema, não para o anarquismo, não contra Proudhon: não há acordo ideal, nem com um nome, nem com uma obra ou um autor, nem com a história, nem com o pensamento: não há anarquismo, ou Proudhon — ou Guerra Civil Espanhola — *por princípio*, mas uma afirmação de tudo isso, uma relação, que tanto pode ser *entre*, como em Deleuze, fuga, fora, contra, quanto também *desde*, filiação, ajuste, imitação, modelo. Movimento, intensidade, só: “nada a compreender, nada a interpretar”, diz Deleuze.

Nada a anunciar: as pessoas, continua, “(...) pensam sempre em um futuro majoritário (quando eu for grande, quando tiver poder...)”. *Quando*, tempo, mas absoluto, por princípio, categórico, profundidade ideal. Mas “(...) o problema é o de um devir-minoritário: não fingir, não fazer como ou imitar a criança, o louco, a mulher, o animal, o gago ou o estrangeiro, mas tornar-se tudo isso, para inventar novas forças ou novas armas” (Ibid., p. 13). *Tornar-se* é movimento, tempo superfície, intensidade capilar, inventar.

Torna-se o quê, na Guerra Civil Espanhola? O anarquista, o revolucionário, o militante, o miliciano, o espanhol...? Seria esse um problema, ou melhor, uma saída, *movimento*? Antes de mais nada, no devir-minoritário Deleuze anota: a criança, o louco, a mulher, o animal, o gago, o estrangeiro. Fala de uma espécie de fragilidade, de uma falta de jeito, um *charme*: sobre uma combinação frágil afirma-se uma potência de vida, uma força, ou uma obstinação. A doença de Nietzsche, o isolamento de Proudhon, da prisão, do exílio, e também

da crítica.⁷⁸ E na Guerra Civil Espanhola? Ou melhor, nos anarquistas — ou seria no anarquismo? — da Guerra Civil?

(...) não entramos num devir-Homem, uma vez que o homem se apresenta como uma forma de expressão dominante que pretende impor-se a toda matéria, ao passo que mulher, animal ou molécula têm sempre um componente de fuga que se furta à sua própria formalização. A vergonha de ser um homem: haverá razão melhor para escrever? (Deleuze, 1997, p. 11)

Não se trata do anarquismo ou do anarquista, ao menos não aqui, pois um devir não é o que se espera descobrir *na* Guerra Civil Espanhola, mas algo que se provoca e inventa *entre*, no encontro analítico, *contra si* — contra, ao unísono, o anarquista, o revolucionário, o militante, o miliciano, o espanhol... —, com alguns, *uns* (Passetti, 2003b), poetas, revoltados, guerreiros, jovens, mulheres... Mas não só, pois um encontro não se passa somente entre pessoas, “(...) mas também movimentos, idéias, acontecimentos, entidades”. E, mais ainda, Deleuze é delicado e preciso ao dissolver o sujeito, não num problema ontológico, mas numa insurgência semântica: da pessoa, mas também das outras coisas, e, dessa maneira, dos nomes, sobre efeitos, e não identidades: “Todas essas coisas têm nomes próprios, mas o nome próprio não designa de modo algum uma pessoa ou um sujeito. Ele designa um efeito, um zigzague, algo que passa ou que se passa entre dois como sob uma diferença potencial” (Ibid., p. 14).

*¿Quién abre de par en par
tanto balcón al futuro?
¿Qué sangre joven está
profundizándose en surcos?
¡En las paredes del tiempo
alguien gravó un signo duro!*

⁷⁸ Resende e Passetti explicitam não só a extensão, mas a intensidade desse isolamento crítico: “A disposição de desvelar perspectivas escamoteadas ou não divisadas pelos que, ao fazerem a crítica à propriedade individual especulativa, acabam, de modo recorrente, afirmando a propriedade estatal, para produzir logo à frente outra estratégia de dominação, de heterogestão, fez de Proudhon alvo não apenas de conservadores, como também de progressistas e revolucionários: é, aproximadamente, um *outsider*” (Resende & Passetti, 1986, p. 8).

*¡Plenitud! ¡Hora en solsticio!
¡Orto del instante puro!
Rojo amanecer incendia
la madrugada del mundo.
Veinte siglos de la Historia
huyen con su pecho oscuro.*

Diego Martín Montilla não designa nem o jovem, nem o poeta, nem o miliciano, ou o comunista, ou..., mas um efeito de sua poesia, que é tanto *uma* afirmação inominável quanto *uma* maneira de se desvencilhar desses nomes: afirmação, porque é também acaso e surpreendente, e de uma fugacidade, mais do que biográfica, *jovem, fuga*; e desvencilhar, porque não há, ou não interessa, um salvo-conduto estético que desvincule a poesia da existência, isto é, dessa força. Desde o deslocamento analítico apresentado por Proudhon (2007a), seria melhor dizer que *não interessa*, e não que não haja esse salvo-conduto, pois o pensamento, seja por revelação, seja por interpretação teórica, o efetiva, fundando, justamente nele, a passagem para o desvendamento da verdade. Afirmação e desvencilhar, enfim, como efeito *destrutivo* de um poema, ou de *uma* poesia, como *capilaridade*, extremidade de nervos, ou de uma composição *única* de nervos — invenção de uma força, *entre* a vontade e a pele —, em que *um diamante oculto* e *um muro*, ou *um horizonte* e *punhos* não figuram, não representam, a realidade, mas produzem intensidades imponderáveis com as quais sair do *a priori* da realidade, porque é vital *sair* dela, e não *contestá-la*. Do poema, de qualquer maneira, fica o sabor de um silêncio, sutil elegância de alguma poesia que se livra dos nomes — e essa é a poesia —, mas derrama palavras de leveza atroz, com as quais é possível *não dizer*.

Os quatro erros — A educação do homem foi feita pelos seus erros: em primeiro lugar, ele nunca se viu senão imperfeitamente; em seguida, atribuiu-se qualidades imaginárias; em terceiro, sentiu-se em relações falsas diante da natureza e do reino animal; em quarto, nunca deixou de inventar tábuas do bem sempre novas e tomou cada uma delas durante um certo tempo como eterna e absoluta, de tal maneira que o primeiro lugar foi ocupado sucessivamente por este ou aquele instinto ou este ou aquele estado que enobrece esta apreciação. Ignorar o efeito destes quatro erros é suprimir a humanidade, o humanismo e a ‘dignidade humana’ (Nietzsche, 1996a, p. 134).

Não dizer não é calar, poderia ser até seu *oposto*, ou melhor, o oposto do dualismo fatal dizer/calar — em que calar é o *contrário* de dizer. *Não dizer* é um certo perigo da literatura, e da arte — que não deixa de ser conjurado pela *superação* transcendental da literatura e da arte —, e um sussurro: o perigo da *inutilidade*, de gestos esvaziados de salvação. Descompromissados de verdade, de *dignidade humana*, desse registro e desse regime, que *obriga* a dizer, entre *sim* e *não*, um mesmo *eu sou humano* acima de qualquer suspeita.

Na aula com que inaugurava a cadeira de semiologia do *Collège de France*, Roland Barthes (2004) fala numa intensidade que aqui interessa: toda língua é fascista, não porque impeça de dizer, mas, precisamente, porque obriga a dizer. Interessa essa intensidade, para provocar um desdobramento de Nietzsche, ao problematizar a linguagem desde o poder; de Proudhon, ao problematizar a política desde a linguagem; e também de Deleuze, ao problematizar o pensamento desde a literatura.

Barthes, no encontro com Nietzsche, anota que a linguagem é, antes de mais nada, uma legislação, e uma língua seria, portanto, um código dessa ordem jurídica. Volta-se, então, ao equacionamento que Nietzsche (1998) apresenta em *Verdade e mentira...*: ao sair da extensão orbital do pensamento, o problema da verdade passa a ser o do *sentimento* da verdade, de um funcionamento moral da verdade, que descreve não apenas a arbitrariedade semântica dos nomes, mas também a validação moral da designação, como *compromisso*, para poder viver gregariamente. Gregariamente, ou sob um tratado de paz, que celebra a passagem da força para o poder, muito antes e muito mais, muito *além* do Estado, tanto, diz Barthes, “nos mais finos mecanismos do intercâmbio social” — *um* infinito —, quanto ao longo “da história inteira do homem” — *uma* eternidade —, mais do que política, mais do que histórica. *Além*, da política e da história, o poder habita aquilo que Barthes chama de organismo *trans-social*: a linguagem. Acontecimento do poder: falar não é comunicar, é sujeitar: o transcendental da

linguagem, a um tempo sentido e legislação, seria como uma *materialidade metafísica, incorpórea*, diria Foucault (2000).⁷⁹ *Significância e interpretose*, diz Deleuze, o déspota e o padre: “Em vez de se interpretar a linguagem, foi ela que começou a nos interpretar, e a interpretar a si mesma” (Deleuze & Parnet, 1998, p. 60). *Materialidade metafísica*, enfim, do poder na linguagem, nessa “*catedral de conceitos* infinitamente complexa” que Nietzsche descreve como um edifício de teia de aranha, “(...) suficientemente leve como para ser transportado pelas ondas do mar, suficientemente firme como para não se desintegrar diante de qualquer sopro de vento” (Nietzsche, 1998, p. 27).

Com Proudhon, Barthes se demoraria na projeção da *eterna* iminência semântica do dualismo autoridade/obediência na *infinita* iminência política da relação senhor/escravo: entre a *profundidade* da linguagem e a *superficialidade* da língua, a onipresença do poder efetiva no sujeito a passagem lógica do *absoluto* para o *absolutismo*. Toda enunciação conjuga, diz Barthes, “a autoridade da asserção” e “o gregarismo da repetição”: *eu*, designação e desígnio do sujeito, “(...) sou ao mesmo tempo mestre e escravo” (Barthes, 2004, p. 15). Entretanto, se para Barthes a autoridade e a repetição descrevem o todo, o *absoluto*, do poder na linguagem — (...) infelizmente, a linguagem humana é sem exterior; é um lugar fechado” (Ibid., p. 16) —, para Proudhon não é precisamente na linguagem, ou na língua, que se inscreve o poder, mas no pensamento — ou nessa série descrita pelo acoplamento *religião/filosofia/ciência*. Ainda, a diferenciação entre linguagem e pensamento não é nem ontológica nem histórica, e não resulta da exegese teórica: antes do que diferenciação, poderia ser um sutil deslizamento, da língua para o poder, pela a necessidade intelectual — isto é, também emocional, também moral — de conjurar o imponderável e subjugar o desconhecido. O

⁷⁹ Este *empréstimo*, da noção de *materialidade incorpórea* de Foucault, remete ao texto de sua cuidadosa leitura de *Lógica do sentido* (Deleuze, 2000c) e *Diferença e repetição* (Deleuze, 1988), o “Theatrum Philosophicum”, em que apresenta uma interessante conversa — um desdobramento — com a noção de série que Deleuze, por sua vez, apresenta neles. Desde o ponto de vista dessa atualidade da série de Proudhon em Deleuze — e com Foucault —, há um movimento, na primeira parte deste trabalho, que acompanha o que aqui parece rapidez excessiva.

gesto, *atávico*, do homem no pensamento é o de pronunciar (habilitar na linguagem) uma imagem absoluta de si.

Para Proudhon, enfim, a linguagem, esse organismo *trans-social*, não é, *necessariamente*, extensão do poder, ainda que a passagem da força para o poder — como predomínio da autoridade sobre a liberdade, no compasso semântico do absoluto — se dê no acoplamento, indelével, entre linguagem e pensamento. O investimento analítico de Proudhon propicia uma *ampliação de liberdade*, antes do que uma negação da autoridade: movimento constante, sinalagmático e comutativo, *relação direta*, antes do que desobediência. Novamente: não se trata de saber como ser melhor governados, mas de como ser mais livres: a quase, e imensa, *loucura* de pensar por trás de tudo o que salva, inclusive o pensamento. Não se trata de confrontar a totalidade do poder, mas de inventar liberdades que se sobreponham à autoridade.

A tendência, fatal, à exclusão, à imobilidade ou, numa palavra, à ruína, afirma Proudhon, aparecerá sempre que o princípio escolhido seja superior a todos os outros,⁸⁰ sempre que *dogmático*. O dogmatismo, com Proudhon, descreve tanto o arbitrário quanto o contínuo do pensamento, da religião à ciência, mas também interessa, aqui, como intensidade dessa diferenciação proposta.

Já disse São Paulo: a fé é o argumento das coisas não aparentes, isto é, que não são suscetíveis de evidência ou de certidão intuitiva, *argumentum non apparentium*. Pois bem, as coisas que não *aparecem* constituem a maior parte dos objetos que ocupam o espírito e a consciência do homem; de onde resulta, segundo o apóstolo, que a não ser pela fé nada sabemos, ou quase nada, das coisas do universo ou da humanidade. Dessa maneira veio a fé a ser um critério para o espírito.

Daí surgiram todas as sociedades; e, coisa que talvez o surpreenda, ainda em nossa época de discussão e de dúvida, as massas, e nessas massas incluo a Universidade e o Estado, não têm outra regra. Nas questões duvidosas, e todas as práticas o são, a maior parte dos homens não conhece mais do que a fé. Se seguem a razão, é sem o saber, pois, repito, não concebem a razão sem um decreto, nem a filosofia sem um critério (Proudhon, 1869, p. 103/104).

⁸⁰ Cf. Proudhon, 1869, p. 27.

Em *De la création de l'ordre dans l'humanité* — quase vinte anos antes da supracitada carta de *Filosofia do Progresso*⁸¹ — Proudhon [1843] (2000a) apresenta sua analítica serial, sobre o demorado desdobramento do problema do dogmatismo no pensamento: “Religião, filosofia, ciência; a fé, o sofismo e o método: são esses os três momentos do conhecimento, as três épocas da educação do gênero humano” (p. 32). Não lhe interessa tanto mostrar uma extensão, mas explicitar, nessa *superfície*, o funcionamento mais agudo do poder, sua efetividade: a religião, incapaz de observar e de definir, refugia-se, diz Proudhon, no simbolismo. O símbolo, continua, como uma espécie de hieróglifo, articula a necessidade de generalizar, de abstrair, que impõe o pronunciamento religioso sobre a vida. Se com esse desdobramento Proudhon encontra, na política, os efeitos do dogmatismo na preponderância da noção de autoridade, na linguagem, contudo, seria possível reconhecer o oposto do absoluto, ou do dogmatismo ou da autoridade, isto é, a série.

A linguagem, que seria para Proudhon primordialmente instintiva, também é serial, na medida em que se estabelece nas noções de divisão e de grupos, de movimento, não só nas sílabas, palavras, frases e períodos, mas também nos ritmos, cadências, e cantos. Assim, ainda que a composição serial das línguas primitivas tenha sido mutilada com as modernas (Idem), o problema do poder se encontraria, para Proudhon, no pensamento, e não na linguagem, e daí que a anarquia, ou a invenção de liberdades frente ao poder, seja, para ele, *uma outra maneira de pensar*, livre do dogmatismo, ou do absolutismo lógico. Diversamente do que seria para Deleuze e Barthes: *uma outra linguagem, uma outra maneira de usar a língua*; ou para Nietzsche: *uma outra potência, uma outra vontade*, ou, talvez, uma destruição, do pensamento e da língua, no próprio corpo, algo como “(...) uma sacudida jubilatória dada ao servilismo da língua”, diria Barthes (2004, p. 16).

⁸¹ Esta carta, “Da certidão e de seu critério”, é de 1861, ao passo que *De la création...* é de 1843.

Voltado a Barthes, agora com Deleuze, será necessário falar de literatura, antes de deslocar o movimento que com ele se provocou nestas linhas. Para Barthes, a literatura permite *trapacear* a língua. Literatura, escrita ou texto, “(...) porque é no interior da língua que a língua deve ser combatida, desviada: não pela mensagem de que ela é instrumento, mas pelo jogo das palavras de que ela é o teatro” (Ibid., p. 17). Trata-se, com Barthes, de sair da política, sair da mensagem, do senhor, do sujeito; com Deleuze, entretanto, trata-se de perder o rosto, de ser “(...) traidor de seu próprio reino, ser traidor de seu sexo, de sua classe, de sua maioria — que outra razão para escrever? E ser traidor da escritura” (Deleuze & Parnet, 1998, p. 58). Da escrita à escritura, entre Barthes e Deleuze acontece uma saída da política, no mínimo movimento da palavra, *contra si*, contra a própria vida, deixando de se ser senhor/escravo, com Barthes, ou tornando-se desconhecido, com Deleuze. Trair, para Deleuze (Idem), seria precisamente uma intensidade política do trapacear: não apenas trapacear para *se livrar* do poder, mais trair, porque seria vital *inventar* outra coisa, *tornar-se* outra coisa. Fora dessa oposição, Barthes pensa na trapaça como revolta na linguagem, e festa no saber. Já que não se trata de estabelecer distâncias — o que exigiria *fixar* lugares —, Barthes, Deleuze, Nietzsche, Proudhon compõem uma série inventada nestas palavras: *não dizer*. Seria uma maneira de sair, da obrigação moral de dizer, para uma intensidade corpórea das palavras. Não há fim, pois não houve origem, mas é possível se deslocar, sair também da série, e que se possa, a qualquer momento, sair. Aqui, volta-se àquele *sabor de um silêncio*, daquele poema, com Barthes:

Vem talvez agora a idade de uma outra experiência, a de *desaprender*, de deixar trabalhar o remanejamento imprevisível que o esquecimento impõe à sedimentação dos saberes, das culturas, das crenças que atravessamos. Essa experiência tem, creio eu, um nome ilustre e fora de moda, que ousarei tomar aqui sem complexo, na própria encruzilhada de sua etimologia: *Sapientia*: nenhum poder, um pouco de saber, um pouco de sabedoria, e o máximo de sabor possível (2004, p. 47).

Barthes, talvez, para provocar esse *sabor*; mas Proudhon, Nietzsche e Deleuze para sair do poder, para inventar saídas, porque são essas saídas que

desvinculam do poder, e não o que depois, eventualmente, elas possam se tornar. O encontro com Proudhon, Nietzsche e Deleuze é experimentação de liberdades, maneiras de não dizer *eu, eu sou, eu devo ser...* maneiras de *deixar de ser assim*.

— A CONTECIMENTO

E o que se faz da história? A História é o altar de onde se adora o destino e se pronuncia uma verdade revelada, mas também um problema, no qual se inscrevem e escapam as lutas, e no qual se provocam — ou é possível provocar — questões certas sobre o presente, e apenas sobre ele. Mais do que de *luz*, para se olhar é necessário interesse. O ponto de vista, dirá Proudhon (2000a) sobre as séries, é o que instala cada série. Nas *Confissões de um revolucionário*, problematiza a História que estabelece leis, colocando-a na linha onde funciona o governo, a propriedade ou a fé: na linha do absoluto, quando se afirma, em qualquer caso, a autoridade.

O que sustenta a fé na providência é a confusão involuntária das *leis* da sociedade com os *acidentes* que formam sua encenação. O homem vulgar, distinguindo uma certa lógica nos fatos gerais, e relacionando à mesma fonte os fatos de detalhe, dos que não descobre nem o fim nem a necessidade, já que de fato essa necessidade não existe, conclui numa vontade providencial que regula soberanamente as coisas pequenas assim como as grandes, o *contingente* e o *necessário*, como diz a escola: o que é simplesmente uma contradição. Para nós, a providência em história é o mesmo que a revelação natural em filosofia, o arbitrário no governo, o abuso na propriedade (Proudhon, 1947, p. 111).

A filosofia, diz Proudhon (2000a), reivindica a moral como parte do seu domínio, mas seria necessário pensar a *obrigação moral*, “(...) que consiste na adesão forçada da razão às leis da ordem” (p. 108). Dessa maneira, a experimentação analítica, ao problematizar o pensamento, não opera no plano das verdades, da adequação ou não de sentenças teóricas à realidade — que esse plano estabelece *por princípio* —, mas em efeitos entre o pensar e o pensamento compondo séries, linhas, batalhas, que são descentralizadas, locais, móveis, únicas, livres de *consciência*. A moral, continua, inscreve-se na filiação da vontade a algum ideal, e essa filiação é revelada na consciência. Assim, seria necessário sair da política, pois seu compasso semântico é justamente o da

consciência, mas não apenas da política para, por exemplo, a economia, e sim sair dessa *obrigação moral*, que para Proudhon está no pensamento — e para Nietzsche na articulação entre a linguagem e conhecimento, ou entre o nome e a designação. Seria necessário sair do pensamento, pois trata-se de problematizar alguma filiação ideal da vontade à qual se está habituado, e que em algum momento tornou-se insuportável. Seria necessário, enfim, *pensar, sair*, inventar saídas, não se fixar: não ecoar o tirano, nem seu funcionamento, nem a promessa sussurrada nesse funcionamento: alguma, qualquer, *salvação*.

Pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer. A história não é experimentação; é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, é filosófica (Deleuze, 1992, p. 132).

Na Guerra Civil Espanhola, a experimentação investe na história desde a interrupção que Deleuze descreve como “instalar-se no acontecimento como num devir”: a história desliga-se da origem do passado e da fatalidade do futuro — o devir revolucionário, frente ao futuro da revolução. O tempo da História é o da consagração da eternidade do segredo; o próprio segredo, ou essa mística profundidade desde a qual sempre se está no meio de algum juízo final. O tempo do devir é o do intensivo: gesto sem luz, movimento visceral, fuga. Desde uma fuga nada há para se dizer *aos outros*. Deleuze pensa em geografia, em topografia, para sair desse eterno passado e futuro da sujeição. Geografia, mas não território: trânsito, linhas, fugas, fluxos, riachos, com os quais inventar mapas; encontros, ao experimentar cartografias. De Deleuze ao anarquismo, o problema da história se instala na intensidade ética da existência livre da autoridade, *o mais que se possa*.

Se o anarquismo coloca, no século XIX, o problema do governo como problema da autoridade, suas questões serão antes éticas do que políticas, ou em todo caso éticas, pois, frente ao campo das teorias ou das práticas políticas, o

anarquismo equaciona a existência livre, e não a liberdade. Isto é, no século XIX, Proudhon inscreve o anarquismo sobre a questão de *como ser mais livre*, de maneira que a desobediência atravessa o Estado, ou a demarcação política de sua necessidade, e acontece sobre a lógica e as práticas que efetivam esse limite, esse princípio ou essa ordem do Estado, não no governo, mas na vida decretada desde a centralização e a hierarquia. Não interessa qual é o melhor governo, pois todo governo funda-se sobre uma arbitrariedade, a da desigualdade natural, e sobre uma arbitrariedade não pode mais do que se afirmar a si mesmo, seja como poder, seja como oposição.

O anarquismo se insurge contra essa naturalização do Estado que impede questionar o pressuposto de sua necessidade. Dessa maneira, não interessa tanto como negação da política institucional — desde a qual não seria mais do que a romântica denúncia de sua falência —, mas interessa como invenção de vida livre, que escapa ao absoluto da autoridade, à centralização e à hierarquia, na virtualidade do Estado, como dirá Deleuze (Deleuze & Parnet, 1998), em todo nível e em cada lugar. Ao desarticular a desobediência do Estado, Proudhon possibilita retomar a insurgência de William Godwin, no século XVIII, frente à instituição política.

Godwin trabalha na equação de que o Estado cria os problemas sobre os quais se atribui a prerrogativa de resolver. Fundado sobre a promessa de segurança, no fim da guerra de todos contra todos, o Estado é o princípio da guerra, ou da continuidade da guerra, na política, externamente, como guerra entre Estados, e internamente, como guerra civil. De qualquer maneira, o Estado deve ser sempre defendido e preservado, como garantia de paz, ou passagem do pressuposto da guerra generalizada para a ameaça da guerra política. Se o Estado, longe de interromper a violência, a reconduz e a potencializa como justiça política, o problema do poder é antes lógico do que histórico: problema de como é possível inscrever esse poder na vida, como fato da política e verdade da história. Ou problema lógico da autoridade, e não problema histórico do governo.

Godwin, como depois Proudhon, não se pergunta qual é o limite do poder no melhor governo — pergunta da filosofia, histórico-política. A pergunta de Godwin, desdobrada no anarquismo, é analítica, e ética: como se torna possível o governo como legitimidade da centralização e da hierarquia do poder, e como sair dessa legitimidade, dessa lei, dessa ordem?

Uma numerosa classe de homens é mantida num estado de abjeta penúria e é levada continuamente pela desilusão e a miséria a exercer a violência contra seus vizinhos mais afortunados. O único meio utilizado para reprimir essa violência e para manter a ordem e a paz da sociedade é o castigo. Chicotes, machados e forcas, prisões, cadeias e rodas são os métodos mais aprovados e estabelecidos a fim de persuadir os homens à obediência e para gravar em seus espíritos as lições da razão. Milhares de vítimas são anualmente sacrificadas no altar da lei positiva e da instituição política (p. 31).

A história do Estado moderno é a história da violência legítima, e o campo da política é o da fatalidade do Estado, assim como o do pensamento é o do absoluto do poder. O pensamento é uma prática, e somente por uma trapaça de tipo mística religiosa ele poderia se opor à ação, e se isentar de seu comprometimento com as circunstâncias. Somente sob o argumento da verdade revelada o pensamento pode se sobrepor à vida. E, se no interior desse argumento, o pensamento se reduz a um ato de fé, como prática da verdade passa a compor o problema do poder, do princípio, a um tempo teórico e político, do absoluto da autoridade. À sombra de sua espetacular história como violência legítima, e à luz dos problemas que nunca pode resolver, o Estado permanece, não porque seja bom ou não, preferível ou não, melhor o pior, mas porque se acredita em sua necessidade, porque se vive ecoando a fábula de que uma autoridade central e hierárquica deve nos livrar do caos. O Estado permanece, não apesar de suas falhas ou de seus limites, mas porque funciona, preciso, na vida de cada um.

O Estado é, antes de mais nada, um princípio, uma ordem, uma lei, um acordo que não cessa de funcionar: uma maneira de viver. É preciso inventar outras maneiras de viver. *É possível viver sem Estado?* Essa não é uma questão

geral, não é uma questão social, ou não é uma questão teórica. Não é uma questão sobre o *bem* ou o *mal* da humanidade, e de nenhuma maneira uma questão sobre a humanidade — ou sobre o bem ou o mal. Não é, em suma, uma questão moral. É uma questão ética, e nem é, no final das contas, uma questão, pois, como problema da existência, a vida livre do Estado não seria a *possibilidade* mas a *afirmação* dessa liberdade. *Como sair do Estado?* Não porque seja possível ou não, mas porque é vital. No século XIX, o anarquismo provoca essa pergunta na política, mas não a encerra na política: com ela, ao contrário, atravessa o território político do governo com a intensidade política do poder, dissolvendo o limite formal, institucional, do Estado na atualidade da existência.

Como sair do Estado? É uma questão direta, uma ação direta, que volta a ser colocada, na própria existência, a cada vez que se abandona o *pressuposto*, e o *hábito*, do Estado. Sair do Estado, não negar o Estado: a autoridade se sobrepõe à liberdade, na política, quando o governo se funda sobre a centralização e a hierarquia do poder; mas o governo só pode ser centralizado e hierárquico, isto é, autoritário, se o poder é o absoluto do pensamento, e o absoluto do poder se afirma sobre si, na virtualidade das relações sociais. No século XIX, o anarquismo provoca este problema na política: se o Estado não faz mais do que se autorizar ele mesmo e, dessa maneira, é preciso, é vital, sair do Estado — pois ou se sai dele ou se vive para ele, por ele —, com isso não sugere que se trataria de deixar de pensar o Estado, mas se explicita que se trata de deixar de pensar como Estado.

Deixar de pensar como Estado, ou abandonar a forma Estado do pensamento, dirá Deleuze (Deleuze & Parnet, 1998): incômodo problema, não mais o da *virtude da liberdade*, mas da *virtualidade do poder*. Da revolução do século XIX ao fascismo e ao stalinismo do século XX, aí aparecerá na modernidade, segundo Foucault (2004b), a questão do poder. Ao derivar — ou decretar — o anarquismo da história política do século XIX, ele seria capturado por essa questão da modernidade, que é a da exacerbação do poder, e que se

inscreve, no pensamento, como puro Estado da filosofia. Desde o século XIX até hoje, então, o anarquismo sucumbiria, ora mais ora menos, a sua ingenuidade frente a essa questão. Mas, antes disso, seria necessário sucumbir, com esse desígnio histórico-político sobre o anarquismo, a algum mistério interpretativo que permitisse permanecer na verdade da filosofia e da história para pensar uma insurgência direta contra seu princípio lógico. Não se trata de negar a história, pois, dizia Deleuze, sem ela a experimentação permaneceria incondicionada, mas tampouco se trataria de permanecer na história, pois, também dizia, a experimentação não é histórica, mas filosófica. Trata-se, enfim, de um experimentação analítica como atualidade do anarquismo.

A atualidade do anarquismo está não apenas em confirmar as qualidades de suas críticas às autoridades, ao Estado moderno de direito como forma acabada de domínio, libertando-nos dos malefícios das defesas dos mais diversos intervencionismos. Sua virtualidade no presente se configura ao abandonar a filiação utópica do século XIX para se apresentar como construtor de miríades de associações capazes de coexistirem federativamente. Suas contribuições se tornam alavancas para a realização da liberdade, não como um bem absoluto, mas por reconhecer a inexorável convivência com a autoridade e investir em relações cada vez mais horizontalizadas, amistosamente engendradas e avessas às centralidades de poder (Passetti, 2003a, p. 13).

Edson Passetti pensa o anarquismo como *estilo de vida*: a potência do anarquismo não estaria tanto na radicalidade política de negar o Estado quanto na intensidade ética de existir sem Estado. Sair do Estado é difícil, porque não basta ser *bem-intencionado, inteligente, dedicado, empenhado...*, mas também porque é preciso ter *vontade*. Mas, é preciso dizer, nem o anarquismo sai *por princípio* do Estado, nem só se sai do Estado com o anarquismo: assim como o Estado não é uma fatalidade, a imaginação não é um milagre. A liberdade absoluta é ainda um absoluto, um absolutismo: do século XIX até hoje, o anarquismo habita essa delicadeza, mas com ela seria estúpido só dizer ou *século XIX* ou *anarquismo*.

Então, se a história do Estado é a história da violência e da guerra, e se a verdade da história afirma o absolutismo do Estado como absoluto do pensamento, e, ainda, se é vital sair do puro Estado do pensamento, volta-se,

agora com Proudhon, à pergunta: *o que se faz da história?* Pois, já que a experimentação analítica da série é invenção do pensar livre do princípio de autoridade do pensamento, não se trata nem de permanecer na história nem de negá-la, o que exigiria, num ou noutro caso, abstrair o movimento como sentido. Se negasse a história, da mesma maneira que se permanecesse nela, a experimentação não seria mais do que absoluto dela mesma, indeterminada ou determinada nela mesma, reproduzindo um princípio lógico ou uma lógica histórica, em qualquer caso uma eternidade, *sobre* o tempo ou *no* tempo. A analítica possibilita escapar à verdade da história, como ao absoluto do pensamento ou ao absolutismo do Estado: escapar dessa ordem, dessa autorização, problematizando o poder aí, nesse gesto *sempre* repetido, e não *no* Estado, *no* pensamento ou *na* história.

Ao opor o absoluto ao progresso, ou a autoridade à liberdade, afirmando que só há movimento, Proudhon (1869) desarticula o problema da revelação essencial, *no* pensamento ou *na* história, como promessa da razão sobre os enganos dos sentidos — ou das paixões: se não há mais do que movimento, entre a liberdade e a autoridade não haverá mais do que *relação*, luta, confronto, *oposição táctica*, no presente, e no acontecimento das lutas, e não *oposição essencial*. Se não há mais do que movimento, o tempo — assim como o espaço — também só pode ser relação. O tempo e o espaço, dirá Proudhon, não são *categorias*, da duração ou do sentido do movimento, mas *noções puramente analíticas*, que permitem *descrever*, numa relação, numa composição, uma certa quantidade de movimento ou de existência.

O tempo ou o espaço, por si só, não são nada, nada mais do que arbitrariedades que, inscrevendo entre um começo e um fim o movimento, só podem afirmar a eternidade e o infinito, isto é, a abstração do movimento, isto é, o absoluto, um *absolutismo*. Como categorias, pressupostos, princípios do pensamento, o tempo e o espaço apenas permitem pensar em termos de verdade essencial, em termos de absoluto, ou de transcendência, quando a razão deve

designar *o que é, além* do que acontece, como sua *lei* intransponível. Tanto faz, diz Proudhon, se são objetivas ou subjetivas, como categorias do pensamento, o tempo e o espaço repetirão sempre o infinito e a eternidade, a ausência de movimento, ou a lei da imutabilidade, e tudo o que se pode deduzir dela: a perfeição, a pré-existência, a onipresença, a onisciência... ou, numa palavra, a divindade, seja Deus, seja Homem, seja Natureza. A divindade ou a verdade, seja religiosa, seja filosófica, seja científica.

De maneira que se o tempo não determina o movimento, a não ser como arbitrariedade da razão, a história não pode mostrar a verdade, a não ser como absoluto do pensamento. Eternidade do tempo ou verdade da história, um começo e um fim, uma origem e um destino, ou uma criação e um apocalipse, o absoluto do pensamento só pode produzir um contínuo juízo final. A filosofia, diz Proudhon (1947) nas *Confissões de um revolucionário*, assim como não pode responder à questão sobre *o que é Deus*, tampouco pode responder *o que é o governo*: “é tão incapaz de demonstrar o governo como de provar Deus”. Assim, a pergunta sobre a autoridade política, tanto quanto a pergunta sobre a divindade, não é da esfera da reflexão, mas da fé. Entretanto, prossegue, a reflexão e a fé, ou o pensamento e a crença, e especialmente a crença num deus, se por princípio parecem se opor, de fato, na história, se articulam de uma outra maneira: o que a história de todos os povos mostra, segundo Proudhon, é que a especulação metafísica começa como *adoração ao Criador*. O que é Deus ou o que é o governo, então, num certo sentido é uma única pergunta, ou melhor, é um só o princípio lógico que as produz.

Depois de perguntar o que é Deus, o crente e o filósofo não resistirão à tentação de perguntar: *qual é a melhor religião?* Ao pensar a religião, ao se colocar esse problema, o pensamento, tanto religioso quanto filosófico, dá um segundo passo. Segundo e terrível passo, pergunta sem resposta: o problema da essência divina é o tormento imemorial da humanidade, uma armadilha, diz Proudhon, instalada em sua ignorância. Ainda, o problema de Deus, mais do que

problema *limite* da fé, se de um lado iguala o deísta, o panteísta, o cristão ou o idólatra, de outro lado termina por restabelecer, na filosofia, esse limite nestes termos: a respeito de Deus, só e dado *acreditar* ou não. Até aqui, para Proudhon esse poderia ser o único progresso do pensamento sobre esse problema.

Só se pode acreditar ou não em Deus: depois desse discreto progresso, o pensamento se propôs *negar* Deus. Acontece que o ateísmo é ainda mais ilógico do que a fé. Dizia Proudhon, ao iniciar esta história analítica, que tanto o pensamento quanto a crença caracterizariam o homem, o diferenciariam dos outros seres e, não só, um e outro acoplam-se, funcionam juntos, desde um passado imemorial e geral. O ateísmo, então, ignora essa intensidade e, assim, se mostra como desespero, e não como força do pensamento; e assim também, como o suicídio, o ateísmo provocará apenas o horror do povo.

Colocado nesse impasse do ateísmo, o pensamento, no entanto, se sobrepõe com Kant. Com Kant, o problema religioso de Deus é reformulado como problema filosófico da fé: não se trata mais de perguntar o que é Deus e qual é a melhor religião, mas, agora, de perguntar como é possível que se acredite em Deus. Kant faz de uma questão de *fato* uma questão de *forma*: como funciona, como se faz possível, de onde provém e como se desenvolve essa idéia de Deus? O problema de Kant, em suma, será, segundo Proudhon, o de saber como funcionam, na alma religiosa, as idéias.

Abandonando o limite da fé, Kant interromperá a pergunta sem resposta acerca da *verdade* de Deus e colocará a questão do *acontecimento* de Deus: Kant faria, diz Proudhon, algo como uma biografia da idéia de Deus. Com ele, a filosofia revela o mistério da religião, um novo *fiat lux*: o dogma religioso não é a verdade de Deus, mas um efeito, individual e coletivo, de verdade, uma invenção, ou uma *criação*, da razão. Desde Kant, enfim, a moral, a justiça, a ordem ou as leis serão *essencialmente* humanas. E, depois de Kant, a política deveria fazer com o governo o que Kant fez com Deus: não mais se perguntar o que é, e qual o melhor, mas colocar a questão de como funciona: abandonar o limite da fé, da

realidade do governo, e se perguntar sobre a validade, a legitimidade dessa idéia. Sair da *verdade*, da *fé* política, para poder perguntar: “Por que acreditamos no governo? Do que provém, na sociedade humana, essa idéia de autoridade, de poder, essa ficção de uma pessoa superior chamada Estado? Como se produz essa ficção? Como se desenvolve?” (Proudhon, 1947, p. 15).

Como biografia de Deus em Kant, ou como biografia do governo em Proudhon, o que se trata é de saber como se produz, como se torna possível e como se desenvolve, como, numa palavra, *funciona*, um poder. Como funciona a centralização e a hierarquia do poder, ao uníssono realidade histórica do governo e verdade essencial da autoridade, do poder a partir do qual só se pode *acreditar* ou não, defender ou condenar seu *fato*, pois sobre sua forma instalou-se um mistério, um pressuposto, uma fábula, um hábito... Assim como o tempo só pode descrever uma certa quantidade de movimento, a história só pode mostrar um funcionamento: desde que Aristóteles declarara como insolúvel o problema do governo, a política não fizera mais do que revalidar esse mistério; depois de todos esses séculos, Proudhon se pergunta, em 1848, se não se teria mais fé do que Aristóteles. Depois de todos esses séculos, como foi possível, ao invés de problematizar o governo, somente acreditar, e cada vez mais, nele? Desde Aristóteles, o mistério do poder impede que se pense fora da realidade do governo: problema do poder no pensamento, e não verdade do governo na história.

A experimentação analítica não nega a história, e tampouco se subscreve a ela. Interessa o que escapa à história porque é vital escapar à verdade — à verdade e não só *da* verdade, pois é vital, sempre que se possa, não habilitar um novo juízo. Também interessa o que escapa à história, pois será isso, e não o que lhe pertence, aquilo que permite mostrar os jogos de poder que a atravessam, porque não se trata das verdades que produz — mesmo de contestá-las —, mas de como se produzem essas verdades, ou dos mecanismos sociais que essa produção permite problematizar. E interessa o que escapa à história, enfim, porque, no que

Ihe escapa, a atualidade não se encontra no tempo, mas na existência. Interessa, então, o que escapa à história para sair da ordem do tempo, da origem e do juízo, e permanecer na experimentação do movimento, das saídas, das fugas, dos fluxos. Dessa maneira, o que escapa à história não é o que está escondido, o que ainda não foi revelado, ou o que passou despercebido, não é um novo mistério, mas, ao contrário, não mais mistério.

Acontecimento — Toda ordem parcial (e portanto dominante) tenta dominar o espaço e o tempo, de ordenar e fixar a totalidade daquilo que é e de prever tudo o que possa acontecer. Mas, porque é parcial e dominante, nunca o consegue e constantemente deve deixar escapar o novo e o imprevisível, o surpreendente e o não dominado. Está incessantemente atravessada por acontecimentos, minúsculos (o copo que cai, a troca de um olhar), que levam consigo a ordem e as previsões mais imediatas, assim como as organizações e os programas mais perduráveis. O acontecimento é a outra cara das ordens dominantes. É sua abertura involuntária e inevitável ao poder daquilo que é e daquilo que pretende dominar, aos possíveis dos quais é portador o real e que em vão tenta dominar (Colson, 2003, p. 21).

Aquilo que a história capta do acontecimento, afirma Deleuze (1992), “(...) é sua efetuação em estados de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história” (p. 210). Assim, a história seria o conjunto das condições das quais se deve escapar para “devir”, para produzir algo novo, algo imprevisível. E Deleuze anota: é o que Nietzsche chama de o Intempestivo. E o Intempestivo, também anota, com Félix Guattari, em *O que é a filosofia?* (Deleuze & Guattari, 2000), seria “(...) a névoa não-histórica que nada tem a ver com o eterno, o devir sem o qual nada se faria na história, mas não se confunde com ela” (p. 144). Nietzsche dirá que precisamos da história, mas “de outra maneira que o refinado caminhante pelo jardim da ciência”; que precisamos da história, “(...) para a vida e a ação, não para nos apartar comodamente da vida e da ação, e menos ainda para encobrir a vida egoísta e a ação vil e covarde” (2000, p. 32). Com isso abre sua segunda *Consideração Intempestiva, Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*, publicada em 1874. Ao pensar — contra a cultura histórica, essa febre devoradora de sua época —, Nietzsche apresenta-se como filólogo, para agir de uma maneira intempestiva, isto é, contra o tempo, sobre o tempo e, espera, a

favor de um tempo porvir. De maneira intempestiva, em Deleuze e Guattari (2000), ou contra o passado, sobre o presente e em favor de um porvir. Mas, ainda, o porvir não é um futuro da história — mesmo utópico —, mas “(...) o Intensivo ou o Intempestivo, não um instante, mas um devir” (p. 145).

Ao agir de maneira intempestiva — contra o tempo, sobre o tempo e a favor de um porvir —, Nietzsche sai da História, da história como ciência pura e soberana, pois nela não haveria mais do que “uma espécie de conclusão e um ajuste de contas da existência” (2000, p. 47). Um fenômeno histórico, reduzido a um fenômeno cognitivo, é, para ele, algo morto. Desvinculando o presente do passado e do futuro, isto é do tempo histórico, ou, poderíamos dizer, com Proudhon, do absoluto do tempo que se inscreve entre a origem e o destino, Nietzsche possibilita pensar na história a noção de movimento que com Proudhon e Deleuze é possível pensar no próprio pensamento. Não se trata, cabe dizer, de duas esferas, de dois circuitos, de dois momentos, ou gestos, ou superfícies, ou, de qualquer maneira, de dois *territórios* distintos: se entre Proudhon, Deleuze e Nietzsche o que se provoca é um encontro, o encontro não acontece como semelhança, como identificação, no equacionamento de distâncias e sobreposições, mas em movimentos singulares, que escapam, que se desvencilham da unificação.

Se na história, na ciência da história, permanece *o que é*, além da existência, no tempo, no pensamento permanece *o que deve ser*, além do tempo, na vida, na ordem ou no sentido sobre a existência. E disso não se deduz nem distância nem precedência, mas um mesmo funcionamento, uma mesma instância, uma mesma lei: o progresso, contra o absoluto, o intempestivo, contra o tempo, a fuga, contra o território: *contra o Um*. Não é o que *se opõe* ao Estado, ao pensamento ou à história, mas o que escapa, o que foge, à transcendência, do governo, da razão ou do tempo. O que escapa ao *eu*, ao universal, ao *uno*, é, a cada vez, a singularidade. A *unidade*, afirma Deleuze (1992), é o que falta à multiplicidade — da mesma maneira que o *sujeito* é aquilo que falta ao

acontecimento. Deleuze encontra-se com Proudhon: toda vez que “(...) se invoca uma transcendência, interrompe-se o movimento, para introduzir uma interpretação em vez de experimentar” (p. 182).

Nietzsche, que, contra seu tempo — contra o presente na história —, se inventa filólogo, encontra-se com Proudhon, também *como* filólogo, nesse mesmo deslizamento. Como filólogo, isto é, fora da interpretação filosófica, dessa lei, dessa legislação, do pensamento e da história, que autoriza, e obriga, a dizer *o que é*, a identificar, a reunir, desde uma unidade preexistente a toda existência. Desde 1833, ao receber o financiamento da Academia de Besançon que lhe permitiria, em maio de 1939, apresentar o trabalho *Estudos sobre as categorias gramaticais*, Proudhon desliza para essa anarquia analítica contra o pensamento que problematiza *a forma*, e não mais *o fato*, da autoridade. Essa anarquia que, desde 1840, em *O que é a propriedade?* (1983), escapa ao *eu*: “Atribuir a um poder qualquer o direito de *veto*⁸² e de sanção é o cúmulo da tirania” (p. 222). É esse poder, do que deve ou não ser, e não o que de fato é ou não, aquilo que será problematizado pela analítica que se insurge contra a teoria, ou pela experimentação que se diferencia da interpretação. Assim como Proudhon, Nietzsche ou Deleuze, *contra o uno*, investem nas singularidades, *este* encontro, entre eles, é também dessa maneira anárquico.

A filosofia está penetrada pelo projeto de tornar-se a língua oficial de um puro Estado. O exercício do pensamento se conforma, assim, com os objetivos do Estado real, com significações dominantes como com as exigências da ordem estabelecida. Nietzsche disse tudo sobre esse ponto em *Schopenhauer educador*. O que é esmagado e denunciado como nocivo é tudo o que pertence a um pensamento sem imagem, o nomadismo, a máquina de guerra, os devires, as núpcias contra a natureza, as capturas e os roubos, os entre-dois-reinos, as línguas menores ou as gagueiras na língua etc. (Deleuze & Parnet, 1998, p. 21/22).

Em *Schopenhauer educador*, a terceira de suas quatro *Considerações Intempestivas*, Nietzsche problematizará a filosofia desde o Estado, ou desde a

⁸² Grifo do autor.

subscrição da filosofia ao Estado, desde a qual a verdade não pode ir além de afirmá-lo, e que também descreve o *direito* do Estado de excluir, “com o cutelo da verdade”, de declarar seu inimigo, aquele que pensa contra ele. E assim, superior à verdade, o Estado é aquilo que defende o filósofo que aceita sua concessão, e não apenas o Estado, “(...) mas também, ao mesmo tempo, tudo aquilo que o Estado exige em seu próprio interesse: por exemplo, uma forma determinada de religião, de ordem social, de organização militar — todas as coisas sobre as quais se inscreve um *Noli me tangere*⁸³ (Nietzsche, 2003, p. 210). Entretanto, se a filosofia, como língua oficial do Estado, não faz mais do que afirmar sua ordem, isto é, se é capturada por essa ordem, não é porque, *fatalmente*, tenha em algum momento sucumbido a esse poder, mas, segundo Deleuze, porque “(...) o pensamento toma emprestado sua imagem propriamente filosófica do Estado como bela interioridade substancial ou subjetiva”. E, então, a filosofia, essa *imagem do pensamento*, “(...) inventa um Estado propriamente espiritual, como um *Estado absoluto*,⁸⁴ que não é de modo algum um sonho, já que funciona efetivamente no espírito” (Deleuze & Parnet, 1998, p. 21). Daí, um pensamento sem imagem, *nomadismo*, *devir*, *gagueira*, *menor*, não só como o que resiste ao Estado, mas como o que lhe escapa, dissolve sua lei, sua ordem, *diretamente contra o absoluto* que o designa.

Imagem, ou forma Estado do pensamento, a filosofia, assim como a história — ou a *razão*, teológica, filosófica e científica — não farão mais do que habilitar, reconduzir, efetivar esse poder, essa centralidade e essa hierarquia, do *senhor*, do *soberano*, do *eu*. Assim, no deslizamento analítico, segundo Proudhon (1983), *do rei ao povo* o que a história descreve não é o fim, ou mesmo o enfraquecimento ou a diluição do senhor, mas, ao contrário, sua atualização, sua afirmação, como vontade do soberano em *cada um*. Os homens, diz Proudhon, *desejam* ter um ou vários chefes. E não só: os mais avançados de seu tempo são

⁸³ “Não me toques”. Nota do tradutor.

⁸⁴ Grifo meu: o Estado absoluto, aqui com Deleuze, ao encontro do absoluto do pensamento de Proudhon.

aqueles que querem o maior número possível de soberanos. De maneira que pode acontecer que se chegue a declarar, deposto o rei, e depois o povo soberano, que *todo mundo é rei*. Um, rei, povo ou cada um, o senhor permanece como absoluto do poder, *Estado* no governo, *Eu* no pensamento. Ou, ainda, *Estado absoluto*, em *cada um*. No entanto, frente ao soberano em cada um, Proudhon pensa a *anarquia*, que não é a ausência de governo, mas a *ausência de senhor*, de soberano. Não: *todo mundo é rei*; mas: *ninguém é rei*. Somos, tão só, *associados*. Isto é, não mais *identidade*, mas *relação*: na política, *contrato sinalagmático e comutativo*; no pensamento, *progresso, série, analítica*. Na política, no pensamento, na existência: *movimento*.

Proudhon reverbera nessa anarquia contra o absoluto do Estado que acontece na experimentação analítica contra a interpretação, seja em Deleuze, seja em Nietzsche, nas *n* possíveis invenções de vida livre de senhor, não antes ou depois, mais ou menos, tanto ou quanto..., mas *ali*, no gesto inesperado, improvável, corajoso, singular, que não cessa de desmoronar o universo numa existência que *não pode ser negada*. Gesto, saída, deslizamento, ao dizer ao seu leitor, *nesse encontro*, encerrando o prefácio de *Filosofia da miséria*: “Lembre-se somente e não esqueça nunca, que a compaixão, a felicidade e a virtude, da mesma forma que a pátria, a religião e o amor, são apenas máscaras...” (Proudhon, 2007a, p. 46).

Máscaras, rostos, identidades, permanecem na pura história, no presente negado; e por trás das máscaras, do rostos e das identidades, o tempo permanece na história, no presente revelado: não se trata nem do que *parece ser*, do que *pode ser*, nem tampouco do que *finalmente é*; não se trata do *mistério*, do fato ou da essência, que transcende à existência. Nem, em suma, as máscaras, os rostos ou as identidades, nem as verdades, os nomes ou as filiações que eles possam ocultar. Nada disso, mas os devires, as gagueiras, as fugas, as invenções, que eles não podem capturar. Ou: nem a pátria, a religião ou o amor, nem o que eles

encobrem, ou encobririam, mas *o que lhes escapa*. Não é, então, no tempo, mas na *atualidade*, que a experimentação analítica investe na história.

SEIS

Leva-se a uma das reuniões o próprio Príncipe Napoleão. Este começa de repente a fazer oposição, para grande susto de todos aqueles jovens estudantes. Há um silêncio solene na sala de aula. O Príncipe Napoleão faz liberalismo, não concorda com o governo, acha necessário isto e mais aquilo. O príncipe condena o governo, numa palavra, diz o mesmo que (supõe-se) poderiam dizer aquelas mesmas simpáticas crianças, se o preceptor saísse ao menos por um instante da sala de aula. Está claro que, mesmo neste caso, tudo está sob medida; e a própria suposição é um absurdo, pois todas aquelas simpáticas crianças estão educadas de modo tão simpático que não se mexeriam mesmo que o preceptor as deixasse por uma semana.

Fiódor Dostoiévski, Notas de inverno sobre impressões de verão

Quando de um levante militar pronunciado uma guerra civil se instala, Pablo Neruda está em Madri. E perto dele está Federico García Lorca. Para Neruda, a guerra está em Lorca. Para Lorca, está em Granada. De Madri a Granada, a morte; e entre Granada e a morte, uma peça de teatro. *El público*. Contra o teatro, contra o público, contra a representação, dizia Lorca. O manuscrito que deixa a um amigo antes de sair de Madri, em julho de 1936, projeta-se no seu fuzilamento, em agosto desse ano. *El público* atravessa esse tempo, essa guerra, esses nomes. Essas sentenças.

Militares sublevados, desde Marrocos, inscrevem na história a Guerra Civil Espanhola no dia 17 de julho de 1936. Pablo Neruda (1983) a inscreveu no dia 19, em sua poesia. Sua poesia seria uma outra, depois desse dia e dessa guerra, que para ele começa com a morte de um poeta. Bobby Deglané, que Neruda lembra como “um chileno simpático e aventureiro”, era o empresário que promovia no circo Price de Madri o espetáculo de luta livre em que o *Troglodita Enmascarado*, o *Estrangulador Abisinio* e o *Orangután Siniestro* se

apresentavam. Porque não convencia Neruda dos encantos disso que ele entendia como um esporte, Deglané lhe propôs uma visita esclarecedora ao circo, e que fosse acompanhado de Federico García Lorca. Os dois aceitaram o convite, e acertaram o encontro no Price, no dia 19. Mas García Lorca já não estava em Madri quando Neruda lhe esperava. Estava em Granada. E o mundo estava no circo, novamente fundado numa santa trindade: um troglodita, um estrangulador e um orangotango. Novamente.

*¡Qué poeta! Nunca he visto reunidos como en él la gracia y el genio, el corazón alado y la cascada cristalina. Federico García Lorca era el duende derrochador, la alegría centrífuga que recogía en su seno e irradiaba como un planeta la felicidad de vivir. Ingenuo y comediante, cósmico y provinciano, músico singular, espléndido mimo, espantadizo y supersticioso, radiante y gentil, era una especie de resumen de las edades de España, del florecimiento popular; un producto arábigo-andaluz que iluminaba y perfumaba como un jazminero toda la escena de aquella España, ¡ay de mí!, desaparecida.
Pablo Neruda, Confieso que he vivido.⁸⁵*

Ainda em Madri, era sábado à tarde e 11 de julho quando falangistas invadem a *Radio Valencia*, então uma das maiores da Espanha, e anunciam a revolução fascista. À noite, convidados de Pablo Neruda se encontram em sua casa, em Argüelles. Fulgencio Díez Pastor e García Lorca conversam sobre os signos terríveis desse seu tempo, ambos atravessados intensamente desses signos, um e outro habitando-os de diversa maneira. O deputado socialista sabe das coisas, e lhe preocupam. O poeta carrega no corpo uma cadência de morte que lhe estremece as palavras. Beirando o inominável, uma vertigem o surpreende essa noite, nessa conversa, dizendo que iria a Granada. Estaria mais seguro em Madri, mas desde aquele grito não poderia mais ficar. Na noite do domingo, José Castillo é assassinado. Naquela noite, a Guerra Civil Espanhola inscreve-se no tempo: desde o dia 12 de julho de 1936 acontece por toda parte, e em toda parte se anuncia, agora aparentada de fatalidade.

⁸⁵ (1983, p. 170).

Em maio de 1931, Manuel Azaña era ministro de Guerra da Segunda República. Azaña decide limitar o poder militar da República: reduz e redistribui o contingente, elimina o cargo de general-de-divisão, reduz o tempo do serviço militar obrigatório e fecha a Academia Militar de Zaragoza, comandada pelo general Francisco Franco. E cria a *Guardia de Asalto*, como força paramilitar e paliativo para a *Guardia Civil*, célebre pelo descomunal poder repressivo. Os *Asaltos* compunham um contingente de 30 mil homens, comandados por oficiais do exército. Eles deveriam *cuidar* das cidades — deixando o campo para a *Guardia Civil* —, mas nunca nas províncias em que tivessem nascido, às quais não poderiam ser enviados. Tampouco poderiam se aproximar da população. Rápida e facilmente, os *Asaltos* se constituíam num tipo de exército *estrangeiro*, que dos civis não poderia esperar menos do que oposição fervorosa. E com a mesma facilidade, as medidas de Azaña contribuíram em muito para avivar e acirrar a desobediência militar.

A excessiva — e provisória — pressa das últimas linhas não resulta tão só da necessidade de desenhar uma certa amplitude, ou, talvez melhor, uma certa *paisagem* para, ao contrário, demorar um pouco dizer que José Castillo era tenente da *Guardia de Asalto*. Também essa pressa e sua demora para sugerir na paisagem os *n* desdobramentos que se poderiam descrever nisso que se chama Guerra Civil Espanhola, assim como as *n* cadências que se perdem quando se busca a dimensão, o peso, a importância... dos fatos *naquela* Espanha. De maio de 1931 a julho de 1936 — e o tanto antes e depois que se queira ir —, de nenhuma maneira se recomporá a extensão desse *então* agora abstrato. Muito menos uma dimensão de tudo aquilo para os que lá estavam. A existência é tanto incomensurável quanto irreduzível. E ainda em alguns momentos torna-se inominável. Pensar a Guerra Civil Espanhola não permitiria, assim, recriá-la, mas provocar e descrever sua atualidade na potência que ao pensá-la acontece.

José Castillo era tenente dos *Asaltos*, mas também conhecido militante antifascista. Que durante meses recebera igualmente conhecidas ameaças de

morte. Será vingado na imediata madrugada do seu assassinato, antes de que a segunda-feira, 13 de julho, sucedera àquele domingo. Será vingado com José Carlos Sotelo, líder da extrema direita das Cortes. As Cortes, que a desastrosa coalizão governista da Segunda República convidara, em 1931, para redigir ao seu lado sua constituição. O corpo de Calvo Sotelo só foi encontrado no final da manhã, no *Cementerio del Este*, cravado de tiros e explicitando tortura. Homens fardados — isto é, *Asaltos* — foram associados ao assassinato. A insurreição militar ganhara grandeza e grandiosidade: justiça, fileiras e filiados. O levante deixava de ser desacato. Tornara-se salvação: não que Calvo Sotelo fosse o motivo, mas não parece extravagância pensar que com seu sangue o fascismo pronunciou o *amém* que o inscrevia no *destino* da Espanha.

18 de julho é dia de *San Federico*. Federico García Lorca prometera a seus pais comemorar com eles esse 18 de julho, em Granada. Mas a vertigem que o tomara na casa de Neruda tornava-se abismo com os dois assassinados do dia 12, e era assim que agora o tomava. Tomado de abismo, ou tornado Granada, Granada fazia dos dias uma estupidez e do tempo uma ingenuidade: apenas um gesto lhe cabia na garganta, e nada poderia então ser dito além desse tempo esvaziado de *quando*. Quando vai à casa de seu querido amigo Rafael Martínez Nadal no dia 13... ir perdeu todo sentido, é alguma coisa de muito banal, que encobre sua terrível sentença: de paz, sobre a vida, fazendo da vontade *intenção*. Martínez Nadal é a saída de Madri, não mais voltar, é a Guerra Civil, o fascismo, a morte, esse tempo na pele, demolindo o tempo. Martínez Nadal o levaria à estação *Mediodía*, em Atocha. Ao sair de Madri, nessa noite de 13 de julho, García Lorca leva no bolso uma passagem para Nova Iorque. Mas no dia 14, de manhã, estaria com seus pais na *Huerta de San Vicente*, em Granada.

Granada é visceral. “Acredito que ser de Granada inclina-me à compreensão dos perseguidos. Do cigano, do judeu..., do mouro, que todos levamos dentro” (Gibson, 2005, p. 15).⁸⁶ As tribos, faunas e floras que povoam o

⁸⁶ Segundo Ian Gibson, essas palavras seriam de 1931.

deserto que somos — Deleuze (1998). No ano em que a Espanha enfrenta aos Estados Unidos, e escandalosamente perde a guerra, e também Cuba, Filipinas e Porto Rico, em Fuente Vaqueros nascia Federico del Sagrado Corazón de Jesús. 1898, 5 de junho. E em 1898 Ángel Ganivet lança-se às águas de novembro do rio Dvina, em Riga, em Granada. Jovem, escritor. Federico García Lorca costumava dizer que tinha nascido em 1900...

De Fuente Vaqueros a Granada, 18 quilômetros, e uma incomensurável destruição desse mundo — *de Fuente Vaqueros a Granada* — e seus princípios. De Madri a Granada, 1936. Granada é o sul da Espanha, de frente para o mar, na frente de Melilla, e do Marrocos, entre o Mediterrâneo e Jaén, a Jaén do jovem poeta Diego Martínez Montilla. Outro poeta morto, nos primeiros gestos de uma guerra, mas outra poesia, outra morte. Martínez Montilla está na Guerra Civil, católico/miliciano. García Lorca encontra uma guerra que lhe será insuportável. Talvez.

Nessa guerra de Lorca, era de se dar um fim às palavras alegres, criança, constelação, força e fome, à Granada impossível, devorando as grandezas de Espanha. García Lorca é também o sul, o mar, os mouros e África, e esse sol, uma juventude remota, ancestral, que atravessa e beira. Atravessa e beira a terra, o solo e o chão, o campo, a casa. A *huerta* do sul espanhol acontece entre a terra e a água, a terra fértil, ou uma certa fertilidade: na Espanha, e no sul, é a força que se sobrepõe à fraqueza, à miséria e à fome do sul, e que tanto transborda e dissolve o sul, quanto o demarca e o fixa sob uma identidade cardeal. Potência da terra, o extremo sul, capilar. *Huerta*, ou *vega*. Potência da terra em Lorca, cada vez que diz “*yo soy del corazón de la Vega de Granada*” (Cf. Gibson, 1999). E potência de Lorca, na terra e no sul, assassinado na *Vega de Granada*, por fascistas que declaram matar o *maricón* de Granada, perto de um dos canais de irrigação da *Fuente Grande*, em Víznar.

A *Huerta de los Mudos* fora comprada em 1925, por Federico García Rodríguez. E foi para homenagear Vicenta Lorca Romero que, desde então, se

chamaria *Huerta de San Vicente*. Havia nela uma bela casa, e suas terras contavam somente um hectare. *Huerta* designa uma localização: o campo, a *vega*. “A propriedade, de fato, estava situada no começo da dilatada e fértil *vega* granadina, já em pleno campo, mas com rápido acesso à cidade, através dos chamados *Callejones* e *Placeta de Gracia*” (Gibson, 2005, p. 206). Em 1933, Federico García Rodríguez e Vicenta Lorca Romero foram morar em Madri. Até então viveram em *San Vicente*, e desde então para lá voltariam com frequência. Voltaram no dia 10 de julho de 1936, à espera de seu filho Federico García Lorca.

Como todo ano, haveria festa em *San Vicente* para comemorar o dia de *San Federico*. Nesse 18 de julho, a última e a menor daquelas festas acontecia no dia do pronunciamento do general Francisco Franco, desde as Ilhas Canárias, que pedia a colaboração de todos os espanhóis patriotas, para a “salvação” militar da Espanha. No dia 20, o levante militar chega a Granada. E também a *San Vicente*. Lorca torna-se um perseguido: desde 1931 reverberavam suas palavras. De *San Vicente* vai à casa de Miguel Rosales Vallecillos, no número I da *Calle del Ángulo*. A poucos metros dali, estava o *Gobierno Civil*, para onde será levado na tarde de 16 de agosto, depois de que um grupo armado cerca a *Calle del Ángulo* e o captura, sob o comando de Ramón Ruiz Alonso. Uma Espanha em Lorca: dos cinco filhos de Rosales, dois já são, em 1936, falangistas; desde que os militares sublevados tomaram Granada, em 20 de julho, o chefe do *Gobierno Civil* é o falangista José Valdés Guzmán; e Ruiz Alonso foi deputado da CEDA, a *Confederación Española de Derechas Autónomas*.

José Antonio Primo de Rivera fundou a *Falange Española* em outubro de 1933. A Falange era um pequeno partido fascista em 1934, quando se fundiu com a JONS, *Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista*, outro partido também pequeno e fascista. Em abril de 1937, a reunião da Falange com os *carlistas* resulta na *Falange Española Tradicionalista y de las JONS*, comandada por Franco. Nas palavras de seu filho Luis, Miguel Rosales Vallecillos era “(...) um ‘conservador liberal’ e decididamente antifalangista, ao contrário de sua mãe,

Esperanza Camacho, que aprovava as idéias políticas de seus filhos e de Antonio e José e, antes da sublevação, os ajudava nos preparativos, costurando uniformes e emblemas” (Ibid., 231). Aos falangistas filiados antes do levante militar de 1936 se lhes dava o nome de *camisas viejas*. Geralmente, eles eram fiéis à primeira Falange. Antonio e José Rosales não só eram *camisas viejas*, como também tiveram, segundo Gibson, um importante papel na luta contra a República em Granada. O mais velho dos cinco irmãos, Miguel Rosales, declarava-se monarquista antes do levante, mas no dia 20 de julho tinha acabado de ingressar também à Falange. Nos dias em que esteve na casa dos Rosales, García Lorca passou a maior parte do tempo com a única filha deles, Esperanza, sua mãe e a irmã desta, Luisa Camacho. Ele se instalou no segundo andar, onde vivia Luisa.

Luis Rosales nascera em 1910. Era escritor e poeta, reconhecido, afirma Gibson, como iniciador de novas correntes desde a publicação de seu primeiro livro, *Abril*, em 1935. *Memorias del tránsito* era o terceiro poema do livro, que tinha por epígrafe um verso do seu amigo Federico García Lorca: “*Herido de amor huído*”. Dizia não se interessar por política, e dessa maneira forçado pela situação, ao se filiar à Falange na tarde de 20 de julho de 1936. Não só a amizade entre Luis Rosales e Lorca fez com que ele se refugiasse em sua casa: Miguel Rosales Vallecillos recebeu em diversas ocasiões *rojos* que fugiam dos fascistas, com todos os riscos que isso implica. Na tarde de 16 de agosto, estavam com Lorca na casa dos Rosales mãe, filha e tia Luisa. À noite, quando souberam da prisão, os irmãos vão ao *Gobierno Civil*, para defender abertamente o poeta. Na manhã seguinte, José leva ao comandante Valdés uma ordem de libertação para Lorca, obtida na *Comandancia Militar*, que será desconsiderada, sob a alegação de que ele não se encontraria mais no *Gobierno Civil*. García Lorca só sairia de lá no dia 18, ou talvez 19, mas durante esses dias e até saber de sua morte, os irmãos Rosales não deixaram de tentar sua liberdade. Foram perseguidos, ameaçados e castigados, mas eram e continuaram sendo da Falange. Por vezes, a história explicita silêncios.

Miguel Rosales lembraria ouvir de Ramón Ruiz Alonso, segundo Gibson (1999), que Lorca tinha causado mais estrago com a pena do que muitos com o revólver. Ele era inimigo político dos irmãos Rosales, e sua participação na CEDA lhe rendia a simpatia do comandante Valdés. Ruiz Alonso era filiado à *Acción Popular*, AP, que compunha a aliança de partidos católicos de direita da CEDA, sob o comando de Gil Robles. A CEDA ganhara as eleições de 1933, mas se dissolveu nas eleições seguintes, de 1936, diante do fracasso eleitoral. Depois disso, as *Juventudes del Acción Popular*, JAP, foi a ala da CEDA que migrou de maneira massiva para a Falange. Mas Ruiz Alonso pertencia também às JONS, isto é, da Falange. José Valdés Guzmán era filho de um general da *Guardia Civil*. Depois de lutar no Marrocos entre 1918 e 1923, passou sete meses num hospital de Sevilha, a consequência de ferimentos dos quais não se recuperaria completamente, e que o levaram à morte em 1939. Apesar de ser também *camisa vieja* da Falange, discordava abertamente de Primo de Rivera, e tinha, assim como Ruiz Alonso, problemas com os irmãos Rosales. Foi conhecido pela grandiloquência de seu ódio contra *los rojos*, e, desde que assumiu o *Gobierno Civil*, pela eficiência do esquema de fuzilamento com que sentenciou esse ódio.

As cidades de Víznar e Alfacar quase se encostam, no começo da zona montanhosa ao norte de Granada — que as observa, nove quilômetros abaixo. Como ponto estratégico, Víznar era fundamental para vigiar essas montanhas, em poder dos republicanos durante quase toda a Guerra Civil. O castelo Moscoso y Peralta, construído no final do século XVIII, foi o quartel dos falangistas de Víznar, comandados pelo capitão José María Nestares Cuéllar. Nestares Cuéllar fuzilou em Víznar centenas de *rojos*, os *desaparecidos* enviados desde Granada e as cidades vizinhas por José Valdés. Quase sem interrupção, afirma Gibson (2005), todos os dias e todas as noites chegavam carros desde o *Gobierno Civil*. Os condenados paravam em Moscoso y Peralta, antes de ser despachados pela assinatura de Nestares Cuéllar para *Fuente Grande*, um pouco acima.

Ao final do estreito caminho que leva a *Fuente Grande*, aparece também um edifício à esquerda do reservatório. Chamava-se *Villa Concha*, mas ficou conhecido como *La Colonia*, pois até a Guerra Civil, hospedavam-se ali estudantes a passeio. Seria lembrado, porém, como a prisão de *La Colonia*. No andar inferior de *La Colonia* funcionava o cárcere, enquanto o de cima hospedava os soldados e os *Asaltos*, os *enterradores* e as mulheres encarregadas da limpeza e da cozinha. Ao instalar *La Colonia*, os falangistas de Granada formaram um grupo de prisioneiros, a maior parte deles maçons, que se salvariam da morte — quase sempre por serem protegidos de Nestares ou Valdés — que trabalhariam como *enterradores*. Os condenados à morte geralmente passavam poucas horas na prisão, tão só para receberem a visita do padre que os confessava, antes de serem levados às valas já abertas, frente às quais eram fuzilados, e que os *enterradores* cobririam algumas horas mais tarde. Joaquín Arcollas Cabezas e Francisco Galadí Mergal eram conhecidos anarquistas de Granada, e Dióscoro Galindo González era professor e republicano: na manhã do dia 18 ou 19 de agosto de 1936, um *enterrador* de 17 anos cobriria a vala onde estavam seus corpos junto ao de Federico García Lorca.

As águas de *Fuente Grande* não cessam de borbulhar. Hoje borbulham, quando dos árabes em Granada, choravam. Chamaram-na *Ainadamar*, “a fonte das lágrimas”. Canalizaram essas águas, no século XI, desde Alfacar a Víznar, a El Frague e ao Albaicín. Esses canais ainda irrigam a *vega* de Granada, mas as águas mouras dessa fertilidade/*vega* vêm de *Ainadamar*, dos canais e das lágrimas. Entre a água e a terra, no campo acontecem as *n* composições de água e de terra produzidas pela vida que *campo* designa — e também não diz. Escapando às palavras, ao sussurrar dessas águas os mouros chamam *Ainadamar*, e, para ressoar suas lágrimas, constroem esplêndidos castelos ao seu redor, pois as lágrimas designam antes uma tristeza sussurrada do que a fonte. Em *Fuente Grande* não há vestígios desses castelos, mas o sussurrar que os habitava ressoa na *vega* de Granada. Em agosto de 1936, Federico García Lorca ouviu o sussurro

das águas de *Fuente Grande*. Esse sussurro escapando às palavras, quando diz “*yo soy del corazón de la Vega de Granada*”, escapando ao tempo, quando *Ainadamar* repete suas águas mouras, nas palavras/lágrima do poeta Abu'l-Barakat al Balafiqi (Gibson, 2007a, p. 227), pois

*Suas águas gemem com a tristeza daquele que, escravo do amor,
perdeu seu coração.*

Ao sair de Madri, Lorca anunciava sua morte, e a inscrevia em Granada. No dia 13 de julho, entrega a seu amigo Rafael Martínez Nadal um envelope que ele deveria guardar até devolvê-lo, ou, se isso fosse impossível, destruí-lo. Nesse envelope estava o rascunho autografado por Lorca da peça *El público* (Lorca, 2000), que Martínez Nadal publicará em 1976. O teatro universitário amador de Espanha a encenará desde 1977, mas sua primeira apresentação profissional só acontecerá em 1984, na Polônia, e na Espanha em 1987. Lorca a escreve no final da década de 20, quando acaba de voltar de Nova Iorque e de Cuba.⁸⁷ Quando termina de escrevê-la, a descreve numa carta a Martínez Nadal como de tema “francamente homossexual” (Gibson, 1999). E quando está em Buenos Aires, em 1933, numa entrevista ao jornal *La Nación* Lorca diz não é uma obra para ser representada mas “*um poema para ser assobiado*” (Lorca, 2000, p. 178).

Se os comentários de Gibson sobre a peça — no cuidadoso livro que dedica à amizade de García Lorca e Salvador Dalí — permanecem no interior do comentário “francamente homossexual”, no estudo introdutório da edição que aqui se utiliza de *El público*, Antonio Monegal (2000) possibilita pensar o *assobio*, numa capilaridade política do inominável, do sexo e do público, e desse tempo em que Lorca afirma que sua peça jamais poderia ser representada. Segundo Monegal, “Toda a peça se movimenta nessa tensão por dizer o indizível” (p. 27). No interior da peça, “dizer o indizível” é a tensão projetada, aqui, em

⁸⁷ Lorca escreve a data de 22 de agosto de 1930 no manuscrito que deixa a Martínez Nadal. Em junho desse ano regressara à Espanha de sua viagem a Nova Iorque e Cuba.

Lorca e na Guerra Civil Espanhola, como intensidade, daquele *não dizer*, sobre o qual se estende o ponto de vista da experimentação analítica, diferenciando-se da interpretação teórica. Não se trata, enfim, nem de Lorca, nem de *El público* — muito menos de poesia ou de teatro —, mas de uma linha, série ou fuga, inventada na Guerra Civil Espanhola, que investe nesse *não dizer* não sentenciar.

No manuscrito de *El público* Lorca anota o subtítulo “*Drama en veinte cuadros y un asesinato*”. Depois diria⁸⁸ que se trata de um drama de seis atos e um assassinato. Antonio Monegal descreve a peça como um quebra-cabeça incompleto, do qual não se pode deduzir nem um enredo nem um sentido. Se *El público* é irredutível a um sentido, não é só porque da peça só se tenha um rascunho, mas, muito mais, porque é precisamente do sentido que Lorca escapa, desliza, nessa invenção *contra* o teatro. O drama transcorre sobre uma verdade que nunca é revelada, e que se dissolve em diversos jogos de máscaras e transmutações dos personagens, num teatro subterrâneo, “sob a arena”, que ecoa desde o Romeu e Julieta de Shakespeare na dupla destruição da representação do amor e do teatro.

O conflito entre a autenticidade e a máscara, entre a verdade e a mentira, não se resolve definitivamente a favor de nenhum dos termos, posto que o espaço dramático, e poético, no qual se dirime o conflito funciona como um labirinto de ecos e de reflexos que não se pode desvendar com nenhum tipo de certeza. Essa simetria entre desenvolvimento temático e desenho formal implica que aquilo que a obra propõe é o que a obra faz. Não haveria razão de se perguntar se o discurso meta-teatral é o primordial ou se está subordinado, como pretexto, ao discurso sobre o amor ou sobre a verdade, porque são o *mesmo* discurso. Ao atualizar dramaticamente esses dilemas, Lorca não só se coloca e pratica ao mesmo tempo um modelo alternativo de teatro, mas também faz desse debate o veículo de outras lutas mais íntimas, como a defesa do desejo homo-erótico, apresentada de maneira violenta e desgarrada. Escancarar a verdade do teatro passa por escancarar a verdade do amor, e vice-versa (Monegal, 2000, p. 26).

Primeiro ato — Um quarto em tons de azul, com uma grande mão pintada na parede, e radiografias no lugar das janelas: é o quarto do *Diretor*. Ele está

⁸⁸ Segundo Monegal, numa declaração ao jornal *Heraldo de Madrid*, em 1930. Cf. Lorca, 2000.

sentado, quando entra o *Criado*, para anunciar que o público chegou. São quatro *Cavalos Brancos*. Os *Cavalos Brancos* tocam seus trompetes, e o *Diretor* lhes responde que não é um homem com capacidade para o suspiro. Ele quer um teatro a céu aberto, e expulsa os cavalos. Clama por um teatro a céu aberto. Ordena a seu criado que abra a porta, mas este resiste, pois não quer sair ao teatro. Pouco depois, o *Criado* volta, e novamente anuncia a chegada do público. Entram três homens, que chegam para elogiar a mais recente peça do diretor: *Romeu e Julieta*.

Homem 1º. — Romeu pode ser uma ave e Julieta pode ser uma pedra. Romeu pode ser um grão de sal e Julieta pode ser um mapa.

Diretor — Mas nunca deixarão de ser Romeu e Julieta.

Homem 1º. — E apaixonados. O senhor acredita que estavam apaixonados?

Diretor — *Hombre...* Eu não estou dentro...

Homem 1º. — Basta! Basta! O senhor mesmo se denuncia.

Homem 2º. (Ao Homem 1º.) — Vá com prudência. Você é o culpado. Para que vem bater na porta dos teatros? Pode bater num bosque e é fácil que este abra o barulho de sua seiva aos teus ouvidos. Mas um teatro! (Lorca, 2000, P. 49).

É necessário bater na porta dos teatros, pois é no teatro que está “a verdade das sepulturas”. É a verdade que não se conhece, e que permanece indizível em séries constantes e contrapostas de deslizamentos: o *Homem 1º.* e o *Diretor* discutem. *Gonzalo* — que é o *Homem 1º.* — expulsa o *Diretor*, convida de volta os cavalos, e pede com urgência o biombo. O biombo é colocado no meio do cenário, e o *Diretor* é empurrado por trás dele, e então aparece um jovem vestido de branco, que deve ser uma atriz; o *Diretor* empurra o *Homem 2º.* por trás do biombo, e aparece uma mulher de pijama preto, que às vezes usa um bigode loiro; depois *Elena* aparece do biombo, vestida de grega e sobancelhas azuis; o *Homem 2º.* agora usa o bigode loiro; o *Homem 3º.* passa por trás do biombo, e reaparece sem barba, com um chicote e pulseiras de couro com pregos dourados. Quando os cavalos voltam com seus trompetes, ninguém mais se mexe. E termina o primeiro ato.

FIGURA DE CASCABELES
 ¿Si yo me convirtiera en nube?
 FIGURA DE PÁMPANOS
 Yo me convertiría en ojo.
 FIGURA DE CASCABELES
 ¿Si yo me convirtiera en caca?
 FIGURA DE PÁMPANOS
 Yo me convertiría en mosca.
 FIGURA DE CASCABELES
 ¿Si yo me convirtiera en cabellera?
 FIGURA DE PÁMPANOS
 Yo me convertiría en beso.
 FIGURA DE CASCABELES
 ¿Si yo me convirtiera en pecho?
 FIGURA DE PÁMPANOS
 Yo me convertiría en sábana blanca.
 VOZ (Sarcástica)
 ¡Bravo!
 FIGURA DE CASCABELES
 ¿Y si yo me convirtiera en pez luna?
 FIGURA DE PÁMPANOS
 Yo me convertiría en cuchillo.⁸⁹

O a verdade das sepulturas, e o público e sua máscara: foi necessária uma denúncia formal para que o chefe do *Gobierno Civil* José Valdés emitisse a ordem de prisão contra Lorca. Ainda que o documento dessa denúncia tenha desaparecido, é quase certo, segundo Gibson (2005), que tenha sido Ramón Ruiz Alonso seu autor. É o que afirma José Rosales em entrevista a Gibson, e também que constaria nela a acusação de *rojo*, espião de Rússia, e ainda por cima homossexual. De qualquer maneira, a sentença sobre Lorca transborda a alegação do delito, e sua condenação explicita uma potência, da política e do sexo, que resiste aos nomes, livre de representações. Era insuportável, não por ter sido comunista — o que, diga-se de passagem, nunca foi — e homossexual, mas, ao contrário, não sendo capturado por nada disso, atravessando de vitalidade a própria vida.

“Estou seguro e contente de escandalizar” (Gibson, 1999, p. 292), diria Federico García Lorca de seu teatro, em novembro de 1935. Falava de uma peça que projetava, *La sangre no tiene voz*, com o incesto como tema, e uma “cruza e

⁸⁹ Lorca, 200, p. 59/60.

violência de paixões” com que buscava “provocar revulsivos”. Desde a Segunda República, e cada vez mais, suas declarações apoiavam abertamente o Frente Popular, e abertamente criticavam a burguesia que qualificava de “frívola e materializada”. Apesar de nunca ter se filiado a nenhum partido político, não houve nessa Espanha, diz Gibson, outro poeta tão atrevido em suas declarações. Declarada a guerra civil, continua, não houve maneira de salvá-lo, pois “(...) era considerado pelas autoridades rebeldes, apoiadas pela Igreja, como *rojo* perigosíssimo” (Ibid., p. 293).

FIGURA DE CASCABELES (Tímidamente)

¿Y si yo me convirtiera en hormiga?

FIGURA DE PÁMPANOS (Enérgico)

Yo me convertiría en tierra.

FIGURA DE CASCABELES (Más fuerte)

¿Y si yo me convirtiera en tierra?

FIGURA DE PÁMPANOS (Más débil)

Yo me convertiría en agua.

FIGURA DE CASCABELES (Vibrante)

¿Y si yo me convirtiera en agua?

FIGURA DE PÁMPANOS (Desfallecido)

Yo me convertiría en pez luna.

FIGURA DE CASCABELES (Tembloroso)

¿Y si yo me convirtiera en pez luna?

FIGURA DE PÁMPANOS (Levantándose)

Yo me convertiría en cuchillo. En un cuchillo afilado durante cuatro largas primaveras.⁹⁰

Perigosíssimo? Militares sublevados, desde Marrocos, inscrevem na história a Guerra Civil Espanhola no dia 17 de julho de 1936. Neruda a inscreve em sua poesia: “De todos os poetas de Espanha era o mais amado, o mais querido, e o mais semelhante a uma criança por sua maravilhosa alegria” (1983, p. 173). Federico García Lorca dizia ter nascido em 1900. Federico García Lorca, criança, sabia-se perseguido, cigano, judeu, mouro, morreria em *Ainadamar*. Dessa morte tão sabida, seu amado Salvador Dalí teria dito: *¡Olé*

⁹⁰ Lorca, 2000, p. 61.

SETE

*Andalucía es un mar de sangre.
Mucha luz.
Mucha melancolía.
Es un sol único este sol.
El cielo es verde azul mayor
Igual de noche que de día.*

Federico García Lorca, La leyenda de las piedras.⁹¹

No sudoeste espanhol, *Al-Ándalus, Andalucía*.⁹² No sul de Andaluzia, ao encontro do Mediterrâneo, a província de Granada. No centro da província de Granada, a comarca de La Vega de Granada. Na Vega de Granada, a cidade município de Granada. Os quase 90 mil quilômetros quadrados de Andaluzia lhe dão pouco mais de 17% do território de Espanha, que vão de *Sierra Morena*, depois da árida *meseta* central ao mar. Andaluzia, o sul, é a terra fértil depois do terrível centro. Se dividida em três, Espanha seria fértil ao norte e ao sul, de diversas maneiras, e impiedosa num centro muito maior.

Na Espanha da Guerra Civil, *relevos imensos* — na íngreme história de uma história geográfica —, compõem uma paisagem extrema, em que interessa pensar o acontecimento de um anarquismo espanhol, ou até alguma coisa como *um anarquismo espanhol*. Na Espanha da Guerra Civil, quase toda a população depende da agricultura, “(...) mas somente na periferia norte e mediterrânea da península existem condições geográficas e sociais favoráveis para a agricultura”

⁹¹ Lorca, 1997, p. 301.

⁹² Almería, Cádiz, Córdoba, Huelva, Málaga, Jaén, Granada e Sevilla — a capital — são as províncias que conformam a *Comunidad Autónoma* de Andalucía.

(Jackson, 1979, p.29). Nesses relevos se encontram diversos outros extremos, quase como embalados no *quase exagero* de superfícies.

Em seu estudo sobre a Guerra Civil Espanhola, o historiador norte-americano Gabriel Jackson propõe-se o problema de pensar essa guerra desde aquilo que descreve como suas circunstâncias *especificamente espanholas*.⁹³ Dessa maneira, contam-se, com ele, três séries dessas circunstâncias: não apenas os relevos e as tantas superfícies, mas também uma história política, também íngreme de extremos, e desastres, e dramas desastrosos, e ainda *uma certa* história intelectual, que nesses tempos Jackson caracterizará por “um grande vigor e otimismo” — o que sugere ser anotado como *muito menos* do que uma mínima caracterização demandaria, ainda que somente para anunciar uma complexidade à que se voltará depois.

Circunstâncias, então, em todo caso *íngremes*: de uma história política *particularmente desastrosa*, de uma história econômica *particularmente geográfica*, e de uma história intelectual *particularmente vigorosa*. Política desastrosa, economia de extremos e cultura vigorosa: sem um tanto de confiança no *particularmente*, desastroso, geográfico ou vigoroso, dessa Espanha, seria grande a possibilidade de abandonar em generalizações as circunstâncias de Jackson, ou os conjuntos que ele propõe. Mas seria precisamente o talvez misterioso *particularmente* que impediria insistir em generalizações.

O voto de confiança, no entanto, ainda permitiria uma pequena *bagunça* nesses conjuntos *polidos*: no tempo dessa guerra civil, em seus relevos *particularmente* espanhóis, na geografia de Espanha estarão articulados, e *particularmente* potencializados, os *extremos*, ao unísono políticos, econômicos e culturais, de uma história posta, como que *à flor da pele*, sobre os dias nos nervos, postos como que *à flor da terra*. Naquele tempo, revirado e atordoado entre um século que ainda anima os espíritos e outro que um pouco os assusta,

⁹³ Se esse dimensionamento de Jackson, das circunstâncias *especificamente espanholas*, é sobremaneira comum entre os estudos históricos — de quaisquer filiações ou afinidades políticas —, interessa, no entanto, permanecer um pouco em sua companhia, até encontrar conversas *dissonantes*.

mas que não termina de aparecer, na Espanha, como não mais, entre a pele e a terra os relevos parecem tomados de nervos. Permanecendo com Jackson, mas agora também com esse tanto de bagunça, interessa voltar às *extravagâncias* geográficas.

Em 1936, a fertilidade espanhola segue um traço bastante claro. Bem ao norte, beirando o Atlântico na franja que vai de Galicia ao País Vasco, onde as terras são férteis e as chuvas fartas, e os camponeses com elas, na maioria donos ou arrendatários (de prazos e parcelas generosos), todos eles compondo *verdores* quase idílicos: em altas montanhas antes do mar, havia poucas máquinas nessas terras, não por isso menos verdes e generosas, ao longo de plantações, campinas e hortas, e muita prosperidade. Descendo desde o País Basco, e também beirando, mas o leste e o mar Mediterrâneo, as terras da Catalunha a Alicante, na Comunidad Valenciana, oferecem novos encantos: hortas, vinhedos, arrozais, oliveiras, laranjeiras, limoeiros florescem esplêndidos. No meio a tanta beleza, ninguém nem precisa lembrar de que chove pouco. Na Catalunha, o rio Ebro faz as vezes; mais ao sul, a água é capilar, em intrincados e controlados sistemas de irrigação. Sol e tantos cuidados fazem dessa franja mediterrânea a terra mais próspera de Espanha. E só: mesmo generosas, fartas, pródigas e prósperas, essas beiradas espanholas são mais beiras do que esplêndidas: menos de 10% de todo esse solo.

Se todo esse esplendor das costas não resiste ao ridículo tamanho, uma pergunta é, mais do que óbvia, gritante: e o resto, os pouco mais de 90%? Tão veloz quanto veio, a pergunta se vai numa resposta, tanto quanto: boa parte do *resto* está condenada à *imensa* aridez da *meseta* central — sendo *imensa* palavra mais do que exata para *aridez*; tal como *central*, mais do que abusiva para *meseta*. Quase todo o resto está aí, nessa áspera terra de vento e sol, de serras dramáticas, de fina camada cultivável e chuvas escassas. Parece quase muito matemático para ser verídico: quanto maior a extensão, menor a generosidade; e inversamente *o mesmo* — só que, de um termo ao outro, nenhum meio-termo se

assoma. E a das propriedades é ainda essa matemática: as poucas terras cultiváveis encerram-se em grandes fazendas, tão grandes quanto poucos os proprietários. E depois desse gigantesco terrível centro, resta do resto um pouco de sul: Andaluzia. *Ál-Ándaluz*. Aqui, a aridez é *outra*.

Se as terras de Andaluzia não têm o esplendor das breves beiradas, não é porque não possam: secas na história, como as da *meseta* na paisagem. Andaluzia foi árabe durante mais tempo do que qualquer outro lugar da Espanha. E foi, durante todo esse tempo, a mais *árabe* e a mais rica região. Até o século XII, quando devia violentamente deixar de ser *tudo isso*, reconquistada pela ira de um Estado, e de um povo, que se empenharam em castigá-la por *tudo isso*. Andaluzia foi enterrada por distribuições reais de terras e, com elas, de camponeses, entre poucos chefes e militares e defensores do Estado. Foi enterrada, desde o século XII, por uma classe dominante de senhores proprietários, militares ou descendentes, esquecidos, nos séculos, dos favores da *fortuna* real, mas não de sua ira, perpetuada contra os outros descendentes, dos prósperos árabes, na mais pura e simples exploração, e no mais puro preconceito — e, claro, em sua mais *autêntica* naturalização.

Até o século XIX, as terras de Andaluzia eram quase todas latifúndios. Muitos deles propriedade da poderosa Igreja Católica da Espanha de então. Em 1837, uma reforma liberal autorizaria a expropriação dessas terras, *quem sabe* mais para conjurar esse poder do que essa distribuição. Enfim. Expropriadas as terras, poucos, negociantes ou já grandes proprietários, poderiam comprá-las. “Assim, no final do século XIX, a propriedade da terra estava talvez mais concentrada do que nos séculos anteriores” (Ibid., p. 30). Bem antes deste, por vezes *anacronismo* pareceria ser uma verdadeira palavra de Espanha — ao menos desde sua história moderna. De qualquer maneira, essa não seria uma questão que aqui interesse muito, ou, sem dúvida, não diretamente, mas apenas para se projetar, se fosse o caso, em outras. Por exemplo: quando, na passagem do século XIX para o XX, a Espanha vive um crescimento significativo da população e dos

negócios — nisto, de acordo ao tempo que a circundava —, esses novos proprietários negociantes, junto aos já bem-sucedidos outros, das terras do Atlântico e do Mediterrâneo, foram os mais economicamente favorecidos e, mesmo desde uma limitada distribuição de terras, Andaluzia conhece então uma prosperidade que tinha esquecido nos séculos, ainda que não no esplendor, esse sim perdido, no tempo. Se antes situada naqueles mais de 90% de *terras tristes*, desde o século XX a tristeza dessas terras não caberá mais na cifra da *meseta*.

Na Espanha, do século XIX para o XX, no melhor estilo capitalista da época: rápido crescimento da população, e rápido aumento dos negócios da agricultura; aparecimento e consolidação da indústria, na Catalunha, em Bilbao (no País Basco) e em Madrid, e consolidação, nessas regiões, de novos mercados para a agricultura; aumento da riqueza e aperfeiçoamento do transporte, também fora da Espanha, e, de novo, nos negócios no campo, com a exportação de vinhos e frutas. Para uns ampliação, de riquezas e de possibilidades, para outros novos problemas: se do sul andaluz ao *extremo* norte galego se pudesse fazer uma *gangorra*, nessa passagem de séculos — e de estilos de vida — as alturas se inverteriam, mais do que veloz, *profundamente*

No melhor estilo capitalista, becos sem saída não cessam de se instalar, entre a *propriedade privada* e as *sociedades* — numa maneira com certeza *tosca*, mas propositalmente rápida de dizer *os que têm* e *os que não*, e só. As sociedades, que tanto se opõem, quanto limitam, quanto defendem — no mais das vezes, até a morte — a propriedade privada, independentemente dos efeitos. E a propriedade, que tanto se opõe, quanto precisa, quanto limita, e quanto *encanta* as sociedades, e que não cessa de se afirmar e se expandir, assim como o Estado, e de inventar soluções ou resguardos, para os problemas sociais que tampouco cessa de provocar. No limite desse funcionamento, será necessário escolher — como tantas e tantas vezes —, entre *a assistência* ou *a prosperidade*, uma medida desesperada e paliativa, e cara, e a outra fundamental, promissora, eficiente e

lucrativa. E, muito antes do limite, será necessário conter uma e outra *tendência* para os extremos.

Segundo Proudhon (2007a), a *ciência econômica* não é mais do que, no melhor casos, uma memória sobre a propriedade, de maneira que sobre os problemas econômicos ainda se chafurda numa velha e generalizada ignorância; e de maneira que ainda é o tempo de ser constantemente surpreendido por fatos econômicos que parecem efeitos de passes mágicos. Voltando ao sul e ao norte espanhol, um desses *enigmas*: não *necessariamente* a concentração é nefasta (no sul), assim como não *necessariamente* o incremento da distribuição é justo, preferível, desejável ou *bom* (no norte). Isso, como *enigma* nas modernas sociedades capitalistas, que Proudhon possibilita pensar desde a propriedade: o problema econômico estaria na propriedade, e não na distribuição.

Naquela *gangorra*, então — entre um norte e um sul e entre um século e um outro —, enquanto no sul, desde a *injusta* distribuição da propriedade a sociedade se beneficia da *prosperidade geral* que essa injustiça possibilita, *precisamente* ao contrário, a *justa e geral distribuição* da propriedade, no norte, não só impede uma prosperidade que então se percebe em quase toda parte, mas provoca sérios problemas econômicos, do *empobrecimento geral*, para a desgraça geral da sociedade. Desde 1840, alertava Proudhon (1983): no regime de propriedade, não há justiça possível.

E a escancarada concentração do sul corresponde à virtuosa distribuição do sul. Contra os preceitos da justiça e os pressupostos da ciência econômica, isto é, do liberalismo, se em Andaluzia os *condenáveis latifúndios* rendem riqueza e felicidade de todos, na Galicia, as *louváveis pequenas propriedades* dos pequenos produtores rendem miséria e revolta geral. O problema em Galicia passa a ser, justamente, o dos *minifúndios*. Aqui a população também cresce rapidamente, mas, inversamente, as terras são cada vez menos — menores e insuficientes. Pequenas o bastante para não sustentarem as famílias proprietárias, escassas o bastante para não evitarem a fome. Tanto, que se instala um considerável

movimento migratório, em direção às vizinhas cidades industriais e, muito mais longe, em direção à América, primordialmente à hispânica.

Enfim, quanto maior a terra mais eficiente a produção, porém mais injusta a distribuição; e, do mesmo modo, quanto menor a terra mais justa a distribuição, mas menor a eficiência produtiva. Novamente no limite, esse problema passa a ser o da escolha entre a *injustiça* ou a *fome*. Esse problema do campo, por demais, já tinha sido, então, bastante discutido e pensado no interior do anarquismo, e inclusive no anarquismo que chagara, poucas décadas atrás, à Espanha, com Bakunin. Com Bakunin, e na Espanha, o anarquismo propunha a coletivização da terra, dos instrumentos de trabalho e do capital, para o *uso* dos trabalhadores, nas associações agrícolas.

Voltando a Proudhon (2007a), se o liberalismo é pelo produtor, e o socialismo pelo Estado, nem um nem outro possibilitam pensar o problema da terra, porque permanecem no *regime da propriedade*, privada ou estatal, que não vai além da *defesa do proprietário*. De maneira que o problema da terra não será só o da produtividade em relação ao tamanho, mas, antes, o da propriedade (o tamanho) em relação ao poder. No fim das contas, ainda que reverbere uma certa prosperidade geral, trata-se, acima de tudo, da defesa do proprietário.

Em Andaluzia, se de um lado o crescimento da população e dos negócios possibilitou o aumento da produção e da riqueza *geral*, e esse aumento da produção foi possível pela extensão das terras, na passagem do século XIX para o XX, de outro lado — desde a passagem do século XII para o XIII —, essa mesma concentração da propriedade rural vai se assentando em massas de miseráveis, com contratados por dia, com sorte, observa Jackson, empregados 40 dias ao ano. Essa espiral, do século XII a 1931,⁹⁴ será a da expansão, simultânea e articulada, tanto da *propriedade* e do *poder*, quanto da *miséria* e da *violência* — de uma expansão muito mais terrível do que a quase óbvia ou quase ingênua oposição dos

⁹⁴ Ano da declaração da República, no dia 14 de abril, depois da partida ao exílio do rei Alfonso XIII.

termos possa sugerir. E de 1931 à Guerra Civil, essa espiral escancarará agudas questões, da miséria e da violência, colocadas, até a guerra, bem à *flor da pele*.

Assim como a população e a riqueza *geral* crescem, crescem essas miseráveis *almas-penadas*, para o *bem geral* da *riqueza geral*, penadas de fome e de chumbo. Penadas, mantidas à risca, por falta — e *na esperança* — do que é preciso para não morrer de desgraça, e mantidas à risca por conta do que é preciso para defender tudo o que se tem, que eles não têm, da propriedade à vida. Em 1931, Andaluzia encontrava-se em guerra, de ponta a ponta: numa ponta a indizível violência de autoridades públicas e poderes privados em nome da defesa da ordem e da propriedade, noutra ponta a indizível violência de massas, nem públicas nem privadas, vagando *até que alguma coisa aconteça*. De ponta a ponta e de 1931 a 1936, em Andaluzia a questão da *reforma* agrária — de propriedades e de poderes — se tornaria central: tanto para a república, que, *por princípio*, deveria ser *um outro* da monarquia que instalara esse terrível *estado* de coisas, quanto para o fascismo, *por princípio* um outro da república, que deveria resolver o estado de coisas que permanecia à sombra do governo republicano.

O acontecimento de Casas Viejas simbolizou a fúria e o martírio que padeceram os camponeses andaluzes que careciam de terra. O povoado ficou arrasado pelo massacre e os aprisionamentos que se seguiram aos julgamentos pela insurreição. Quase cada família foi afetada, e os rumores locais que atribuíam a culpa e a responsabilidade dos fatos criaram uma inimizade que perduraria durante décadas (Mintz, 2006, p. 22).

Em Barcelona, Madrid e Valencia, insurreições anarquistas *explodem* no dia 8 de janeiro de 1933. *Explodem*: tão rápido aparecem quanto tão rápido são contidas; e ainda, tanto surpreendem, contundentes, *na hora*, quanto surpreendem, *projetadas* depois. Três dias depois, 11 de janeiro, outra explosão anarquista, no povoado de Casas Viejas. No sul espanhol, no sul andaluz, no sul *gaditano*,⁹⁵ uma *quase-cidade*, anexada à cidade de Medina Sidonia, Casas

⁹⁵ Refere-se à província de Cádiz, e à cidade, sua capital.

Viejas, Benalup de Sidonia, hoje Benalup-Casas Viejas. Casas Viejas vive da pecuária, rodeada de inférteis terras de pastagem, perto de pródigos vales dos rios Álamo e Barbate, ao pé de uma *meseta*, de cara ao sul. Bem ao pé, que lhe desenha uma parte alta e uma baixa. Na baixa, tudo o que corresponde ao *centro* de um povoado espanhol, rural, em 1933, da praça às dependências públicas, às casas dos terras-tenentes. Na alta, as miseráveis *chozas*,⁹⁶ as *casas viejas* que lhe dão seu nome.

Na manhã de 11 de janeiro, anarquistas irromperam nas ruas de Casas Viejas, declarando o *comunismo libertário*. Cortam as comunicações telefônicas e telegráficas, e abrem valas nas estradas. Depois vão até o prefeito, para dissolver seu poder, e exigir que comunique o mesmo à *Guarda Civil*. O prefeito desconhece o comunismo libertário. Diante de sua recusa, no edifício da *Guardia Civil*, os anarquistas enfrentam-se a tiros, contra os oficiais, dois deles logo mortalmente feridos. Um, Román García Chuecos, era guarda; o outro, o sargento Manuel García Alvarez, era, havia um mês, o comandante local da *Guardia Civil*. Sabe-se muito bem como costuma ser a resposta das *forças da ordem* a baixas entre os seus. Em algumas horas, a cidade estava sitiada, por guardas locais, e reforços, prestemente enviados desde as cidades de Medina Sidonia, San Fernando e Cádiz.

Contendo a revolta, a *Guardia Civil* e a *Guardia de Assalto* seguem a cartilha: vão à captura dos implicados, invadindo, registrando, interrogando, matando um camponês desarmado e ferindo outros dois. Frente à *violência legítima*, muitos anarquistas partem em fuga, no limite em que não há mais do que morte. Nesse limite, poucas horas depois Manuel Quijada é preso em sua casa, diante sua mulher e junto ao seu cunhado, acusado de participar do tiroteio da *Guardia Civil*. Quijada é torturado, algemado, e conduzido à *choza* de

⁹⁶ Cabanas, segundo a precisa descrição (ao menos neste caso) do *Diccionario de la Real Academia Española*, “Construção rústica pequena e tosca, de materiais pobres, geralmente paus entretecidos com canas, e coberta de ramalhem, destinada a refúgio ou morada de pastores, pescadores e gente humilde” (www.rae.es. Consulta em 01/05/2009).

Francisco Cruz Gutiérrez, o Seisdedos. Pela manhã, no tiroteio, Quijada estava junto a Perico e Paco Cruz, filhos de Seisdedos, e Jerónimo Silva, seu genro. A *choza* de Seisdedos, na descrição de Jerome Mintz (2006), tinha uma única porta, de cara para a rua — a *calle Nueva*. A porta secundada por uma janela no fundo da casa, que Mintz desenha na palavra *diminuta* (p. 297), não havia naquelas quatro paredes de barro outra interrupção; não havia como entrar ou sair da casa a não ser por aquela porta.

Seisdedos era um *carbonero* que tinha então mais de setenta anos. Nas terras de Casas Viejas, a chegada do inverno anunciava o trabalho de limpeza dos bosques, que trabalhadores temporários realizavam — se autorizados pelos *vigilantes* —, transformando depois ramagens e raízes em carvão. Trocando por uma parte desse carvão seu trabalho, os *carboneros* entregavam aos proprietários o outro tanto, que ia de 15 a 50%. Não havia outro pagamento. Quando foi morar com Francisco Cruz, Catalina Jiménez tinha abandonado seu marido, José García Guerrero, com quem se casara em 1880. Foi com seus três filhos, depois também *carboneros*. Francisco e Catalina teriam dois filhos e três filhas, que a igreja local registraria como ilegítimos, *de mãe desconhecida*. Os três filhos de Catalina morreram na epidemia de gripe de 1918.⁹⁷ Josefa Franca Moya, Pepa, era viúva de um deles. Ela e seus dois filhos, Francisco e Manuel, moravam, em 1933, na *choza* de Seisdedos, assim como Perico e Paco Cruz.

À noite desse 11 de janeiro, estavam reunidos, em sua casa, Seisdedos, Maria Silva, sua neta — que depois seria chamada de *La Libertaria* —, Manuela

⁹⁷ No estudo de Jerome Mintz (2006) sobre os anarquistas de Casas Viejas há uma *filigrana* que subtende ao massacre de 1933, que é a de diversos percursos entrecruzados das relações sociais do povoado, cuidadosamente apresentadas. Nessa filigrana, a epidemia de gripe de 1918 é dimensionada não só do ponto de vista de sua alta taxa de mortalidade, mas também no interior do funcionamento das relações estabelecidas entre os moradores, particularmente entre as *autoridades* locais e os *campesinos*. “O distanciamento entre os camponeses e os médicos aumentou em 1918, quando a epidemia mundial de gripe chegou à Espanha. A epidemia chegou à Espanha em junho e, em novembro, tinha alcançado proporções assustadoras. Em Casas Viejas, a epidemia levou a taxa de morte anual a oitenta e cinco, mais do dobro do normal, e os médicos fecharam as portas, proibindo a qualquer um de que entrasse, e não permitindo a seus empregados que saíssem” (p. 78). Sobre a epidemia de 1918, Cf. Porras Gallo, 2002.

Lago, amiga de Maria,⁹⁸ e também Perico, Paco e Jerónimo, Pepa e seu filho Francisco. Manuel, o filho mais novo de Pepa, brincava frente à casa antes de entrar para jantar, lá pelas sete da noite. Quando entrou soube dos guardas que deixava atrás, chamando pelos companheiros de Manuel Quijada. Soube de tudo mais: os guardas confirmaram que lá estavam, chegaram os outros, com Quijada, um *Asalto* tentou entrar, levou um tiro, caiu morto, frente à porta, exigem que se entreguem, começam os disparos, outro guarda ferido. Não só da casa vêm as balas contra os guardas, mas sabe-se lá de onde, da mira de outros camponeses. Um deles era Fernando Lago, pai de Manuela, certo e invisível desde um telhado. E alguns outros, já entrada a noite, num fim de rua desconhecido: os guardas decidem *negociar*, com Manuel Quijada.

Quijada tinha 25 minutos para conseguir a rendição que garantiria a todos que *nada lhes aconteceria*. Depois do que já tinha lhe acontecido, e ainda algemado, quando Quijada entra é para não mais sair, e não mais ser possível qualquer outra saída. Aos guardas, só resta esperar reforços, que por volta das dez da noite chegam: granadas, metralhadoras, rifles, mais de vinte homens, um representante do governador civil de Cádiz, com a ordem de destruir a *choza* de Seisdedos, e o capitão Manuel Rojas Feijespán, que havia mais de 48 horas estava com seus noventa homens reprimindo a *violência anarquista* em Jerez.

Quando Rojas chega a Casas Viejas, para *resolver logo a situação* dos rebeldes, os guardas que lá estavam já tinham ouvido a voz de retirada, para esperar que a noite passasse. Cancelando a retirada, o chumbo das metralhadoras atravessa as paredes de barro, até que o apito de Rojas ordena cessar. Seisdedos e Perico morrem, mas também o guarda que se aproxima à casa, imediatamente depois. O capitão Rojas ordena incendiar a *choza*. Preparam as tochas, propõem a última rendição, e lançam contra o teto de palha o fogo exemplar. O fogo será acompanhado pelo *contínuo* do chumbo, brevemente suspenso quando duas

⁹⁸ Maria e sua amiga Manuela, que não tinham participado do tiroteio de manhã, durante o dia, entretanto, percorriam eufóricas, segundo Mintz (2006), as ruas de Casas Viejas com uma bandeira anarquista.

crianças, os netos de Seisdedos Maria Silva e Manuel, atravessam a porta. A amiga e o irmão, porém, não: Manuela e Francisco vão atrás, mas são mortos na porta. Já quase amanhecia 12 de janeiro, e o fogo carbonizara a *choza* de Seisdedos, o *carbonero*, seus filhos, sua nora, seu neto, Jerónimo Silva, Manuel Quijada, Manuela Lago, e o *guardia de asalto* que morrera à porta.

O sargento, de manhã, e os dois guardas frente à *choza* de Seisdedos: essas foram as baixas *do lado da ordem*, na revolta de Casas Viejas. *Casas Viejas*, entretanto, não havia terminado. De manhã, o capitão Rojas decide garantir a ordem: seus homens deviam revirar as casas do povoado, e capturar os militantes anarquistas “mais destacados”. Os *guardias civiles* atirariam contra todo aquele que se negasse a abrir a porta, que portasse alguma arma, ou que resistisse de qualquer maneira; atirariam em qualquer situação em que se sentissem ameaçados de qualquer maneira. Entre esses *guardias* estavam, observa Mintz (p. 310), os dois que tinham sido feridos no tiroteio da manhã anterior. Para ajudar no reconhecimento dos implicados...

Enquanto Antonio Barberán Castellar fechava a porta de sua casa, é morto gritando que não era anarquista, segundo as instruções do capitão. Doze homens⁹⁹ foram retirados de suas casas pelos subalternos de Rojas, na manhã de 12 de janeiro de 1933, detidos *para interrogatórios*.¹⁰⁰ Fernando Lago, afirma Mintz (p. 313), era, dentre eles, o único que tinha participado dos acontecimentos da véspera, atirando contra os guardas que cercavam a *choza* em que estava sua filha. Todos foram levados à praça, e daí, na companhia do capitão Rojas, ao massacre ainda fumegante da casa de Seisdedos. Para contemplarem *o que tinham feito*, ao se insurgirem contra a ordem.

Entrevistado por Mintz,¹⁰¹ o *guardia civil* Juan Sánchez Gómez lembra do diálogo que ouvira então, na seqüência da *ação correcional* do capitão Rojas: ao

⁹⁹ Jesús Bartolomé Martín (<http://usuarios.lycos.es/amoryrabia/casasviejas.html>) observa que Jerome Mintz, seguindo a imprensa libertária da época, conta doze homens, enquanto o relatório dos advogados da ação privada contra os militares envolvidos registra quatorze. Entretanto, o número não seria discutível por esse documento, que não aparece entre as referências de Martín — nem nas de Mintz —, mas por diversos outros estudos que repetem sua cifra, entre eles o de María Lozada Urigüen (http://www.fondation-besnard.org/article.php?id_article=490), que afirma ser o trabalho de Mintz, dentre os publicados sobre Casas Viejas, o melhor documentado. Segundo Lozada Urigüen, foram detidos, na manhã de 12 de janeiro, Cristóbal Fernández Expósito, Balbino Zumaquero Montiano, Juan García Benítez, Juan Villanueva Garcés, Fernando Lago Gutiérrez, Juan García Franco, Andrés Montiano Cruz, Juan Silva González, José Utrera Toro, Manuel Benítez Sanchez, Manuel Pinto González, Manuel García Benítez, Rafael Mateo Vela e Juan Galindo González. Segundo Mintz, Juan García Franco e Rafael Mateo Vela não estariam entre os detidos. Cabe dizer que Mintz não se remete tão só à imprensa anarquista, e à memória dos presentes que conversaram com ele, mas também ao *Diario de sesiones de las Cortes Españolas, 1932-1934*, documento oficial que cita entre suas referências. E, concordando com a própria María Lozada Urigüen, considera-se seu trabalho o melhor documentado sobre Casas Viejas, de maneira que se segue, aqui, o registro de Mintz. Ainda, não que esta divergência, em particular, interesse diretamente na tese, mas ao explicitá-la também se descreve uma intensidade da história que subverte a *virtude* do tempo: não se trata de desvendar uma verdade no tempo, mas de se desvencilhar desse mistério, antes de mais nada provocando, na história, experimentações livres do seu *pressuposto*. Não interessa saber onde está a verdade, ou quem está com a verdade, mas afirmar a cada vez o que se possa, livre desse regime. Fica-se com Mintz, pois *interessa* esse encontro. Com isso, enfim, nem se nega nem se consagra a história.

¹⁰⁰ Era, segundo Mintz (2006), a *alegação* que usavam os *guardias* ao retirar os homens de suas casas, o que teria contribuído, também, com a entrega sem qualquer resistência desses homens.

¹⁰¹ Entre 1965 e 1970, Jerome Mintz realizou o trabalho de campo que comporia seu cuidadoso estudo sobre Casas Viejas. Investindo numa história do anarquismo do ponto de vista das práticas, não só como interesse analítico, mas também frente à falta de material bibliográfico, num tempo de ditadura franquista. Percorrem o texto de Mintz inúmeras conversas que aconteceram durante os anos que residiu em Casas Viejas, assim como documentos que reuniu, mergulhando na memória oral e escrita de um passado que era então em muito ainda *hoje*. Se este texto permanece indispensável sobre o tema, tanto pelo trabalho de campo quanto pela intensa pesquisa bibliográfica que o acompanha, sua vitalidade se escancara nas palavras que recolhe.

mostrar àqueles homens o que tinham feito, o capitão lhes pergunta se reconheciam os corpos carbonizados; ao que Fernando Lago responde que lá estava o de sua filha; ao que os guardas, por sua vez, respondem que lá estava, na porta, o de seu *irmão*. Findas as palavras, indignação, lágrimas, raiva e as armas, descarregadas na furiosa *execução*, entre os primeiros dois disparos ao céu de Rojas e os *vivas!* a ele, em memória do irmão morto. Rojas e seus guardas voltaram à praça, imediatamente depois do fuzilamento, por volta das nove da manhã, tendo cumprido a talvez lamentável, mas certamente necessária, *missão*.

Quando familiares dos doze mortos começam a mergulhar no sangue, e o povoado no horror, um toque de recolher se instala na mira das armas dos *guardias*, para que o médico e o juiz que já chegam possam enviar os corpos ao cemitério. Um pouco depois, na praça, os *guardias* se reagrupam na praça, e *don* Fernando de Arrigunaga, o representante do governador de Cádiz, agradece a todos, por terem cumprido as ordens do governador. Um minuto de silêncio, encerrado com mais *vivas!*, agora a Espanha e à república. *Civiles e Asaltos* e seus oficiais sobem aos caminhões que os trouxeram. E se vão. E se vão, de *Casas Viejas*.

Durante os dez dias seguintes, os cachorros do povoado desenterraram os ossos das cinzas da *choza* e os carregam por toda a cidade. Finalmente, foram recolhidos os ossos e as cinzas que restavam, para enterrá-los no cemitério, *na parte não consagrada*¹⁰² (Ibid., p. 319).

(*experimentando com Deleuze*) — Ossos e cinzas, fumaça, sangue, cheiro, entre ruínas, de palha, de barro, de chumbo, de terra, de *vivas!*, na calma que fica, na boca dos cães, na língua, nos dentes, *na parte não consagrada* das palavras — com que ainda se diz *Amém!* —; no meio de tudo isso escapa *Casas Viejas*, agora uma *inflexão*, inventada ao pensar o anarquismo na Espanha. Nesse ponto se projeta *um sul*, numa terra em que acontecem séculos e instantes, disparados sobre existências extremas, *nesse então* esvaziadas de meios termos e meias

¹⁰² Grifos meus.

palavras, dissolvendo acordos e desígnios: se *o que pode, poderia ou poderá ser e o que é, foi ou será* está dito, a vida, *essa potência*, não se diz, mas atravessa, corta, rasga, *queima*.

Não os trabalhadores famintos, mas *a fome*; não o povo miserável, mas *a miséria*; não os camponeses, os operários, os anarquistas, as crianças, as mulheres, os mouros... assassinados, torturados, aprisionados, perseguidos, ameaçados, incriminados, condenados... mas *o juízo!* Nem *o que foi* para ser desvendado, nem *o que é* para ser salvo: em *Casas Viejas* o sul não é cardeal: *lá*, naquele tempo, para enaltecer ou envergonhar *desde lá, além*. O sul acontece, fome/miséria/juízo que se deixa de *celebrar*. Nunca uma *volta* — toda pura volta *é nunca* —, mas, a cada vez, uma saída, *uma fuga*.

(*com Proudhon*) — Na terra, o problema não é o da *forma* da propriedade — se para *muitos* ou *poucos*, *estes* ou *aqueles*, para *mais* ou *menos* numa mesma ordem/reta arbitrária —: do regime da propriedade não se deduz o determinismo econômico, ou do sistema econômico a revolução política. Um ou muitos, os proprietários não podem afirmar mais do que a propriedade, tanto como, um ou muitos, os senhores não podem defender mais do que o Estado: garantir a propriedade e preservar o Estado, seja como for, é tudo o que se produz, das *causas econômicas* aos *efeitos políticos*.

O problema da propriedade não é o da terra — ou da indústria, ou do conhecimento, ou do planeta, ou do espaço, ou do futuro, ou... —; o problema da propriedade é o da *existência*, intraduzível, irredutível, incontornável, de cada um, *diferente*, contra a terra, a indústria, o conhecimento, o planeta, o espaço, o futuro que *identifica*. Identidade é o idêntico, o mesmo, *uno*, absoluto que *corresponde a si* e a nada mais: *eu*, teológico ou científico, sempre civil: um mesmo *senhor*. O idêntico, enfim, a igualdade absoluta. Desde sua identidade, *proprietários*, do capital ou da força produtiva, defenderão com *fervor*, o que considerem *justo*, e, sob essa *idéia*, sepultarão os caídos, os esquecidos, os

abandonados, numa palavra, os *sacrificados* de suas justas causas, em nome de um *bem* maior, para *todos* os proprietários.

É lógico dizer: *o dia chegará*, em que a propriedade será justa: chegará, sem dúvida, pois até agora permanece *verdadeira*. Permanece, *por princípio*, verdadeira: *necessária*. Justa, *por direito*, seja *dos mais aptos*, *livremente conquistada* pela própria capacidade, seja *de todos*, *igualmente distribuída* sobre a própria vontade: num caso a *liberdade*, noutro a *igualdade*, a serviço de uma ordem, como *lei* dessa ordem. Então: a propriedade existe. Resta saber *como deve ser*: se em nome da liberdade e em detrimento da igualdade, ou vice-versa.

No regime de propriedade, se a *liberdade* é justa, a *desigualdade* é necessária; mas se é justa a *igualdade*, será necessária a *autoridade*. De um ponto ao outro, entre esses princípios a amplitude é a da *legitimidade da força*: se a propriedade é *liberal*, o limite da igualdade será a ameaça da liberdade; se é *igualitária*, o limite da liberdade será a ameaça à igualdade. Nesse limite, o que era *um direito* (igualdade, liberdade) passa a ser *um atentado*, uma declaração de guerra, *crime capital*: do *máximo de igualdade* à *expropriação*; do *máximo de liberdade* à *apropriação*.

No limite, a luta contra a desigualdade só se instalaria na expropriação do que é de *alguns*, assim como contra a autoridade só haveria luta na apropriação do que é de *todos* — sendo *todos*, vale observar, o *público*, o Estado. Senão, não há luta, mas acordo, ajuste, asserto. Melhores salários, *melhores condições laborais*, longe de ameaçar, refundam a desigualdade que até certo ponto minimizam. E o mesmo as liberdades que se reivindicam, para que se possa falar, pensar, *ter*, porque *se autoriza*, se até certo ponto minimizam a opressão desse *todos* no Estado, também refundam a autoridade que as permite. Com Proudhon, o problema da propriedade aparece antes nessa defesa, *por princípio*, de liberais e de socialistas, do *proprietário*, alguns ou todos, *identidade* do senhor, ou *permanência do Estado*, em todas as relações sociais.

(*com Foucault*) — Muitos proprietários, como na Galícia: mais igualdade, isto é, *distribuição*. Ou poucos, como em Andaluzia: mais desigualdade, isto é, *concentração*. O que está em jogo não é a propriedade, mas a *produção*, ou melhor, o que está em jogo seria, ao unísono, a *produção da riqueza* e a *distribuição do poder*. Não se trata do *modo de produção*: o problema da produção da riqueza duplicado no da distribuição do poder não é do capitalismo, mas da *modernidade*. Nem modo de produção, nem *setor produtivo*: não se trata do *problema da terra*, que não o da indústria, mas do acontecimento desse problema moderno riqueza/poder no campo.

E, ainda, nem modo de produção, nem setor produtivo nem *desenvolvimento das relações produtivas*. Não se trata do acontecimento do problema moderno riqueza/poder no campo *atrasado* da Espanha — problema que se transformaria na indústria, não porque outro setor, mas porque outro estágio, outro grau, *outro nível de desenvolvimento*, na história. Não, então, o atraso das relações produtivas no campo espanhol, mas as relações sociais que descrevem esse acontecimento do problema riqueza/poder num campo que não se fixa, na história ou na Espanha, mas que possibilita tão só tornar visível, de uma certa maneira, a *virtualidade* do Estado, assim como a *vitalidade* das lutas.

(*na Espanha*) — Inventar *este sul* espanhol, para problematizar Proudhon, *fora* do anarquismo; a autogestão, *fora* da Guerra Civil Espanhola. Fora: não é *desde outro lugar* — que não o anarquismo ou a Guerra Civil Espanhola. Fora, *em movimento*, deslizando do anarquismo com Proudhon e da Guerra Civil com a autogestão, fora do compromisso, *da obrigação moral*, de falar *desde* (e *para*), e porque é preciso, *contra si*, não dizer, *o que é isto* (e o que *deve* ser). Sul, Federico García Lorca e *Casas Viejas*, atravessando o anarquismo e a Guerra Civil Espanhola, nas composições antinômicas provocadas nessa *inflexão*.

O massacre de Casas Viejas poderia descrever *uma intensidade*: como um ponto de entrecruzamento, *sobreposição*, ou melhor, *composição*, de linhas (*linhas*, não retas) disparadas *em feixe*, para *n* planos: *Casas Viejas*, como Lorca,

num ponto da Guerra Civil, que se pode chamar *um* começo. Um começo inventado *no meio*,¹⁰³ que não é cronológico, nem histórico, nem original, e no qual se está ao se pensar, experimentar, *na* Guerra Civil Espanhola. No qual se está *fora*, das superfícies demarcadas entre tempo e espaço; fora dessas coordenadas, pois não há o que encontrar — talvez até um tanto a perder, ou o tanto que se possa perder, *deixar*, um tanto de peso, de profundidade. Não *a* terra, mas *na* terra, *acontecimento*, não território.

Campesinos declarando o comunismo libertário, jovens correndo pelas ruas em bandeira vermelho/preta, anarquistas cortando comunicações, dissolvendo autoridades, desaparecendo na noite, na mata, longe, logo, *guardias*, granadas, chumbo, medo, sangue, ódio, fogo, *vivas!*, esperar na *choza*, ficar em casa, esperar ser arrancado de casa, acreditando na própria inocência, se dizer inocente, esperar a autópsia, pedir licença, e também sair, inventar outra coisa, e enterrar o que resta em terra não consagrada... em algumas horas e poucos dias, desatando na guerra civil uma civilidade de séculos. *Na terra* de Espanha, fome/miséria/juízo, fatalidade *não consagrada*, mas também a miséria, a fome e o juízo esvaziados de toda virtude, esquecidos por força de *imaginação*.

Imaginação — vitalidade e delicadeza: o problema não é a distribuição, mas a *propriedade* da terra; não é a administração, mas a propriedade da indústria; não é a educação, mas a *escolarização* da vida; não é a justiça, mas a onipresença do *tribunal*; não é o sexo, mas a pacificação na *sexualidade*; não a exploração, mas a santificação do *trabalho*; não é o governo, mas a naturalização da *autoridade*: não se trata de estabelecer quando, e como, desobedecer, mas de se livrar da *obediência*...

Um minúsculo mapa. Nas linhas que o atravessam, um desenho quase *rupestre* da vitalidade pensando o anarquismo. Vitalidade e delicadeza: *os lugares* poderiam sugerir acontecimentos únicos de *anarquismos*, antes do que *variantes locais* do *anarquismo*. Um *lugar*, que não estava lá, sempre à espera: lugar

¹⁰³ É preciso instalar-se *no meio*, dirá Deleuze (1992).

acontecimento, que aparece *naquele* encontro, *entre* duas multiplicidades de linhas. Lugar acontecimento *único*, pois não é algo que resulte de um encontro, mas o próprio *entre* do encontro, entrechoque ou entrecruze de miríades de linhas. Nada de finalizado, determinado ou pressuposto: o lugar como acontecimento serve aqui ao pensar o anarquismo na Guerra Civil, nessa *modulação* que é particularmente interessante na Espanha.

As modulações são *barrocas*, do movimento contínuo da música barroca, que na *fuga* permite passar de uma série tonal a outra, de maneira mais ou menos surpreendente, intensamente surpreendente. Deleuze (2000a), que vai ao barroco com Leibniz, o atravessa com esplêndida polifonia, da música à pintura, à arquitetura, e à filosofia. Descreve, com Gilbert Simondon, o funcionamento das modulações na filosofia, desde a contraposição moldar/modular, na discussão sobre a mudança do estatuto do objeto (que será também do sujeito). Moldar funda o objeto na relação forma/matéria, num molde espacial, e na desmoldagem; isto é, supõe a interrupção do movimento. A modulação é temporal: haverá tanto a *variação contínua* da matéria quanto o *desenvolvimento contínuo* da forma. Citando Simondon, Deleuze conclui: “Moldar é modular de maneira definitiva; modular é moldar de maneira contínua e perfeitamente variável” (Deleuze, 2000a, p.38).

Dessa maneira, a questão anarquismo/Espanha propõe-se não só para percorrer um problema que está sempre aparecendo, mas também ao atualizar a noção de *movimento* em Proudhon com Deleuze, e novamente experimentar uma saída analítica às linhas de fronteiras instaladas no pensamento. Afirmar *anarquismos*, então, e explicitar que não é de uma pluralidade de unidades daquilo de que se fala, mas de uma multiplicidade estabelecida por movimento e continuidade, e continuamente *em progresso*, como relações ou inter-relações, composições de relações entre *coisas* atravessadas por *n* outras relações e movimentos.

Um cavalo, dirá Deleuze (Deleuze & Parnet, 1998), define-se menos pela espécie ou o gênero do que pelas relações — ou *agenciamentos* — em que se encontra, por exemplo, numa guerra, que poderia ser o agenciamento homem/animal/objeto manufaturado, ou homem/cavalo/estribo. E daí a estabilidade do estribo, a potência do cavalo na lança... E o que possa esse conjunto de corpos, nisso que Deleuze chama de uma *simbiose* homem/animal, que projeta a força, a vitalidade, o tanto de liberdades e os afetos que façam circular.

Do cavalo/espécie ao cavalo/agenciamentos, ou do estático ao contínuo, ou do absoluto ao progresso, ou do *uno* à multiplicidade variável: propõe-se na modulação anarquismo/Espanha a intensidade do lugar acontecimento, para operar com a noção de movimento contínuo, retomando com isso Proudhon com Deleuze, no interior do deslizamento analítico que se desvencilha da *formalidade*¹⁰⁴ da filosofia. Proudhon (1869)¹⁰⁵ está interessado em *como* sair do absoluto do pensamento, que impõe a supressão do movimento, impondo também, com isso, a afirmação em algum nível da unidade essencial, *preexistente*. Interessado em sair do absoluto do pensamento ao investir no pensar analítico, livre de interpretação, antes como *prática* de ampliação de liberdade do que como *crítica* ao pensamento. No encontro entre Proudhon e Deleuze, o absoluto do pensamento desdobra-se na forma Estado (Deleuze, 1998), e seu funcionamento, como supressão *lógica* do movimento, e se articula com a relação forma/matéria, no estatuto modelar do objeto — e do sujeito — da filosofia (Deleuze, 2000a).

Na modulação do lugar acontecimento, Deleuze possibilita investir na noção de movimento contínuo como atualização de uma *potência analítica* em Proudhon: no ponto de vista que dispensa o pressuposto filosófico da *unidade*

¹⁰⁴ Ainda que o uso corrente da palavra não impeça a explícita articulação formalidade/formal/forma, ela indica aqui, antes de mais nada, *forma*, no interior da questão modelar/modular.

¹⁰⁵ Sobre a noção de movimento, a referência a *Filosofia do progresso* possibilita anotar, mais uma vez, que essa intensidade analítica de Proudhon atravessa sua obra.

essencial, a noção de movimento projeta-se como pensar libertário, que dissolve o *uno político* — filosófico, teológico e científico —, que funda no *eu* absoluto não só o senhor, mas também o *território*, no interior da relação forma/matéria. Senhor e território, então, transbordando da *formalidade institucional*, como *formalidade lógica* sobre a existência. Formalidade instalada no pensamento desde a abstração racional que se inscreve no espaço, efetivando sua demarcação como procedimento de *identificação*. Assim, a fronteira enquanto critério de *diferenciação* funciona, ao contrário, como afirmação da *unidade*, isto é, de identidade, do *indiferenciado*.

Do *átomos* grego ao Estado, o que a filosofia valida é a unidade absoluta preexistente, incondicionada, repetida em todo nível pelo modelo formal. Do átomo ao Estado, enfim, toda *identificação* resulta de uma demarcação racional daquilo que passa a ser uno, essencialmente designado, portanto invariável, *estático*. Ao apresentar o problema da hipótese de Deus em sua *Filosofia da miséria*, Proudhon (2007a) se detém no postulado químico da indivisibilidade da matéria, do átomo, como continuidade do princípio lógico do absoluto, do pensamento religioso ao científico, mostrando o equacionamento racional que possibilita — *autoriza* — deduzir de um fato uma lei.

Do fato dos átomos serem pesados, Liebig conclui que são *indivisíveis*. Que raciocínio! O peso é apenas uma força, isto é, algo que cai sobre nossos sentidos e que se deixa perceber apenas por seus fenômenos, uma coisa, por conseguinte, à qual os conceitos de divisão e de indivisão são inaplicáveis, e da presença dessa força, da hipótese de uma entidade indeterminada e imaterial, conclui-se pela materialidade indivisível (p. 23).

Trata-se, com Proudhon — e desde um ponto de vista analítico —, de mostrar *como funciona* o pensamento racional: da religião à filosofia e à ciência, não se trata de dimensionar a verdade científica segundo o compasso teológico, contestando sua validade, mas de tornar visível a atualização do absoluto do pensamento, da religião à ciência e à filosofia. Assim, pronunciada *sobre um*, toda designação pressupõe a abstração formal. O modelo formal, por sua vez,

funciona, a um tempo, tanto no plano da *diferença* quanto no plano da *indiferenciação*: tudo o que existe se reduz a uma unidade indivisível, *pressuposta*, de maneira que a diferença se inscreve na *pluralidade* — na *atomização* —, como pulverização, fragmentação, *repetição* do mesmo. Se no interior das diferenciações, das identidades, *se é um*, apesar das diferenças *se é essencialmente uno*.

Se o anarquismo encontra na Espanha aquilo que se denomina — um pouco *misteriosamente* — como *condições objetivas*, reduzido a isso, estaria encerrado na História; mais *enterrado* do que inscrito no tempo. Que sua particular força na Espanha provoque questões, nada obriga a prescrever um *porquê*. Como nada obriga a estender uma reta, ou *uma direção*, de um ponto essencial (“o anarquismo”) a outro ponto essencial (“Espanha”), numa distância qualquer que seria do tempo. A história, afirma Deleuze com Foucault, “(...) é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos” (Deleuze, 1992, p. 119). Foucault, “o mais atual dos filósofos contemporâneos”, ao encontro do inatual ou intempestivo em Nietzsche, lembra a Deleuze que a história nos cerca e nos delimita, nos diz “o que estamos em vias de diferir”: delimitação no tempo, “do outro que somos”. Com Foucault, Deleuze pensa na atualidade, *in actu* — a filosofia como ato do pensamento —, para sair das formas (das identidades) e do tempo (das distâncias) e problematizar a existência: o anarquismo na Espanha, enfim, desde *um sul*, quando se atravessa a história as se experimentar pensar *contra si*.

— ANARQUISTAS

*Hay en la vega nublados de plata derretida.
En las eras se inicia la liturgia del trigo.
Las acequias reposan sus liras guturales
En la honda tristeza que mana del camino.*

*Federico García Lorca, Camino*¹⁰⁶

Mesmo que desde pontos de vista diversos, com Bakunin e com Proudhon, e no interior do anarquismo, o *enigma* da terra — prosperidade e injustiça, ou justiça e fome — resolve-se com a extinção da propriedade, do direito da posse para o direito do uso (Proudhon, 1983), fora do proprietário, seja privado seja estatal, desde as várias maneiras de inscrever esse direito na coletividade social. A terra pode ser bastante grande para ser produtiva, mas, não sendo de ninguém, não o bastante para perpetuar, e intensificar, desigualdades sociais.

Assim como o também conhecido *enigma* político — que tanto interessara a Locke (1998), aos contratualistas em geral e aos federalistas norte-americanos —, o *enigma* do tamanho do Estado, suficientemente grande para oferecer segurança frente às ameaças externas, suficientemente pequeno para garantir a justa administração dos assuntos internos. Quanto maior mais seguro, mas mais injusto, ou mais instável; e quanto menor mais justo, mas à mercê das ameaças de outros Estados. Problema insolúvel no interior do Estado, que não pode mais do que se afirmar a si mesmo, em nome da *paz*, da *justiça* e da *segurança*, como *mínimo de poder* para garantir o *máximo de liberdade*, isto é, o *absoluto de governo*. E problema que, ainda insolúvel, desdobra-se, com a descentralização administrativa, numa certa ampliação de liberdade no sistema federativo.

¹⁰⁶ Lorca, 1997, p. 422.

Esse *enigma* da política, retomado e problematizado cuidadosamente por Proudhon, em 1863, com *Do princípio federativo* (2001), percorre o anarquismo como intensidade contra a centralização e a hierarquia do Estado, não só desde Proudhon, mas também desde Godwin (1945). Assim como sobre a propriedade, desde Godwin também os anarquistas, certos e diretos, avisam: no regime do Estado, sob qualquer nível de centralização e de hierarquia, não há justiça possível. Mais ainda, se no *Princípio federativo* Proudhon vai da federação descentralizada à federação agro-industrial — e não para descrever dois momentos ou duas instâncias dessa descentralização, mas um mesmo movimento —, já desde 1840, em *O que é a propriedade?*, apresenta essa discussão — cara e vital ao anarquismo — que problematiza a propriedade no Estado, e vice-versa.

Discussão com que Proudhon se desvencilha da defesa da necessidade ou do predomínio de um ou de outro, mostrando que é impossível, pois, um ou outro, terminam sempre por afirmar-se ambos, na verdade *um*. Que responde aos economistas, aos liberais clássicos, que o Estado a serviço da proteção da propriedade, o Estado de segurança, longe de mínimo, é o absoluto do poder; e responde aos socialistas, desde Pitágoras, que o Estado não pode ser invocado para o bem da sociedade, que nenhum nem outro tendem, naturalmente, ao aperfeiçoamento, e que nenhum Estado é, nem poderia ser, transitório, depois de lhes lembrar que pouco fazem, pouco dizem, pouco pensam além da oposição fervorosa ao liberalismo. Que localiza na propriedade o mesmo gesto arbitrário, o mesmo absolutismo, que funda o Estado. E que, dessa maneira, quando contra a propriedade extingue a posse no uso, também, ao unísono, contra o Estado extingue a centralização e a hierarquia — do contrato social — na federação descentralizada, política e agro-industrial — do contrato sinalagmático e comutativo.

Desde o anarquismo, então, não é possível diferenciar um campo político e outro econômico, ou acoplá-los, um sobre o outro, ou ainda fundi-los, porque não há tais campos, e também porque, campos ou não, quaisquer designações que

diferenciem o econômico e o político, tanto só afirmam um no outro, quanto só são possíveis desde o absoluto do pensamento, que estanca movimentos em fronteiras, em sentidos, de tempo e de espaço. Não é possível diferenciar o econômico do político, pois assim como o direito do proprietário funciona no Estado que autoriza, que legitima esse *roubo*, assim também a legitimidade — *a necessidade* — do Estado, como garantia de segurança da vida e da propriedade, ancora-se na *desigualdade*, de poder e de riqueza, no privilégio que ele mesmo autoriza.

Desde o anarquismo, não se pode extinguir o Estado sem extinguir a propriedade, ou não se pode defender um sem defender a outra, mas não porque se trate de mecanismos, de estruturas, de territórios, de campos... atrelados, mas porque se trata do mesmo. Desde o anarquismo, em suma, as práticas contra a propriedade, sejam as que forem, só podem ser, também, práticas contra o Estado. Assim, desde o anarquismo, práticas autogestionárias são federativas, e as federativas autogestionárias. E, ainda, essa intensidade vai — como mostrou Fanelli com Bakunin aos anarquistas espanhóis do século XIX —, não só da propriedade ao Estado, ou vive-versa, mas que também passa pelo ateísmo, pela igualdade dos sexos, pelo amor livre, pelas crianças, pela educação, pelas livres associações... num mesmo movimento e a cada movimento, e para que seja possível se mover livremente, inclusive, como secessão. Então, se o federalismo anarquista é a um tempo lítico e econômico, a um tempo também ético, afirmando práticas de liberdade, não só a um tempo políticas e econômicas, mas na existência. Essa coragem, *essa beleza, essa loucura*, essa potência, atravessando Proudhon e Espanha, e anarquistas, permanece como atualidade irreduzível do anarquismo.

Dito isso, é o caso aqui de anotar que se um certo *humanismo* aparece, desde o século XIX, no anarquismo, desde Godwin, em Bakunin e na Espanha — e também com Proudhon —, esse humanismo, entretanto, não diz tudo, e até diz pouco, do anarquismo. uma preocupação com a *liberdade universal*, como dirá

Bakunin no texto da Aliança Internacional (Leval, 1974a), nem esgota o anarquismo nisso, nem nega essa afirmação de liberdade, de ampliação de liberdade na existência. E nem é, a menos que se queira permanecer na história — ou, em qualquer caso, *na verdade* —, nem é isso o que mais interessa no anarquismo. Ainda, no desdobramento ético do problema da liberdade, do federalismo à autogestão, nada diz *o que se deve ser*. O que se mostra, o que se descreve, o que se explicita, é o que é preciso *deixar de ser*, preciso e vital, *precisamente vital*: a cada vez, naquilo que for que se faça, cada vez que se faça, *é vital deixar de ser soberano*. E, enfim, *como?* É o que se faz com a vontade, com a vida — com a *imaginação*. É preciso, dirá Proudhon sobre as relações políticas, no *Princípio federativo* (2001), é preciso que nunca se entregue mais liberdade da que se recebe. *Como?* É o que pode cada um, que é interdito, se outro diz como.

No problema do campo espanhol, com Proudhon e Bakunin o anarquismo projeta-se sobre a capilaridade dos confrontos. “Nas décadas que precederam 1931, o governo decidiu proteger de maneira crescente os produtores de trigo a expensas do consumidor espanhol” (Jackson 1979, p. 30). Na triste *meseta* central, o aumento da população acompanha a necessidade de incrementar a produção de trigo. No entanto, segundo *áridos* custos de produção, naquelas áridas terras, isso só poderia ser feito na base de muito protecionismo. E foi. Os produtores espanhóis continuaram plantando e vendendo seu trigo, a um preço mais elevado do que seria o estrangeiro (sem as taxas governamentais, é claro). E continuaram a teimar terras secas, cada vez mais secas. E os consumidores continuaram comprando pão a preços fantásticos. Ao longo do século XIX, os problemas sociais da Espanha assentaram-se sobre o extremismo legal, da concentração da riqueza ao protecionismo, que propiciou a intensificação correlata da miséria e do privilégio, de maneira que não se tratava da fome frente ao alto preço do pão, mas do alto preço do pão frente ao intervencionismo estatal na produção agrícola.

E ao longo do século XIX, numa Espanha preponderantemente agrícola, as relações sociais inscritas no campo descreverão a amplitude das urgências, dos problemas, dos jogos ou dos confrontos projetados nos dias e nos ânimos. Desse para o próximo século, segundo anota Vernon Richards (1977),¹⁰⁷ 68% dos 25 milhões de habitantes de Espanha vive em áreas rurais, enquanto que 70% da indústria está na Catalunha. Entretanto, prossegue Richards, o problema não é o da industrialização: 67% da terra pertence a 2% dos proprietários, assim com a 76,5% dos proprietários correspondia 13,2% da terra — sendo que a terra de metade destes não era maior do que um terço de hectare, menos do que poderia garantir a sobrevivência de uma família. Mas, enfim, se o problema não é o da industrialização, não será tampouco o da distribuição da propriedade da terra: o campo espanhol demandava investimento.

O solo é pobre, e há grandes extensões em que quase não chove, de maneira que só graças a obras de irrigação, uso extensivo de adubo químico e máquinas modernas poderiam os camponeses alimentarem-se e dispor de um excedente para satisfazerem suas outras necessidades. Mas como não dispõem dos meios para implementar tais obras ou adquirir esses elementos, o simples reparto individual da terra está predestinado ao fracasso (p.87).

Ao apresentar o problema do campo espanhol, Richards, como depois fará Jerome Mintz (2006), vai ao trabalho de Gerald Brenan (2008) sobre os antecedentes da guerra civil de 1936. Mintz ainda observa que Brenan, escrevendo nesse tempo, não é anarquista, o que não lhe impede afirmar que na Espanha a terra coloca a questão do coletivismo. Brenan pensa no campo de Andaluzia quando observa que o coletivismo anarquista é a única saída possível, que “qualquer governo sensato” deveria considerar, e que resolveria tanto o problema da distribuição quanto o da produtividade. Dessa maneira, Brenan está no interior de uma discussão que atravessa a Espanha do início do século XX,

¹⁰⁷ Este livro, *Enseñanzas de la revolución española*, reúne 23 artigos publicados por Vernon Richards no jornal anarquista *Freedom*, de Londres, entre 1951 e 1952. Os artigos, por sua vez, dialogam com os dois primeiros volumes do importante trabalho *La CNT en la Revolución Española*, de José Peirats (1998a; 1998b).

mas que se será aguda desde o sul, e desde a república até a Guerra Civil: a reforma agrária. Em 1931, afirma Jackson (1979), “(...) a questão da reforma agrária em Andaluzia era mais importante do que qualquer outra na consciência pública” (p. 31).

Entre 1860 e 1914, na economia espanhola há um aumento significativo da produção, tanto agrícola como industrial. Significativo e mais ou menos constante, salvo leves depressões conjunturais. No campo, será importante a rápida ampliação das exportações de arroz, azeitonas e cítricos. A indústria, instalada ao norte, na Catalunha e no País Vasco, expande-se então rapidamente. Em Barcelona concentra-se a produção têxtil que abastece o resto da Espanha e também é distribuída nos países hispano-americanos. Ao tempo que em Vizcaya, no País Vasco, estará a indústria siderúrgica e suas ramificações, em especial a construção naval e de trens. Enquanto na Catalunha as fábricas são pequenas, em geral de uma família, e o capital é espanhol, no País Vasco a indústria recebe grandes investimentos de capital estrangeiro, particularmente britânico. Ainda assim, observa Jackson, não houve na indústria do País Vasco subordinação de tipo colonial ao capital estrangeiro. Também durante o século XX desenvolveu-se na região a mineração e as indústrias química e elétrica.

Até 1914, então, sobre as questões sociais espanholas deposita-se uma expansão econômica rápida e evidente. Desde 1914, a interrupção desse progresso econômico encerrará um redimensionamento das questões sociais consolidadas ao longo do século XIX. Favorecida pela neutralidade durante a Primeira Guerra Mundial, a economia espanhola se mostra depois incapaz de acompanhar a retomada das outras implicadas na guerra. A partir de 1920, a falta de atualização tecnológica e o protecionismo estatal intensificarão durante essa década a estagnação econômica espanhola frente à expansão da economia mundial que precedeu a crise de 1929. Entretanto, segundo Jackson, na passagem para os anos trinta, se de um lado a economia já contava dez anos de estagnação, de outro lado a indústria na Espanha, mesmo limitada — produtiva e

geograficamente —, também contava setenta anos de progresso e ampliação das relações econômicas. Nessa dupla dimensão, desde 1860 e desde 1920, serão recolocadas na década de trinta as questões sociais na Espanha.

Em 1931 na Espanha, a República é declarada sobre setenta anos, num desdobramento de setenta anos: da ampliação e intensificação das práticas econômicas, que não é o tempo do progresso e estagnação no campo e na indústria, mas o tempo da reformulação, na modernidade, das questões sociais que compõem a vitalidade dos confrontos, *nesse acontecimento*. Setenta anos, desde a chegada do anarquismo com Fanelli. Se com Fanelli o anarquismo chega à Barcelona industrial, setenta anos depois reverbera no problema da terra que atravessa a Espanha, na direta intensidade desse problema: a invenção da existência como prática de liberdade. A coletivização da terra não seria, como para Brenan, *a única saída de uma reforma agrária*, mas a explicitação do limite de qualquer reforma: não é mais a reformulação, mas a dissolução da propriedade. Não é mais o Estado, mas a autogestão das relações sociais.

Ainda com Jackson, se em 1931 “(...) a opinião pública não sabia tanto dos problemas industriais como da questão agrária” (Ibid., p. 32), nos setenta anos do desdobramento dessa questão na Espanha, a atualização das relações econômicas descreve, nesta experimentação analítica, o acontecimento do anarquismo como intensidade autogestionária dos confrontos: invenção da existência como prática de liberdade, antes do que a *contestação* de relações de dominação. Frente às relações de poder no regime de propriedade, no campo, a coletivização não resolve o problema da distribuição ou da produtividade, mas explicita o problema do poder, e o recoloca na afirmação direta de composições de forças.

(...) a autogestão libertária encontra-se sempre colocada sob o signo da *tensão*, do conflito e de um equilíbrio instável e constantemente procurado. Nesse sentido, pode ser aproximada à noção de *anarquia*, desde sua dupla acepção de caos e de construção voluntária (Colson, 2003, p. 42).¹⁰⁸

¹⁰⁸ Grifos do autor.

Mais do que relação econômica, mais do que dimensionamento político das relações econômicas, a autogestão libertária desarticula essas fronteiras, essas demarcações, afirmando relações econômicas livres da propriedade, dessa lei, ou do Estado, seja do ponto de vista da produção, seja do ponto de vista da livre associação. Se a palavra aparece na segunda metade do século XX,¹⁰⁹ na *autogestão*, por sua vez, aparece o anarquismo na Espanha desde a segunda metade do século XIX. Talvez até como *anarquia da palavra*, o anarquismo espanhol que aparece na autogestão está na modulação do lugar acontecimento: provoca-se aqui *no sul*, como atualidade, experimentação *in actus*, da liberdade como problema da existência — ou da existência como prática de liberdade —, da liberdade problematizada no confronto *contra si*.

Nos setenta anos que precederam à declaração da República em 1931, no redimensionamento das relações econômicas que atravessa a recolocação das questões sociais da Espanha de então, o anarquismo se inscreve como intensidade desse tempo, compondo um acontecimento Guerra Civil/Espanha, nisso que aqui se pensa como *lugar*. Guerra Civil/Espanha/autogestão: (rapidamente, com Foucault) a guerra civil, no limite da exacerbação do poder; Espanha, no limite da concentração da riqueza; a anarquia (*contra o Estado/contra a propriedade: contra si*), no limite da reinvenção da existência — *invenção de novas possibilidades de vida*, lembrará Deleuze (1992) em Nietzsche.

Voltando a Daniel Colson (2003), *autogestão: tensão, conflito e equilíbrio instável*: multiplicidade de relações: movimento, *n* composições. Não interessa delimitar um sul — o campo, a cidade; a terra, a indústria —, mas *inventar um sul*, para escapar às delimitações, às formas, formações e formulações, abandonar

¹⁰⁹ Segundo Daniel Colson (2003), a palavra *autogestão* aparece no início da década de 70 do século XX, enquanto que para Frank Mintz (1977) a palavra se inscreve entre 1965 e 1970. De qualquer maneira, é possível e interessa localizar a palavra na segunda metade do século XX, pois não se trata de lhe decretar um tempo, mas, ao contrário, de se desvencilhar desse decreto ao provocar, com ela, a experimentação analítica. O que não impede de anotar, ainda, que se o trabalho de Colson pode ser descrito como uma cartografia do anarquismo desde noções provocadas num encontro entre Proudhon e Deleuze, Frank Mintz investe com calma e cuidado na autogestão durante a Guerra Civil Espanhola. Isso não sugere *o mais verdadeiro*: somente descreve um entrecruzamento de dois pontos de vista diversos.

essa solenidade, esse *pronunciamento* sobre a vida. Assim, da segunda metade do século XIX à primeira do XX, não há vazios (demarcação dentro/fora como supressão do movimento: cristalização) *entre* o campo, a indústria e o anarquismo, mas *relações* — movimentos, entrecruzamentos, sobreposições, desdobramentos... *um emaranhado* —, que se podem descrever, e só, o tanto que se possam provocar: o sul, não porque permita dizer mais, ou mais *justamente*; mas o sul, porque *interessa* — e porque interessa *não dizer*... não dizer *justamente: isto é assim, e assim deve ser.*

Na *vega*, no campo: a terra não é a *cifra* que resulta da propriedade e da produção. A terra corta a vida, a vida que a terra produz, e a vida que acaba na terra. A terra santa, abaixo, e a terra prometida, acima, uma e outra além da vida, de qualquer maneira *sobre* a vida, *sobrevida* da terra, no fim da vida. O plano sem-fim, de coordenadas perfeitamente perpendiculares, entre o tempo e a terra: é o da transcendência da vida, a vida recriada, localizada e encerrada, e *representada* nele. Sem a terra, enfim, não há vida, e é a vida o que a terra produz: a terra não é necessária, é *primordial*. Até aqui, é possível pensar que a propriedade da terra é tardiamente econômica, tardiamente institucional. Antes, acontece numa outra intensidade, projeta-se em outras relações, de um agudo simbolismo, da dádiva ao cultivo, num mesmo gesto instalado no corpo, que alimenta e limita.

O problema da terra, então, recolhe questões que escapam à formalidade racional, ainda que até um certo ponto. Até um certo ponto, há um encanto, um mistério, uma *cosmogonia*, nas relações que atravessam a terra, e que aparece tanto nas apologias, poéticas ou políticas, quanto no cotidiano silêncio que não cessa de sussurrar que, se a terra *já estava lá*, sua propriedade só pode resultar da apropriação, do *roubo*, da violência; assim como, se já estava lá, seu cultivo só diz respeito ao trabalho, ao *uso*, e não à propriedade do solo. No limite dessas relações da terra, a violência é o explícito corolário repetido em toda declaração

de propriedade. Nesse limite, o que pode haver, senão violência, quando muitos passam fome e poucos *cercam* as terras?

Se o direito de propriedade da terra já evidencia a legalização do roubo trás da justiça, a legalidade da concentração da propriedade e da produção da miséria evidencia a legalização da violência e da fome por trás da ordem. Nesse percurso, intensifica-se a constatação de que a terra *já estava lá*, que sobre ela só há cultivo, depois do qual só há roubo. Entretanto, mais do que uma revolta contra *a propriedade* — que transbordando da terra repousa em sua ancestral *naturalização* —, frente à constatação da apropriação, *o cultivo* passa a ser a verdadeira relação, a pureza, *a redenção* da terra, e o camponês *o mártir*, a virtuosa vítima de uma fatalidade grandiosa. Uma profunda resignação aparece no rosto daqueles que a terra flagela. Também um abismo intransponível entre eles e os proprietários — ainda que, não raro, essa distância abismal seja estabelecida antes pelo proprietário, que não comparece.

O problema da terra escapa à formalidade racional: escapa antes, nas relações *afetivas*, simbólicas, poéticas, líricas — assim *políticas*, nessa modulação —, e escapa também no interior dessa formalidade, naquilo que se chamou de *enigma da terra*, com a insistência na delimitação do problema com a manutenção da propriedade, ou melhor, em sua colocação desde a naturalização da propriedade. Dessa maneira, entre as pequenas sutilezas simbólicas do cotidiano e as espessas generalizações interpretativas do pensamento, a razão não pode mais do que decretar na terra um estatuto teórico, econômico e político, que tanto autoriza sua propriedade quanto preserva sua naturalização.

OITO

¡Olé!, disse Salvador Dalí; *escapar ao ressentimento, das pessoas, das sociedades e dos reinos*, dirá Deleuze: as guerras, em nome das pessoas, das sociedades e dos reinos, serão sempre santas: justas e necessárias, muito antes reveladas do que travadas em campo. Toda guerra está declarada nesse ressentimento, cada vez que se fala *em nome de*, as *n* vezes que se acredita com isso elevar a vida a uma causa, e o pensamento a um compromisso. Para experimentar é preciso fugir dos reinos, pensar em fuga e atravessar territórios: pensar intensivo, instantâneo e mutante, em séries possíveis por seu ponto de vista, nem mais nem menos. “Escravos de nossas opiniões como de nossos interesses, por força de levar-nos a sério, nos tornamos estúpidos”, lembra, certo, Proudhon (1947, p. 317), ao encerrar *Confissões de um revolucionário*. Anarquia, então, e não desobediência: *não dizer é outra coisa que não negar*.

Anarquia positiva — Noção proudhoniana que serve igualmente para demarcar o projeto libertário do negativo e do *ressentimento* que a luta contra as relações de dominação sempre corre o risco de provocar, quando, a partir do *rechaço*, da *ruptura* e da *revolta*, não se transforma rapidamente em força afirmativa capaz de recompor o mundo de outra maneira, de maneira libertadora. A anarquia positiva é a afirmação de uma dinâmica e de um ‘agenciamento’ novos, capazes de liberar as forças coletivas de suas travas, permitindo-lhes *ir até o limite do possível* (Colson, 2003, p. 31).¹¹⁰

No interior de um certo desvendamento da Guerra Civil Espanhola, o historiador Paul Preston (2004) lembra as palavras de Camilo Berneri: “O dilema guerra *ou* revolução não tem sentido. O único dilema é, ou bem vitória sobre Franco mediante uma guerra revolucionária, *ou* derrota” (p. 168). Desde a Segunda República, os anarquistas espanhóis habitaram esse limite frente ao

¹¹⁰ Grifos do autor.

fascismo, muitas vezes retomado, como o faz Preston, nos estudos que buscam dimensionar as diversas *causas* das diversas *ações* dos diversos *grupos* durante a Guerra Civil. Não se trata aqui disso, ou mesmo de discutir a validade disso, mas de provocar uma questão sobre esse limite, que, percorrendo o anarquismo na Guerra Civil Espanhola, encontra em Berneri antes o explícito do que o particular.

Preston discutirá a questão da guerra e da revolução — à qual se voltará depois —, mas aqui interessa sair dessa oposição e problematizar o anarquismo com a guerra. Não seria precisamente esse limite o desdobramento político do anarquismo que o inscreveria, fatalmente, na lógica que ele dissolve? Isto é, para pensar o anarquismo na Guerra Civil Espanhola, não se trataria de sair da guerra civil, não só para se livrar das eternas contas de vitórias e fracassos e legados e vergonhas, isto é, do juízo, mas antes porque seria dessa maneira que se iria *até o limite do possível* no próprio anarquismo?

Enquanto investigamos se o governo é capaz de aperfeiçoamento, faremos bem em considerar seus efeitos presentes. É uma observação antiga que a história do gênero humano é pouco mais do que uma história de crimes. A guerra foi considerada até agora como aliada inseparável da instituição política (Godwin, 1945, p. 29).

Com a publicação de *An enquiry concerning political justice, and its influence on general virtue and happiness*,¹¹¹ em 1793, William Godwin antecipa um problema que retomado no anarquismo, com Proudhon: a discussão da filosofia política sobre o melhor governo desconsidera o problema que lhe precede, e que é o da autoridade, o que efetiva, desde a naturalização do governo, o autoritarismo político: a violência e a guerra. É o limite da política, no anarquismo, e da revolução, em Proudhon. Desde um ponto de vista analítico, não se trata de estabelecer as vertentes, mas apenas de intensificar a experimentação: se o anarquismo interrompe, no século XIX, essa extensão da

¹¹¹ *Investigação sobre a justiça política e sua influência na virtude e na felicidade gerais*. Sem edição em português. A versão aqui utilizada é a editada na Argentina por Diego Abad de Santillán.

política demarcada com a naturalização do governo sob o pressuposto de sua necessidade, não seria o, mas *um* anarquismo — inaugurado por Proudhon — que dissolveria com isso também o argumento da revolução como resposta libertária. Se o governo hierárquico é naturalizado, para uns, só seria possível destruí-lo violentamente; para Proudhon, a revolução, ao permanecer na esfera política que funda e habilita a necessidade do governo, não vai além do fato do governo, que revigora, justa e logicamente, sua necessidade.

Esse limite da revolução que Proudhon instaura desde *O que é a propriedade?* (1983) será um problema que desde então não cessará de provocar vívidas questões no anarquismo. Problema, então, do poder no anarquismo, com a revolução, que, na Guerra Civil Espanhola, aparece antes — ou em outro plano — do levante militar, ou mesmo da proclamação da Segunda República, possibilitando pensar a potência disso que Proudhon entendia como anarquia positiva, e sair da memória dos supostos *erros* cometidos entre 1936 e 1939. Mas se Proudhon apresentaria ao anarquismo, no século XIX, o problema da revolução, interessa também pensar, na companhia de Edson Passetti (1994), que Godwin inaugura, na modernidade, “a crítica à sociedade a partir da política”. Desde Godwin, assim, instala-se, modernamente, uma intensidade política que dissolve o ponto de partida institucional do Estado, da contenção da violência, e da adequação do poder à forma mais justa, depois do pressuposto da necessidade do governo centralizado e hierárquico.

Os intelectuais sempre pensam o governo a partir de três hipóteses que tentam dar conta da origem dos sistemas políticos. A primeira baseia-se na idéia de força de uma maioria submetida ao poder coercitivo, justificada pelo alegado fato natural de que há desigualdade física e mental entre os homens, o que não passa de negação da justiça. A segunda afirma que o poder governamental deriva do poder divino, o que é um equívoco. A terceira, a que Godwin se dispõe a examinar, é a que afirma-se como comumente aceita pelos adeptos da igualdade e da justiça, ou seja, que o contrato funda a autoridade dos governantes sob o consentimento dos governados (Ibid., p. 185).

De qualquer maneira, como desigualdade natural, como vontade divina ou como contrato da vontade geral, o governo centralizado não resiste, segundo Godwin, à análise: trata-se sempre de uma imposição, de uma farsa, de uma violência, ou de uma tirania. No caso do contratualismo, entretanto, Godwin se demora com mais cuidado, pois sob seus argumentos se consagraria o entusiasmo político do governo instituído sobre o consentimento dos governados, à luz do reconhecimento do bem comum derivado da transmutação da vontade em vontade geral. Desarticulando esses argumentos, Godwin revela, segundo Passetti, o caráter conservador da democracia. No limite do melhor governo da política moderna, Godwin deslizaria para a intensidade em que se coloca o limite de qualquer governo, em que Passetti observa sua afirmação dos princípios anarquistas, de “(...) que os homens devem aplicar sempre a menor quantidade de governo possível” (Passetti, 1994, p. 186), em casos de extrema necessidade, e de nenhuma maneira impedir o livre pensar de cada um. Nessa liberdade de pensar Godwin encontra a potência libertária das relações sociais, que interrompe as soluções universais como menor mal possível frente ao bem geral. Se o governo é pernicioso, qualquer governo se funda na obediência dos governados, e os homens somente deixarão de obedecer, por princípio, quando possam pensar livres dos pressupostos institucionais da autoridade.

No fim das contas, todo governo se funda na opinião. Os homens vivem sob um certo regime porque acreditam que isso beneficia seus interesses. No há dúvida de que partes de uma comunidade ou de um império podem estar submetidas pela força; mas no será precisamente pela força pessoal do déspota, mas pela força do resto da comunidade que aceita com gosto sua autoridade. Dissipem essa opinião e verão com quanta rapidez desmorona o edifício levantado sobre ela (Godwin, 1945, p. 66).

Atualizando, na modernidade, a contundência de La Boétie (1986), Godwin problematiza o pensamento político que equaciona a desigualdade natural, de intelecto ou de força, como parâmetro da necessidade da desigualdade institucional, que inscreveria a fatalidade no regime da vontade. Em suma, o

poder se exerce porque se aceita, e se aceita porque se considera necessário, e, ainda, se é considerado necessário, só se pensa a partir de sua própria afirmação, não no governo, mas entre os governados. O problema do governo, então, deixa de ser, desde Godwin, o problema político do melhor: trata-se do problema da existência livre do princípio ou do pressuposto do governo — de centralização e de hierarquia, de delegação e de representação, de direito e de submissão —, o mais que se possa, e o mais que se possa a todo momento.

O problema da existência livre, na *Justiça política*, é dimensionado pela noção de aperfeiçoamento que Godwin considera como tendência das sociedades, impedida pela instituição política fundada no governo centralizado e hierárquico. Dessa maneira, considerando que a razão, também livre do poder, é a chave que garante a liberdade individual nas relações sociais, Godwin investe no *argumento* e na *demonstração*, tanto no exame das teorias e instituições políticas, quanto na análise das práticas de liberdade que descreveriam esse aperfeiçoamento que chama de progressivo.

Se o governo é um assunto que, como as matemáticas, a filosofia natural e a ética, admite argumento e demonstração, então podemos razoavelmente esperar que os homens estarão um dia ou outro de acordo sobre isso. Se contém tudo o que é mais importante e interessante para o homem, é provável que, quando a teoria estiver muito adiantada, a prática não será inteiramente descuidada. Os homens podem sentir um dia que são partícipes de uma natureza comum, e que a verdadeira liberdade e a perfeita equidade, como o alimento e o ar, são fecundas em benefícios para toda constituição. Se há a mais leve esperança de que esse deva ser o resultado final, nenhuma matéria pode certamente inspirar a um saudável entendimento tal generoso entusiasmo, tal vivo ardor e tal invencível perseverança (Ibid., p. 32).

No interior de uma sensibilidade, talvez de um *estilo* de seu tempo, William Godwin opera com a noção de aperfeiçoamento da sociedade, e mais ainda, habilitando essa noção desde uma racionalidade livre, e libertadora, do obscurantismo religioso ou da cega ignorância. Tanto a noção de aperfeiçoamento quanto a oposição da razão ao pensamento religioso serão criticados, no século seguinte, por Proudhon. Se essa crítica aparece na primeira parte deste trabalho, não é em relação a Godwin, mas à crítica ao pensamento desde o deslocamento

analítico da série, e não interessa agora retomá-la com Godwin, pois se trata, ainda com Passetti, de pensar sua atualidade, não só para a filosofia política, mas também uma atualidade, uma potência do anarquismo desde Godwin.

Pensar a atualidade de Godwin não é encontrá-lo de alguma maneira *em* seu tempo, a partir dessa *medida*. Ele atravessa esse seu tempo, pois se desvencilha do princípio do governo como instaurador da reflexão a respeito do poder. Dessa maneira, se fosse o caso de voltar a Proudhon, seria possível pensar, na série, que Godwin, ao dissolver o absoluto do Estado desde sua análise da política, não opera com a razão científica, filosófica e religiosa que Proudhon localiza no absoluto do pensamento, incluso quando problematiza, nesse absolutismo lógico, a noção de aperfeiçoamento — que, permanecendo na interpretação teórica, tanto o socialismo utópico quanto o liberalismo clássico articulam a suas leis filosóficas. Em suma, Godwin, como anota Passetti, “(...) não propunha uma visão de mundo congelada, mas apontava para os desafios que devemos enfrentar em face de toda e qualquer manifestação absoluta da razão” (1994, p. 192).

Se na *Justiça política* Godwin dissolve o pressuposto do governo como ponto de partida da política — ou se dissolve qualquer *ponto de partida* da política —, seu problema seria o de mostrar as articulações, os jogos, os postulados e as práticas que tornam possível a existência do governo como *mal* necessário. A análise e a demonstração investe em desarticular o governo, desde o pressuposto de sua necessidade, desde a obediência, desde o direito, desde a propriedade, desde o castigo, desde a educação, desde o casamento e a família, desde a religião, desde a liberdade política, desde a desobediência política. Desde a desobediência política, ou da revolução, é o que possibilita, agora, um encontro direto com Godwin.

Como *desobediência política*, circunscrita ao princípio do governo, a revolução pode ser dimensionada, afirma Godwin, como uma questão de justiça: em que medida seria justa uma revolução contra um governo, contra um regime

que oferece proteção? Havendo recebido do governo o benefício da proteção, até que ponto a revolução não fere o princípio de reciprocidade, não passa de ingratidão? Mas essa questão não se sustenta, antes de mais nada, porque desconhece o problema que a precede: o governo não oferece proteção aos problemas que precisamente ele cria? Tampouco se sustenta a questão quando se pensa que, na política, a gratidão não é uma virtude, mas um vício, que obriga, sob um suposto consentimento ancestral, a render obediência a um contrato que, de fato, não se celebrou. Finalmente, a questão da revolução colocada desde a reciprocidade ainda não se sustenta pela impossibilidade de pensar a gratidão relacionada a alguma coisa abstrata, como um regime.

Não se sustentando o argumento da gratidão, Godwin se detém em outros dois, que lhe poderiam ser apresentados desta maneira: o problema da revolução limita-se pelo imperativo de seguir a constituição, ou porque ela é excelente ou porque ela é britânica. Se a revolução deve ser negada porque a constituição é boa, ou mesmo satisfatória, será necessário considerar se de sua desobediência não resultaria um mal maior. Dessa maneira, porém, as opiniões se estabelecerão em dois critérios: para uns os males da revolução serão maiores do que os da constituição vigente, enquanto que para outros, ao contrário, serão menores. Dessa maneira, então, desde que o problema passa a ser o de escolher entre uma das duas posições, entre um *sim* e um *não*, o problema deixa de ser objeto de reflexão. Sutileza crítica de Godwin: ser *a favor* ou *contra* pode ser uma liberdade política, mas com isso não se pratica nenhuma liberdade de pensamento. E se a constituição deve ser obedecida porque é britânica, isso equivale a afirmar que qualquer ordem deve ser obedecida porque existe, o que é impossível, conclui Godwin, tanto porque nega qualquer exercício da razão, quanto porque ignora qualquer transformação acontecida na história.

A revolução, portanto, não seria um problema sob os argumentos da obediência, justa, preferível ou instituída, pois nesses termos não há possibilidade de reflexão. E se a revolução deve ser um problema, e o é, e primordial, como

questão do governo, deve ser colocada como possibilidade da mudança, diz Godwin, dos sentimentos e das disposições dos habitantes de um país. E, ainda, se todo governo, ou todo regime, funda-se, no fim das contas, na opinião, a desobediência política, enquanto mudança de opinião, deve resultar, diretamente, de argumentos e persuasão. Não se trata somente do problema da revolução, ou de uma crítica à revolução violenta, mas do movimento que percorre a *Justiça política*: só é possível desobedecer ao se pensar livremente, ao se discutir, argumentar, escrever, analisar; e só é possível pensar deixando de obedecer, abandonando a *obediência por princípio*, ou, dito de outra maneira, a *liberdade por direito*.

Godwin não problematiza a revolução desde o governo, mas, uma e outra vez, problematizará o governo desde a existência. Trata-se, então, de pensar a liberdade como problema da existência, e não mais o governo como problema da obediência. Como limite da obediência, a revolução só pode afirmar o governo e, assim como o governo, só pode ser violenta, pois o mesmo gesto que impede a reflexão é aquele que funda uma tirania. A qualquer momento em que se impeça a reflexão, as situações serão estabelecidas pela indignação, o furor e o ódio, isto é, entre a guerra e a pacificação. Assim como o governo decretado como fatalidade, a fatalidade da revolução é também da ordem do incomensurável: não há palavra que lhe desculpe o absoluto do poder.

É provável que a consequência imediata de uma revolução seja um espantoso massacre, isto é, o espetáculo mais odioso e repugnante que nossa imaginação pode conceber. A trêmula e desesperada contemplação dos vencidos e do furor sanguinário dos vencedores funde-se em sucessivas cenas de horror que superam as descrições das regiões infernais. As execuções a sangue frio que hoje se cumprem em nome da justiça ficarão muito atrás. Os ministros e os executores da lei conciliaram já seu espírito com a espantosa tarefa que cumprem, sentindo-se livres das paixões que a cruel ação envolve. Mas os instrumentos dos massacres atuam sob os impulsos de um ódio diabólico e desenfreado. Seus olhares lançam fagulhas de furor e de crueldade. Perseguem suas vítimas de rua em rua e de casa em casa. As arrebata dos braços de seus pais ou de suas mulheres. Se empanturram de barbárie e de injúrias e proferem horríveis gritos de júbilo diante da visão de suas próprias iniquidades (Godwin, 1945, p. 406/407).

Em 1793, o problema da revolução na *Justiça política* projetava-se das revoluções Americana, de 1776, e Francesa, de 1789: por que, pergunta Godwin, as revoluções inglesas do século XVII contra o rei Carlos I dividiram as opiniões em dois bandos inflamados, enquanto que as revoluções na América do Norte e na França, no final do século XVIII, foram expressão de todas as camadas sociais? Porque, mais de um século depois, os princípios da liberdade política tinham sido amplamente difundidos e discutidos: porque Algernon Sidney, John Locke, Montesquieu, Rousseau, “já tinham persuadido a maioria dos espíritos acerca dos males da tirania” (Ibid., p. 124).

É possível, conclui Godwin encerrando a *Justiça política*, que sejam violentas as ações contra a centralização e a hierarquia do governo, instaladas nessa tendência das sociedades para o aperfeiçoamento, ou nesse aperfeiçoamento progressivo, mas serão menos violentas quanto mais resultem da reflexão, da discussão e da persuasão. E o fato de provocarem, mesmo assim, uma confusão inicial, não invalida sua necessidade, mas, ao contrário, não deixa de evidenciar a necessidade da livre discussão. “Se negar a aplicar o remédio por temor a esta confusão momentânea, equivale a impedir que nos coloquem em seu lugar o osso deslocado para evitar a dor da operação” (Ibid., p. 408). De maneira que não se trata, com Godwin, de negar a desobediência política, se por isso se entende a desobediência ao governo, mas de problematizar essa desobediência se ela se circunscreve à adequação da liberdade ao exercício justo da autoridade política.

O espírito tende a uma constante superação. Sua genuína ação libertadora só pode ser refreada mediante uma permanente pressão do poder, e os meios que o poder utilize para tanto haverão de ser necessariamente tirânicos e sanguinários, assim como miseráveis e repugnantes os resultados produzidos: covardia, hipocrisia, servilismo, ignorância (Idem).

Em 1793, Godwin se encontra numa intensidade das revoluções que ainda possibilita operar nessa oposição entre poder e liberdade como sendo a da oposição entre violência e pensar. Sua atualidade não está em sua aposta nas revoluções Americana e Francesa, como problema na história, mas em seu

investimento numa saída do governo com a invenção de maneiras livres de existir, como problema da política. No surgimento do problema moderno do poder, Godwin, diferentemente das teorias políticas do governo, revolucionárias ou não, questiona o princípio de autoridade problematizando a centralização e a hierarquia. Está interessado nas práticas que ampliem a liberdade, e não nas formas que regulem a autoridade. Nessa dimensão, e não no campo da história, ele, como La Boétie, podem ser proveniências do anarquismo do XIX.

Demarcando na história as superfícies, seria possível pensar o problema do poder se apresenta, no final do século XVI, no absolutismo monárquico, para La Boétie, na tirania republicana, no final do XVIII para Godwin, e, para Proudhon, no XIX, na violência revolucionária. Dimensionando, assim, com a revolução a política, um estaria antes, o outro no aparecimento e o terceiro nos efeitos dessa equação do poder que é colocada pela revolução, e que descreve o moderno compasso tanto das lutas pela liberdade quanto dos perigos do poder. Mas se não se trata de permanecer na história ou de referendar a verdade da história, La Boétie, Godwin e Proudhon se encontram num deslizamento anárquico da política que dissolve, da monarquia à revolução, o princípio de obediência ao Senhor, ao Um. Então, Godwin permite habitar esse deslizamento retomando o pensar e o agir do anarquismo, como anota Passeti, “(...) acompanhados dos questionamentos anteriores formulados por La Boétie a respeito da servidão voluntária e da luta contra o UM, chame-se ele Religião, Estado ou Ciência” (1994, p. 192). E, dessa maneira, abandonando o juízo, da história ou do pensamento, sobre o que *pode* ser dito.

*Se siente el gris ritornelo
De la acequia que se arrastra
Mirando espléndida al cielo.*

Federico García Lorca, La leyenda de las piedras¹¹²

¹¹² Lorca, 1997, p. 300.

NOVE

Um ramo de junco? Há gente que flutua agarrado num traço a lápis. Flutua? Um afogado sonhando com salvação.

Franz Kafka, Sonhos

Um avião particular saía de Londres, no dia 11 de julho, rumo às Ilhas Canárias, na Espanha. Ficaria na cidade de Tenerife até o dia 19, para levar o general Francisco Franco a Casablanca, no Marrocos francês. E de lá, no mesmo dia, para a cidade de Melilla. É o *Dragon Rapid*, um avião particular contratado por Luis Bellín, correspondente em Londres do jornal *ABC* de Sevilha.¹¹³ Na data combinada, Franco tinha de estar, de qualquer maneira, em Marrocos, o que não lhe permitia esquecer do insignificante apoio das forças aéreas ao levante militar que lhe daria o comando do protetorado espanhol. Marrocos era, para esses militares, de um importância estratégica por muitos motivos vital.

Oficiais, administradores coloniais e contrabandistas já contavam décadas de um poder que tanto propiciava uma marcada precariedade social, quanto impedia o fim do regime colonial, ou mesmo interferências menores. E os militares espanhóis em Marrocos apoiavam, quase todos, o levante. De maneira que era dali que devia ser pronunciado, e, segundo ordens do general Emilio

¹¹³ O jornal *ABC* foi fundado em Madri, no dia 1º de janeiro de 1903, por Torcuato Luca de Tena Alvarez-Ossorio. Semanário, torna-se diário em junho de 1905, e, ao longo de sua história, ainda que de maneira irregular, torna-se, também, um dos jornais mais importantes da Espanha. No dia 12 de outubro de 1929 é fundado *ABC* de Sevilha. Com a Guerra Civil, o *ABC* de Madri e de Sevilha separam-se: em Madri, apóia os republicanos; em Sevilha, o levante militar. No dia 20 de julho de 1936, em Sevilha, o jornal publica uma edição extraordinária, e apologética; em Madrid, é interdito. O *ABC* de Madrid reaparece um pouco depois, no dia 28 do mesmo mês, sob o nome de *Diario Republicano de Izquierdas*, como publicação da *Unión Republicana* (partido de centro-direita fundado por Diego Martínez Barrio em 1934, e que compôs, com o apoio de profissionais liberais e empresários, a ala direita da *Frente Popular*).

Mola, às 5h00 da madrugada do dia de 18 de julho. E o foi, dali, mas um dia antes, pois em Melilla, nesse dia 17, o general republicano Manuel Romerales descobriu as ordens de Mola.

Beirava o meio-dia de 17 de julho de 1936. A indecisão de Romerales em deter os oficiais descobertos foi o compasso, para eles, da imediata promulgação do levante e, para o coronel Juan Seguí, da também imediata prisão e condenação de Romerales, que seria executado no dia 26 de agosto, sob a acusação de sedição e traição, a um governo que levaria ainda três anos para ser instituído — contra todos os cálculos, por demais, que o rápido e bem-sucedido início desses anos, em Melilla, poderia sugerir. A ordem do general Mola também determinava que o levante na África estabelecesse 24 horas de espera ao seu desdobramento na Espanha. Esperava-se a rapidez que se constatou, mas também que desde lá tropas pudessem ser enviadas à região litorânea de Andaluzia.

Não era apenas o isolamento, geográfico e político, e o apoio massivo dos seus militares, o que fazia do protetorado africano o mais estratégico dos territórios espanhóis: no Marrocos também funcionava um intensivo alistamento militar local e paramilitar, que dava a suas fileiras o tamanho¹¹⁴ e a fúria que militares em sublevação não podem menos do que celebrar, e promover. “Quem não está conosco, está contra nós” era a consigna que traduzia, para os mercenários marroquinos, seu ódio descomunal contra quaisquer opositores da direita política; ódio titânico, no caso dos chamados *vermelhos*.

Concentrava-se, na Legião Estrangeira, uma considerável quantidade de fugitivos e condenados, *recapturados* como tropa de elite, sob o grito de “Viva a morte!”. Dividiam-se em pequenos batalhões, chamados *banderas*. No dia 17 de julho, é designada à Legião Estrangeira a missão de tomar, em Melilla e Tetuán, as *Casas del pueblo*; missão que é cumprida com o fuzilamento de todos os líderes sindicais, e outros *rebeldes*, que ali se encontravam.

¹¹⁴ Aproximadamente 45.000 homens, segundo Cuenca Toribio (1986).

Junto à Legião Estrangeira, também compunham as armas na África os militares marroquinos, os *regulares*, em grande número indígenas, que se dividiam em batalhões chamados *tabores*, e eram recrutados, inclusive no território francês, sob o argumento de salários suficientemente altos, pagos pelos militares espanhóis, que também os comandavam. Em Melilla e Tetuán, controlaram, com eficiência brutal — que lhes era bastante característica, e conhecida¹¹⁵ —, uma greve geral que os operários ensaiaram, no dia 18. Bem cedo, na manhã desse mesmo dia, o general Franco tinha enviado, ao comando militar da África, um telegrama que celebrava o contundente sucesso do levante naquele lugar — celebração sem exageros, tanto que no dia seguinte, quando Franco chega ao Marrocos espanhol, tudo já estava resolvido, e os soldados já estavam prontos para zarpar. Depois de enviar o telegrama, ainda no dia 18 de julho, o general também decreta estado de guerra em Tenerife. E discursa por rádio, para explicar ao povo as *justas causas* desse levante que comanda. Gabriel Jackson (1979) resenha com cuidado esse discurso:

Declarou que a anarquia e as greves revolucionárias estavam destruindo a nação; que a Constituição estava praticamente suspensa; que nem a *liberdade* nem a *igualdade* sobreviveriam em tais circunstâncias; que o regionalismo estava destruindo a unidade nacional, e que os inimigos da ordem pública tinham caluniado sistematicamente as forças armadas. O exército não podia seguir contemplando impassível esses vergonhosos acontecimentos, e se sublevava para levar a *justiça*, a *igualdade* e a *paz* a todos os espanhóis. O exército não anularia as melhorias sociais recentemente conquistadas pelo povo, nem atuaria com espírito de vingança. Garantiria a Espanha ‘pela primeira vez, e nesta ordem, a trilogia da *fraternidade*, *liberdade* e *igualdade*’ (p. 214/215).¹¹⁶

Franco e os militares sublevados defenderiam, de fato, a nação espanhola da “anarquia e das greves” — e de muito mais —, mas não de uma ameaça que a pudesse destruir. Mais do que uma nação em perigo, tratava-se de um

¹¹⁵ Foi desses indígenas a sanguinária resistência ao colonialismo espanhol, durante os primeiros 25 anos do século XX. Ao menos desde o ponto de vista político, nada mais lógico do que alistar antigas forças inimigas.

¹¹⁶ Grifos meus.

nacionalismo potencializado, quem sabe à espera de um gesto heróico, mas seguramente ecoando de uma antiga esperança de salvação. Espanha se afogava numa história cada vez mais pobre, cada vez menos honrosa. Às décadas de “anarquia e greves” que precediam o levante militar, precediam muitas outras, de misérias cada vez mais diversas e mais gerais. Para “levar a justiça, a igualdade e a paz” a todos os espanhóis, em 1936, poderia não ser apenas retórica — nem extravagante — a alusão à Revolução Francesa, em tanto que a Espanha não tinha ainda, de fato, escutado a nefasta consigna *fraternidade, liberdade, igualdade*. De fato, as palavras de Franco reverberavam no terrível fervor das causas revolucionárias.

Já no século XX, mas talvez declarando um explícito fim, a Guerra Civil Espanhola é atravessada pela *causa* revolucionária, ou por uma intensidade da revolução que não abandonou o peso do século XIX. Se, de um lado, o fascismo — e a dimensão da luta que ele estabelece — não estaria mais no XIX, de outro lado também seria possível pensar que a *paixão* que anima esta guerra civil é ainda a do século XIX: a *liberdade*. E mais, que haveria uma *paixão* animando esta guerra, e desenhando seu tempo.

A paixão por excelência do século XIX, afirma Christian Ferrer (1999), seria a liberdade. Atravessados por essa paixão, anarquismo, liberalismo e marxismo conformariam modernamente o que Ferrer descreve como “o tenso triângulo das filosofias políticas de emancipação”. Tenso, no século XIX, dissolvido no XX, que se serviria das consignas, esperanças e sistemas dessas *filosofias*, mas também as extenuaria — no XX, certamente, ainda que não só, o fascismo. De qualquer maneira, Ferrer também anota que há entre elas “(...) canais subterrâneos que as vinculam ao mesmo leito ilustrado do rio moderno” (p. 9), mesmo que também abismos as separem. Se Ferrer investirá nesses abismos para descrever o anarquismo, trata-se aqui de pensar a *paixão* com que ele descreve e vincula as três *filosofias*.

Paixão, do latim tardio *passio*, *passiōnis*: passividade, sofrimento. Categoria aristotélica que indica passividade ou inatividade frente uma ação alheia. Sofrimento de Jesus Cristo na cruz, o martírio de Cristo e de todos os santos. No kantismo, inclinação emocional violenta, capaz de dominar completamente a conduta humana e afastá-la da desejável capacidade de autonomia e escolha racional.¹¹⁷ Dentre as diversas acepções que o dicionário recolhe sob a palavra, *paixão* designa tanto passividade quanto exaltação: tanto *sofrimento* quanto *irracionalidade*. O que permitiria pensar que não tanto a liberdade, mas a liberdade como *paixão política* a um tempo celebra o martírio e o fervor como superação heróica, gloriosa, da fé e da razão. Não é nem a aceitação complacente do sofrimento, nem a loucura que se opõe à razão: nem fraqueza, nem covardia, nem delírio, mas, ao contrário, alguma virtude *além* de tudo isso. É *causa*. Como *paixão política*, enfim, a liberdade poderia ser o *ânimo* revolucionário do século XIX — das revoluções do XIX, dos *trabalhadores* —, ou também sua exacerbação, no XX, como *consciência* revolucionária. A causa, nessa identidade moderna que produz um herói, e sob ele uma *consciência política* e um *compromisso* religioso.

Ao demorar a discussão de Ferrer (1999) sobre a *paixão política* do século XIX, propõe-se um deslocamento que possibilita pensar antes sua atualização na Guerra Civil Espanhola, do que, como Ferrer, suas implicações, e demarcações, filosóficas. Assim, esse deslizamento desde a palavra possibilitaria pensar a revolução *fora* da política, não só de sua formalidade institucional, mas também do seu funcionamento lógico, no limite da liberdade instituída como *salvação*. Se a Guerra Civil Espanhola explicita as demarcações políticas como luta contra o fascismo e atravessada pela revolução dos trabalhadores do século XIX, também se desdobra em intensidades políticas que escapam aos desígnios, às contas, aos lados, aos balanços e aos acertos. Não se trata, enfim, de *explicar* a guerra civil com a revolução, mas de problematizar a liberdade com a revolução, na Guerra

¹¹⁷ Cf. Dicionário Houaiss.

Civil Espanhola, do ponto de vista da anarquia. Seria possível dizer: abandonar o futuro da revolução, a eterna impossibilidade da revolução, para experimentar um devir revolucionário: mas isso não é nem o *tesouro escondido* que se busca na Guerra Civil Espanhola, nem a *lição ilustrada* que se imprime, ou se sentencia a ela: é o ponto de vista com que se propõe uma série analítica.

A questão do futuro da revolução é uma questão ruim, porque, enquanto for colocada, há pessoas que não se *tornam* revolucionárias, e porque é feita, precisamente, para impedir a questão do devir-revolucionário das pessoas, em todo nível, em cada lugar (Deleuze & Parnet, 1998, p. 170).

A questão do futuro da revolução impede o devir-revolucionário das pessoas: na companhia de Deleuze, pensa-se o devir como essa *fuga*, essa *saída* da política que dimensiona seus efeitos *em todo nível, em cada lugar*. A paixão da liberdade colocada por Ferrer (1999) como ponto central da política do XIX levaria a sua tradução na revolução social do anarquismo, na revolução política do marxismo e no reformismo político do liberalismo. Como tal, encerraria os três num projeto humanista desse século, dimensionado pela luta operária. E, mais ainda, os articularia, no limite, aos militares fascistas sublevados, que se entendiam *revolucionários*, em nome da *justiça*, da *igualdade* e a *paz*. Isso, ao pensar que maneira se traduz, se apresenta, e funciona, a paixão política como demarcação histórica, dando sentido a um tempo, que também seria o prelúdio de um outro. Mas as distâncias, as fronteiras, ou mesmo os abismos não são, *em todo nível e em cada lugar*, explícitos. E nem mesmo *implícitos*, pois não se trata de alegar — para fundar ou referendar — identidades, sob as quais estabelecer critérios de validação e reconhecimento como *pressupostos* desde os quais dizer *isto é* — anarquismo, marxismo, fascismo... e: revolução, liberdade...

Já que interessa uma potência do anarquismo, desde a dimensão analítica do *contra si* que confronta as soluções de identidade, as questões propostas não investirão na *deapuração* dos sujeitos e dos posicionamentos, mas, ao contrário, na *dissolução* — dos sujeitos e dos posicionamentos — em *linhas de fuga* que

escapam aos territórios, às demarcações políticas das lutas. Seria possível, então, afirmar que não se trata de localizar o anarquismo *na* Guerra Civil Espanhola, frente ao marxismo ou ao fascismo — nem *na paixão* política do XIX, nem *na urgência* política do XX —, e sim de experimentar saídas, ou deslizamentos, anárquicos da guerra civil, muito mais antes, ou no limite, ou ainda beirando, os *campos* das batalhas delimitados sob as sombras das bandeiras e os clarões das causas. Que a guerra civil na Espanha seja o auge ou o fim, a glória ou a vergonha, o vigor ou a falência, ou isto ou aquilo do anarquismo, isso é assunto de juízes, oficiais e coveiros, humanistas e *revolucionários*. Qual a potência, a força, a vitalidade, enfim, a atualidade libertária que escapa à guerra civil? Ou, ainda, quais as *saídas* que o anarquismo inventa, ou a anarquia que afirma, nessa dupla intensidade da Guerra Civil Espanhola, da liberdade revolucionária do século XIX e do fascismo do século XX?

Na Guerra Civil Espanhola, as questões propostas no dimensionamento da revolução e do fascismo desdobram-se, agora, e de uma certa maneira, na conferência “A filosofia analítica da política”, que Foucault (2004b) apresenta em Tóquio, em abril de 1978. Foucault problematizará, desde a Revolução Francesa, a filosofia política com a questão do poder. No Ocidente e no século XX, essa questão inscreve-se no que Foucault chama das duas grandes doenças ou epidemias do poder, que seriam o fascismo e o stalinismo, e que se encontrariam no âmago desse século. No âmago desse século, se de um lado o fascismo e o stalinismo “(...) decorriam ambos de uma conjuntura bem precisa e bem específica”, de outro lado, também, em muitos aspectos “(...) apenas fizeram prolongar toda uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do Ocidente” (p. 38).

Ao instalar essas formas exacerbadas do poder no âmago do século XX, o fascismo e o stalinismo, não só na paisagem trágica de sua conjuntura, mas também numa série de mecanismos sociais, Foucault apresenta o equacionamento que percorrerá sua experimentação analítica: as relações entre a filosofia e o

poder. Consolidada até a modernidade sobre o problema da limitação do poder, a filosofia política permanece na exterioridade do antidéspota que opõe sua reflexão ao exercício do poder. Mas no final do século XVIII, a filosofia acopla-se ao Estado, como oposição essencial ao funcionamento de suas formas excessivas, desde a qual não pode mais do que fundar ou reconduzir o poder. Assim, tornando-se Estado desde uma nova oposição ao poder, a filosofia autoriza o funcionamento *essencialmente* político do Estado, que impede a reflexão desde a pureza da forma. Ao impedir a reflexão que problematizaria as virtualidades do poder, anota Foucault, o Estado filosófico, melhor do que o dogmatismo religioso, autentica poderes ilimitados.

(...) será que o fascismo e o stalinismo não foram, e não são ainda ali onde subsistem, apenas a resposta a conjunturas ou a situações particulares? Ou, pelo contrário, é preciso considerar que, em nossas sociedades, existem permanentemente virtualidades de qualquer modo estruturais, intrínsecas a nossos sistemas, que podem se revelar à menor oportunidade, tornando perpetuamente possíveis essas espécies de grandes excrescências do poder, essas excrescências do poder dentre as quais os sistemas mussoliniano, hitlerista, stalinista, o atual sistema do Chile e o sistema do Camboja são apenas exemplos, e exemplos incontornáveis (Ibid., p. 38/39).

Segundo Foucault, problema do século XIX europeu seria o da produção simultânea, articulada, e espetacular, da riqueza e da miséria na sociedade industrial. Do XIX para o XX, esse problema seria duplicado por outro: o do excesso de poder. De uma economia que objetivava a produção das riquezas, de um a outro século se passaria a uma economia das relações de poder. Trata-se de pensar, nessa duplicação, tanto um percurso da filosofia, desde a Grécia, quanto um deslocamento, no século XVIII, nas relações de poder. Na filosofia, o percurso é o do filósofo antidéspota: primeiro *legislador* — que conjura os *perigos* do poder definindo as leis que deveriam limitar seu exercício —, depois *pedagogo* — que ensina ao príncipe a virtude que lhe impede o *abuso* do poder —, e finalmente *cínico*, que se desvincula do poder rindo, como filósofo, desse problema de sua limitação que no pensamento se faz escárnio. Sólon legislador, Platão pedagogo e os cínicos, a filosofia, para Foucault, se instalaria antes nessa

oposição com o poder do que em sua relação com a ciência. Mas se de um lado é o poder, muito mais do que a ciência, que daria extensão à filosofia, de outro lado nessa extensão se conformaria também o que Foucault chama de uma certa amargura da filosofia: durante muito tempo, no Ocidente, o filósofo moderador do poder foi excluído do Estado. Até o século XVIII.

Nesse percurso da filosofia com o poder, dirá Foucault, acontece com a Revolução Francesa um deslocamento, que seria o de uma relação *ideológica* que se torna *orgânica* — e de uma amargura que se torna cômica. Seria só na passagem do século XVIII para o XIX que aparecerão, no Ocidente,¹¹⁸ Estados filosóficos. Ou Estados-filosofias, ou filosofias que são a um tempo Estados e Estados que se pensam e se organizam desde sistemas filosóficos. Se nisso Foucault se diferenciaria tanto de Proudhon (1869) — que problematiza o Estado e a filosofia desde a noção de absoluto —, quanto de Deleuze (Deleuze & Parnet, 1998) — que problematiza a filosofia desde a forma Estado do pensamento —, precisamente com isso provocaria desdobramentos interessantes em Proudhon e em Deleuze.

Desdobramentos, e não somente diferenças, pois, antes de mais nada, Proudhon, Deleuze e Foucault, ao se desvencilharem — ou ao *desobedecer* — da forma teórica do pensamento com a experimentação analítica, explicitam uma intensidade, ou uma *virtualidade* política, do poder, que possibilita problematizar seus efeitos como *naturalização* da autoridade, que por sua vez atravessa, e não cessa de atualizar, a formalidade institucional do Estado. A analítica é *insurgência*, frente a um regime da verdade que não é nem duplo, nem reflexo — invertido —, nem limite, nem de nenhuma maneira *outro* do absoluto, ou da transcendência, do poder, mas seu acontecimento mais capilar, mais iminente, mais habitual, ou mais, em suma, *lógico*. Insurgência ou *desobediência ética*, ao

¹¹⁸ Ao equacionar esse problema de um Estado filosófico no Ocidente, Foucault pensa as diferenças com o Oriente, particularmente a China e o Japão, e com mais detalhe o confucionismo. Se no seu texto compõem desdobramentos que aqui interessam, neste encontro com Foucault, entretanto, as diferenças não interessariam de maneira direta.

absoluto do poder, e não *resposta crítica* a sua limitação, a experimentação analítica inventa liberdades *fora* da interpretação teórica, do pensamento, da política e do Estado.

Com a experimentação analítica, então, Proudhon, Deleuze e Foucault dissolveriam a demarcação política do problema do governo como limitação formal do absoluto do poder, explicitando a intensidade política do problema do poder como validação lógica da autoridade no pensamento. Poderiam dizer, de diferentes maneiras, que assim como a política não pode mais do que *reformar* o governo, a filosofia política não pode mais do que *reformular* o poder. Ou também seu encontro poderia acontecer *antes* do pressuposto da necessidade do governo — desse começo, desse ponto de origem —, que, ao unísono, tanto funda sobre suas *formas* a política, quanto inscreve em sua *formalização* o pensamento. Mas o deslizamento *antes* desse pressuposto ou *fora* da ordem que ele habilita, nem territorial nem cronológico, descreve a atualidade do *ponto de vista* como pensar direto, livre da universalidade e da representação, que problematiza a existência, recusando sentenciar a vida.

Se a analítica descreve um encontro, agora o ponto de vista dispara movimentos: a forma Estado aproxima Deleuze e Proudhon, enquanto com o Estado filosófico Foucault provoca questões, ou melhor, *tensões*. Com Foucault, o dimensionamento entre a liberdade revolucionária e o fascismo opera, desde o ponto de vista das relações entre a filosofia e o poder, nas *virtualidades permanentes de nossos sistemas* como problema antes histórico do que lógico. Antes, nem negação nem elucidação, mas *ponto de vista*: que levaria da história ao pensamento, e não, como em Deleuze e Proudhon, do pensamento à história.

O século XIX viu surgir na Europa alguma coisa que jamais existira: Estados filosóficos — eu ia dizer Estados-filosofias —, filosofias que são simultaneamente Estados, e Estados que pensam sobre si, que refletem sobre si mesmos, que se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, dentro de sistemas filosóficos e como a verdade filosófica da história. Neles existe um fenômeno evidentemente muito surpreendente e que se torna ainda mais perturbador quando pensamos que essas filosofias, todas essas filosofias que se

tornaram Estados, eram sem exceção filosofias da liberdade, filosofias da liberdade certamente como aquelas do século XVIII, mas filosofias da liberdade também em Hegel, em Nietzsche, em Marx. Ora, essas filosofias da liberdade instituíram, a cada vez, formas de poder que, seja na forma de terror, da burocracia ou ainda do terror burocrático, eram o próprio oposto do regime da liberdade, o contrário mesmo da liberdade tornada história (Ibid., p. 41/42).

Que as ligações entre o Estado prussiano e Hegel, entre o Estado hitlerista e Wagner e Nietzsche, e entre o Estado soviético e o leninismo e Marx sejam, para Foucault, orgânicas, isso diz respeito a um redimensionamento, na modernidade, da *relação* entre a filosofia e o poder, que se inscreve na conformação de um novo *tipo* de poder. E não ao acontecimento, na modernidade, da *articulação* entre a filosofia e o poder, que se inscreveria na conformação de novas *relações* de poder. Isto é, novo tipo de poder, em que aparece a relação de oposição essencial da filosofia, e não novo tipo de relações de poder, em que se atualizaria a articulação essencial da filosofia.

No deslizamento da experimentação analítica, frente ao problema, com Proudhon e Deleuze, do acontecimento do Estado na *continuidade* lógica das relações de poder, Foucault provocaria questões desde o problema do acontecimento das relações de poder nas *descontinuidades* históricas que atravessam o Estado. Questões com as quais pensar, provocar: não que as filosofias da liberdade instituísem Estados, o contrário da liberdade na história — como terror burocrático na modernidade —, enquanto acontecimento do Estado no pensamento, e limite da liberdade no Estado, mas, *talvez*, que ao se tornarem, na modernidade, Estados, as filosofias da liberdade instituíram o contrário da liberdade na história como terror burocrático do Estado, e limite da liberdade no comprometimento da filosofia com o poder. Então: para Proudhon, a revolução se inscreve na política entre o absoluto do pensamento e o absolutismo do Estado; para Deleuze, a política se inscreve como futuro da revolução na forma Estado do pensamento; com Foucault, a revolução se inscreve na modernidade como questão do poder nos Estados filosóficos.

Abandonando, por ora, as diferenças, interessa novamente se demorar um pouco em Foucault. Ao pensar as relações entre a filosofia e o poder desde um ponto de vista histórico, Foucault possibilita desenhar um percurso analítico — não cronológico — do poder como problema político *da* filosofia, saindo da tradicional demarcação do governo como problema político *na* filosofia. Se o percurso é analítico, não se trata de estabelecer na história a continuidade *ou* a particularidade como ponto de partida, mas precisamente de se livrar desses pontos, e dessas direções, ou melhor, dessa supremacia semântica do tempo. Se livrar da supremacia do tempo, sempre — *eternamente* — entre a origem e o fim, do passado e do futuro, e também no presente que lhes pertence. Fora dessa *ordem*, a atualidade analítica articula a continuidade *e* a particularidade e, desde essa articulação, impede o sentido no tempo: os pontos não são mais de partida ou de chegada, mas de desdobramentos únicos, surpreendentes e interessados. Da liberdade revolucionária do XIX ao fascismo do século XX, mais do que um problema político, o poder explicitará, na modernidade, uma *potência* política da filosofia. Potência e não problema, pois, seja como reflexão do Estado, seja como puro Estado, seja, ainda, como saída do Estado, as relações entre a filosofia e o poder serão, desde a modernidade, projetadas na *exacerbação*, não mais como *forma* do poder e impossibilidade, traição ou promessa da filosofia, mas como *virtualidade* dos sistemas sociais em que o Estado e a filosofia se encontram.

Da liberdade revolucionária do XIX ao fascismo do século XX, a filosofia se encontra no agudo ponto — desdobramento — em que suas relações com o poder provocam questões também exacerbadas, ou cadenciadas por essa intensidade política que aparece na modernidade. Novas questões, sobre as quais se retoma o percurso dessas relações, que explicitam a potência — nem falência, nem promessa — da filosofia frente ao poder, com o poder e, agora, como *contrapoder*. Assim, um percurso que poderia desenhar três desdobramentos, três tempos diversos, mas também compassos, velocidades, que se articulam, e não períodos que se sucedem. Relações, então, de *oposição*, até a modernidade

exterior — lei, pedagogia, riso — para limitar o poder, e relações de oposição *essencial* — Estado —, para designar o poder. Da Grécia à modernidade, as relações entre a filosofia e o poder serão de oposição. Entretanto, a oposição não será a *forma* das relações entre a filosofia e o poder, como aquilo que acontece entre dois campos delimitados ou *encerrados* essencialmente: nas relações de oposição entre a filosofia e o poder, a *política* é a intensidade, a potência — não campo ou território — do pensamento que inscreve a filosofia e o poder na virtualidade dos sistemas e mecanismos sociais.

Da amargura do filósofo antidéspota à cômica amargura do filósofo moderno, o problema não é o do caráter da filosofia, de um lado, e do poder, do outro, e dos limites que devem ser estabelecidos. Não se trata do que determina os campos, mas, ao contrário, daquilo que a todo momento lembra, sussurra, os confrontos, as lutas, os movimentos, as forças que, precisamente, dissolvem as fronteiras com *outras* questões. Enfim, nem inocência nem traição do filósofo, mas potência política do pensamento: livres de fronteiras, as questões analíticas problematizam a filosofia e o poder nos confrontos, nas relações que os atravessam, e não nos acordos que os demarcam. Nas relações em que se produzem esses acordos.

Se da Grécia à modernidade as relações entre a filosofia e o poder são de oposição, o redimensionamento dos Estados filosóficos seria esse ponto em que as questões são projetadas pela exacerbação do poder: no ponto em que o fascismo e o stalinismo colocam, na modernidade, a questão do poder. E no ponto em que explicitam que essa exacerbação não se encontra nem no acaso da história nem no erro do pensamento, mas na virtualidade do poder. De Grécia à modernidade pode ser também o compasso da oposição em que *funcionam* a filosofia e o poder, articulados sobre a lei, a pedagogia, o riso e o Estado: o poder dimensionado pela filosofia que o limita, e a filosofia dimensionada pelo poder que a compromete. Compasso, amplitude, da política, do funcionamento da filosofia e do poder nos regimes de suas ligações ideológicas e depois orgânicas.

Política, portanto, como intensidade desse funcionamento em que a filosofia e o poder não só, ou não tanto, se opõem, mas *compõem* práticas, de dominação ou de resistência, que transbordam a órbita institucional do governo, descrevendo os regimes em que essas práticas ora se acoplam ora escapam à ordem semântica da verdade.

Talvez a filosofia possa ainda desempenhar um papel do lado do contrapoder, com a condição de que esse papel não consista mais em impor, em face do poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como profecia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma, com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim em termos de existência (Ibid., p. 43).

No percurso da oposição entre a filosofia e o poder, na política moderna estaria o redimensionamento dessa oposição sobre o problema, sobre a questão do poder, que torna terrivelmente visível o limite das demarcações ideológicas e orgânicas dos regimes, não como urgência crítica, que impõe a reformulação da filosofia e a recondução do poder, mas como questão aguda, que possibilita problematizar o funcionamento de suas relações. Questão do limite em que a filosofia, ao se opor ao poder, só pode funcionar como puro Estado. Mas também do limite desse funcionamento, em que a filosofia pode escapar ao poder: no percurso das relações entre a filosofia e poder, da oposição exterior e da oposição essencial, o terceiro desdobramento seria o do contrapoder.

Um percurso histórico da filosofia mostraria, com Foucault, a conformação de uma intensidade política que dissolve o problema do governo na questão do poder: o que a história mostra não é a constituição de um saber que se opõe ao poder, que enunciaria — ou poderia, ou *deveria* enunciar — uma verdade sobre o poder livre de toda suspeita; o que a história mostra são as relações em que o saber e o poder se acoplam como funcionamento da verdade, como funcionamento político da verdade, desde o qual tanto a filosofia funda ou

reconduz o poder quanto o poder *organiza* a filosofia — as ligações orgânicas, diz Foucault, são *organizacionais*. Percurso histórico em que se torna a cada vez possível que a filosofia pronuncie, *sentencie*, a verdade do poder, que *tenha* esse poder, que seja atravessada por ele, e percurso no qual a política se funda, a cada vez, desde essa sentença. Assim, o percurso da oposição entre a filosofia e o poder seria também o percurso da demarcação da política sobre o governo, que descreve o território em que as questões, da autoridade e da liberdade, permanecem circunscritas à verdade da ordem, ou ao regime da verdade, do governo: o problema será, a cada vez, o do *melhor* governo, seu fato, não seu princípio.

Haveria algo como uma delicadeza de Foucault, na experimentação analítica que problematiza a política como virtualidade do poder. Uma delicadeza na história, que permite pensar, nas relações entre o pensamento e o poder, o ponto de um desdobramento em que as questões se tornam mais agudas, ou que se projetam em outras intensidades, desde outra potência. Se tanto Proudhon quanto Deleuze também operam nessa virtualidade, e também se encontram no desdobramento da questão do poder na modernidade, Foucault permitiria instalar, ou instalar de maneira mais direta, a experimentação analítica na questão que aparece da revolução do século XIX ao fascismo do século XX. Ou instalar de maneira mais direta a experimentação na Guerra Civil Espanhola. Não se trataria, porém, de um outro dimensionamento, mas, talvez, de uma outra *velocidade*: se Proudhon e Deleuze se demorariam no funcionamento lógico entre o poder e o pensamento, sobre o problema do absoluto ou da forma Estado, que não impede, mas *apenas demora*, pensar a exacerbação da revolução ao fascismo, Foucault vai diretamente a essa potência, na Guerra Civil. De maneira que as questões na história, entre a revolução e o fascismo, possam ser diretamente colocadas nas virtualidades, pois não se trata de localizar, de inscrever e de encerrar, entre o XIX e o XX, essa guerra civil, mas de problematizar o poder, de pensar liberdades, nas virtualidades que atravessam a revolução e o fascismo.

Problematizar o poder e pensar liberdades: se o problema do poder provoca questões ao pensamento, com isso não o livra, mas, ao contrário, o inscreve na capilaridade das práticas. Pensar liberdades, então, fora da política, como anarquia analítica contra as práticas de poder que habilitam, no pensamento, a interpretação teórica; contra as práticas de poder que circunscrevem o pensamento ao desígnio da verdade, da história ou da filosofia, e da verdade que circunscreve a liberdade ao desígnio da política. Não se trata de pensar, de objetivar a liberdade, de partir dela como de um pressuposto, de um princípio, mas de pensar livremente, como prática de liberdade, ou como invenção de anarquia frente ao governo, ao governo como Estado, como verdade do Estado no pensamento. Se a questão do poder é colocada, no século XX, na exacerbação do fascismo e do stalinismo, essa questão também é a da liberdade, e também é a do pensamento, e, enfim, da intensidade política dessa questão, desse problema, em que só é possível ou se comprometer ou escapar. Da revolução ao fascismo, a liberdade e o poder explicitam o problema da exacerbação, dessa intensidade em as questões deixam de designar, não podem mais designar, uma oposição essencial.

Não se trata mais de pensar em termos *bem* e de *mal*, de pensar *moralmente*, mas em termos de *existência*, diz Foucault, de pensar como *ética* libertária, e não mais como verdade, como causa, como legislação da liberdade. Não se trata mais, então, de procurar a verdade que possa designar o bem, a justiça, a legitimidade no limite da virtude e da vergonha. Não se trata mais de saber até que ponto um poder é justo ou não, legítimo ou não, até que ponto é tolerável, ou em relação ao quê é preferível, mas de pensar, de analisar, de tornar visível o poder, e intensificar as lutas. Pensar, não mais para se opor ao poder, mas pensar como contrapoder, *contra* o poder, contra o pensamento. Nesse ponto, não se trata mais, tampouco, de opor a revolução ao fascismo, ou a liberdade da revolução ao poder do fascismo, mas de *sair*, da revolução e do fascismo, ou

dessa exacerbação do poder que no pensamento acontece como oposição essencial.

Não há uma virtude, uma pureza, uma mínima essência, ou de qualquer maneira um último mistério, que permita revelar, num momento incômodo, uma verdade que livre a causa da liberdade da exacerbação fascista. Mas não se trata disso, nem de salvar a revolução, nem de condenar o fascismo, ou melhor, nem de salvar ou de condenar o que quer que seja. A anarquia analítica, como contrapoder da filosofia, permitiria encontrar, na Guerra Civil Espanhola, resistências, lutas, saídas, invenções de liberdade que escapam à exacerbação do poder que se conforma, na modernidade, da revolução ao fascismo? Esse é o deslizamento, da verdade para a existência, que provoca as questões nesta experimentação.

DEZ

A antinomia de duas noções descreve um *confronto*, *movimento*, e não qualquer espécie de anulação — assimilação, diluição, conjugação, transmutação... — entre elas. Ao anular de qualquer maneira as partes de uma oposição, parte-se, *necessariamente*, do pressuposto da existência acabada, ou da forma *estática* dessas partes, da pré-determinação do objeto, da objetividade como pré-existência do objeto, que será sempre eterna, pois ideal: uma anulação exige outra forma, outra natureza... Uma nova essência, que será justificada, *justa*, como superação do estado anterior. Anular, então, repetiria o espaço do eterno infinito, ou *universal*, no funcionamento, e em todas as derivações, inversões ou projeções do *mesmo*, *uno* sujeito/objeto ou subjetividade/objetividade. Por exemplo, como projeção na amplitude *formalmente* política de sujeição/objeção.

Se a anulação sentencia um novo estado, um novo *estatuto*, a antinomia provoca uma tensão, ou um espaço transitório entre as partes, *único*, pois descreve, e só pode descrever, *aquele* encontro *entre* elas, antes de mais nada porque *entre* não é *a partir* delas — de sua identidade, e de fronteiras —, mas no *intensivo*, *instantâneo e mutante*, dirá Deleuze (1998), disso que acontece entre duas forças: um espaço transitório, isto é, um fluxo. O espaço não pré-existe, não é território, nem entre nem desde as partes da oposição: o que acontece é somente movimento, numa certa relação entre o tempo e o movimento. Dois jovens amigos, que tanto muito se gostam quanto *se consideram mutuamente incompreensíveis*, inventam uma viagem. Numa manhã, um deles é surpreendido por uma ponte na janela do trem em movimento; o outro, é surpreendido pelo imponderável dessa ponte: “No começo, durante tempo demais, a vejo desde um crepúsculo interior como um crepúsculo exterior” (Kafka, 2006, p. 223). *Ricardo e Samuel — uma breve viagem através das regiões da Europa central* é o

primeiro capítulo de um certo livro que Franz Kafka e Max Brod *não escreveram*. Terrível trem, não tempo/movimento/espço, do limite da janela frente à ponte, mas do movimento/tempo da batalha que acontece nessa continuidade crepuscular que a ponte não faz mais do que intensificar. O movimento linear do trem, que inscreve a ponte no espaço, é atravessado pelo movimento curvo e improvável de um crepúsculo entre Ricardo e a ponte.

Proudhon (1869) afirma este como seu axioma fundamental: *o movimento existe*. O movimento é, para ele, *o fato primitivo*, a um tempo percebido e sentido, pela razão e pela experiência: “(...) descubro o movimento fora porque o sinto dentro, e o sinto porque o vejo: no fundo, ambas faculdades são uma mesma” (p. 34/35). Ainda, da noção de movimento se deduzem todas as outras, tanto as intuições quanto os conceitos. Dessa maneira, Proudhon se diferencia tanto dos filósofos empiristas — que deduzem as idéias do sentidos —, como daqueles que, como Platão e Descartes, negaram os sentidos e “quiseram explicar tudo pelas idéias inatas”, e como também daqueles “mais racionais”, como Kant, que distinguindo “idéias de idéias”, relacionaram umas aos sentidos e outras ao entendimento. Para ele, então, “(...) todas as idéias, tanto as intuições quanto os conceitos, têm uma mesma origem na ação simultânea, conjunta, adequada e no fundo idêntica dos sentidos e do entendimento” (Ibid., p. 35). Daí que tanto as intuições quanto os conceitos sejam uma *composição* — e tudo o que se percebe é algo composto —, e toda composição resulta de um movimento. Todo conceito, enfim, “implica uma análise do movimento, coisa que ainda é um movimento”.

Ao pensar o movimento *a priori*, diz Proudhon — ao problematizar Kant —, seria sugerida a noção de *direção*. Todo movimento aconteceria, dessa maneira, desde um ponto qualquer, de onde viria, até outro ponto qualquer, para onde iria, e poderia ser representado como $A \rightarrow B$. Com isso, entretanto, se afirmaria um *ponto de partida* e um *ponto de chegada*, ou um começo e um fim. Mas começo e fim, em si mesmos, não são mais do que ilusão, “idéias puramente especulativas”, segundo Proudhon, que apenas podem indicar nas coisas *relação*.

Ainda, do conceito começo/fim se deduzem os de *tempo* e *espaço*. O tempo e o espaço seriam duas maneiras de pensar o intervalo que separa os supostos dois termos A e B, o *ponto de partida* e o *ponto de chegada* do movimento. As noções de tempo e espaço, “indiferentemente objetivas ou subjetivas”, são de qualquer maneira apenas analíticas, como as de começo e fim, em si mesmas nada, “e menos do que nada, devido à análise que lhes dá origem”. Tempo e espaço, enfim, para Proudhon,

Apenas valem pela soma de movimento ou de existência que se reputa que contenham, de tal modo que, segundo a proporção de movimento ou de existência que contenham, um ponto pode equivaler ao infinito, e um instante à eternidade (Ibid., p. 37).

O movimento existe, só isso. Com o *a priori* especulativo que representa o movimento como direção, no equacionamento começo/fim e tempo/espaço, termina-se por deduzir uma *causa*, uma nova ilusão, “mais ou menos como vemos no *pai* o autor ou a causa de seus *filhos*”. De novo, “(...) isso não é, no fim das contas, mais do que uma relação transformada ilegitimamente em realidade, pois no universo não há causa primeira, segunda nem terceira; não há mais do que uma única e mesma corrente de existências” (Idem). Se para Kant, então, o movimento se subscrive às demarcações categóricas da direção, do *sentido*, para Proudhon trata-se da intensidade, ou da potência, das existências, que subverte não só a lógica do ponto de partida e de chegada, ou da origem e do fim, mas também a ordem hierárquica das causas e dos efeitos, do criador e da criatura, do pai e do filho, ou, numa palavra, do *absoluto*, dimensionado, entre a eternidade e o infinito, como realidade do tempo e do espaço sobre o movimento.

Se só existe o movimento, com Proudhon é necessário sair das soluções, das demarcações, dos pronunciamentos. Livre dos pressupostos categóricos, o movimento instalaria a continuidade na existência, não mais como ordem do tempo/espaço, mas como potência do que é possível, nas incomensuráveis composições que a atravessam. *Só existe movimento* é tanto afirmação analítica

frente ao absoluto do pensamento quanto afirmação ética, de vida livre frente ao absolutismo da autoridade. Proudhon e Deleuze se encontram nessa intensidade do pensar. As opressões são terríveis, diz Deleuze (1992), não porque ofendam o eterno, mas porque impedem o movimento.

Se hoje em dia o pensamento anda mal é porque, sob o nome de modernismo, há um retorno às abstrações, reencontra-se o problema das origens, tudo isso... De pronto são bloqueadas todas as análises em termos de movimentos, de vetores. É um período bem fraco, de reação. No entanto, a filosofia acreditava ter acabado com o problema das origens. Não se tratava mais de partir nem de chegar. A questão era antes: o que se passa 'entre'? (Deleuze, 1992, p. 151).

Se a delimitação entre política e economia desaparece com Proudhon, no pensar que investe contra a transcendentalidade do poder, desaparecerá também nas práticas autogestionárias que atravessam a Guerra Civil Espanhola, na delicada invenção de relações livres e diretas, múltiplas, simultâneas e cotidianas experimentações de associação entre interessados, distantes das filiações segundo identidades, e apesar das garantias.

Também os anarquistas espanhóis, desde a segunda metade do século XIX, dissolvem a demarcação entre política e economia, ao dimensionar a liberdade pela associação direta, fora das instâncias identitárias que situam no destino comum a obrigação da luta heróica pela *causa*, e o descolamento dessa luta das relações cotidianas, inferiorizadas pela atribuição do caráter mundano que o pronunciamento da *missão* libertadora lhes dá. Se a partir de 1936, pela urgência da ação propriamente política da luta contra o insuportável fascismo, é evidente, no anarquismo espanhol, o discurso da *causa*, muito antes, e também durante esse desdobramento, as relações econômicas autogestionárias descreviam o deslocamento do problema da liberdade, da política para a ética, que dissolvia tanto a concorrência na associação ou no apoio mútuo, a propriedade na coletivização ou no mutualismo, ou o unitarismo na federação, ao uníssono política e econômica, quanto a família no amor livre e na amizade, a escola na educação, a escolarização nos encontros, nos cafés, nos ateneus, nas conferências,

nas leituras coletivas ou também no autodidatismo, a erudição na leitura e na escrita interessada, nos livros, revistas e jornais, ou ainda o lazer na festa, na dança ou no riso... Tudo de uma vez. Portanto, invenções anárquicas de relações diretas e federativas, e não resposta à ineficácia da ação do Estado na economia com um modelo de eficiência produtiva.

E ainda, a segunda metade do século XIX relaciona um tempo, não uma data: se é possível descrever como surgimento mais explícito do anarquismo espanhol a fundação da seção espanhola da Primeira Internacional, em junho de 1870, ou mesmo a visita de Giuseppe Fanelli a Madri e Barcelona, um ano antes, também cabe anotar, por exemplo, a publicação, em 1854, do livro *La reacción y la revolución: estudios políticos y sociales*, de Francisco Pi i Margall, talvez o mais importante pensador, e tradutor de Proudhon, na Espanha do século XIX.

Em *História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo*,¹¹⁹ Max Nettlau (2008) lembra que não só o livro de Pi y Margall evidencia a leitura de Proudhon — do livro *Idée générale de la révolution au XIX^{me} siècle*, de 1851 —, como também seria na Espanha, e nesse tempo, que o pensamento de Proudhon seria melhor acolhido. Nettlau também observa que, entre 1868 e 1870, Pi y Margall traduziu e prefaciou pelo menos seis obras de Proudhon, dentre elas *Du principe fédératif*, em 1868, e *De la capacité politique des classes ouvrières*, em 1869; e ainda que outras pessoas traduziram, também na Espanha, e entre 1860 e 1882, pelo menos outros oito escritos de Proudhon, como *Idée générale de la révolution*, em 1868, ou *La fédération et l'unité italienne*, traduzido em 1870 e originalmente publicado em 1862.

Mas também, ao descrever à sua maneira a muitas vezes repetida constatação da particular conformação do anarquismo na Espanha, Nettlau vai dos acidentes geográficos aos históricos para depois encontrar, em 1840, uma

¹¹⁹ *História da anarquia* foi publicado originalmente em três volumes, entre 1925 e 1931, depois revisto por Nettlau, para a edição espanhola de 1933, *La anarquía a través de los tiempos*. Em 1983, Frank Mintz organiza a versão francesa sobre a qual se estabelece esta edição brasileira, em dois volumes, o segundo ainda não publicado.

primeira afirmação do que seria, em suas próprias palavras, uma certa predisposição, na Espanha, para o anarquismo. Se os acidentes geográficos, diz Nettlau pelas palavras de Élisée Reclus, ajudariam a compreender o rápido e contundente aparecimento do anarquismo pelo convite à federação inscrito nas diversas e marcadamente diferentes particularidades regionais do solo espanhol, sobre esse solo também a história consagrará um severo autoritarismo estatal, como centralização forçada que, em nome da preservação dos descomunais privilégios do Estado e da Igreja, e dos outros grandes proprietários, demora, como em nenhum outro país europeu, o abandono de relações feudais. E esse anacronismo político, segundo Nettlau, reafirma sobre a geografia, em boa parte da população, tanto o claro rechaço ao estatismo quanto a profunda tendência à associação e ao coletivismo agrário.

Não que tudo isso explique o aparecimento do anarquismo na Espanha, mas compõe em muito a paisagem na qual tomará força como em nenhuma outra. No entanto ainda cabe pensar que o anarquismo não só será na Espanha a primeira possibilidade de interrupção do autoritarismo de séculos, mas também durante muito tempo a única e, até a retomada do autoritarismo na atualização fascista de 1939, a mais forte. Se o anarquismo foi, desde o século XIX, forte como em nenhum outro lugar, as soluções libertadoras do socialismo autoritário foram ali, ao contrário, ignoradas como em nenhum outro lugar. Nettlau então se detém em 1840.

Quando, em 1855, o jornal catalão *El eco de la clase obrera* publica textos e recolhe, em dois meses, 33 mil assinaturas de protesto diante do projeto de lei contra as associações, torna-se evidente o que se iniciara em 1840, em Barcelona: as associações operárias, que funcionaram, clandestinamente ou não, desde então até 1868, quando a maior parte delas se filia à Primeira Internacional, e as outras às sociedades secretas que existirão na Espanha até 1910, quando da fundação da Confederación Nacional del Trabajo, a CNT.

“A associação das associações, o federalismo social”: em 1855, com essas palavras o operário de Barcelona Ramón Simó y Badia resumia, em *El eco de la clase obrera*, um tom do anarquismo espanhol nesse tempo que aqui se pensa, e que, desde 1840, equacionará as idéias de associação dos produtores, de sociedade econômica em substituição ao governo político e da federação descentralizada dos comitês de ofícios, que depois conformarão boa parte do discurso que funda, em 1864, a Primeira Internacional, e em 1870, a seção espanhola.

Com essa bagagem de idéias e atividade, com a leitura de Pi i Margall bem como de Proudhon, com a prática da associação, das greves, da solidariedade reforçada pelas atividades clandestinas e, às vezes, pelas lutas armadas, compreende-se que militantes dessa têmpera não tivessem recebido qualquer influência do socialismo autoritário. Também se compreende que as idéias de anarquismo coletivista propagadas por Bakunin e seus camaradas fossem o complemento lógico e progressivo de tudo o que esses militantes sentiam por eles mesmos há muito tempo (NETTLAU, 2008, p. 128/129).

Sobre os acidentes geográficos e históricos, a particularidade dos relevos instaura na Espanha os confrontos no tempo, só a liberdade anárquica, que acontece no presente pela ação direta, interrompe o autoritarismo anacrônico que se afirma em si mesmo, pela negação, por princípio, da história — e não pelo descompasso, circunstancial, na história. Entendida assim, o que Nettlau chama de uma certa predisposição para o anarquismo não é efeito, nem da exacerbação da autoridade política como pacificação totalizadora das diferenças regionais, nem do isolamento histórico que essa autoridade decreta: aparece no interior da exacerbação e do isolamento, mas só provoca e afirma novas relações enquanto invenção que atravessa a política, possibilitando diversos trânsitos, movimentos únicos, não depois, mas apesar da cristalização política. O tempo é outro: a liberdade só é anárquica no presente, e só no presente é possível desobedecer; antes ou depois, a liberdade é transcendente, mais um absoluto, e apenas pode compor com o absoluto da autoridade.

O que a analítica reconhece na história não é a verdade — o que obrigaria a uma interpretação —, mas as articulações, os jogos, os giros, os deslocamentos que põem em funcionamento um silêncio que interessa problematizar. Pois é onde não cabe a dúvida, onde qualquer pergunta que atente contra os princípios é logicamente impossível, que a verdade é acionada, não pela validade do se que afirma, mas pelo silêncio que se estabelece justo antes do que é dito, sobre a possibilidade do dizer. Como potência anárquica, o anarquismo inventará uma pergunta impossível sobre o governo: subverte o silêncio que funda a política na eterna discussão de sua adequação entre o mínimo necessário e o máximo tolerável.

Ao se inventar viver sem Estado, o silêncio que inaugura sua naturalização como necessidade torna-se o problema: qualquer Estado — e qualquer relação de Estado — é possível, antes de mais nada, por essa naturalização; e essa naturalização, por sua vez, acontece na história, e descreve antes, e muito mais, o hábito da obediência do que a ignorância da história. Proudhon se pergunta: vivendo a maioria, sob o governo do Estado, na miséria e na guerra, qual é o argumento que sustenta sua existência e, mais do que isso, o fato de sua existência antes do que qualquer dúvida? Enfim, por que se obedece e, quando não mais se quer obedecer a um Estado, se faz a revolução para instaurar outro?

CONCLUSÃO

*El viento agudo roza
las ascuas de mis ojos
y los aviva, una y otra vez,
como soles de sangre.
¡Qué subir y bajar
de fuego!
¡Qué trueque
de siestas y de tardes,
de estrellas y de soles!
Toda el alma
se me apaga — ¡oh crepúsculos! —
— ¡oh mediodía! —, se me enciende
con mis ojos, que roza el viento agudo.
¡Ay, día en carne viva,
en alma viva!*

Juan Ramón Jiménez, Piedra y cielo

(um) — Em 1333, a vila de Moguer tornava-se *señorío* de Alonso Jofre Tenório, almirante maior de Castilla, por *donación* do rei Alfonso XI de Castilla y de León, *el Justiciero*. A vila se estabeleceria com o mosteiro de Santa Clara, fundado em 1337, e os conventos de Corpus Christi e San Francisco, que se acoplavam ao castelo almohade que lá estava, construído sobre fundações que datavam do Império Romano.

Nas tribos que ocupavam a região noroeste da África, os almohades aparecem no século XII, no Marrocos, sob o comando de Aben Tumart, e sobre a decadência, antes de mais nada religiosa, do Império Almorávide, que entre os séculos XI e XII tinha se estendido do Saara Ocidental até o sul de Espanha e Portugal. Os almorávides provinham das tribos nômades do Saara, e seus monges-soldados defendiam uma interpretação rigorosa do Islã, que procurava a unificação dos Estados muçulmanos. Entretanto, no século XII não tinham logrado essa unificação, e tampouco enfrentar os reinos Católicos da Península

Ibérica. Contra isso, constituía-se o novo Império Almohade.¹²⁰ Seu nome deriva do árabe hispânico *almuwahhád* [unificado], que por sua vez deriva do árabe clássico *muwahhid* [monoteísta]. Abd Al-Mumin sucedeu Tumart, e conquistou Marrakech e a Tunísia. Ele foi sucedido por Abu Yaqub Yusuf, quem conquistou *Al-Andalus* e, em 1272, decretou a cidade de Sevilha, em Andaluzia, capital do novo império. *Al-Andalus* existiria até 1492, até 2 de janeiro desse ano, quando se encerra o confronto de quase oitocentos anos, entre católicos e muçulmanos, que a historiografia moderna denomina *Reconquista* (Ríos, 2005).¹²¹ Todo 2 de janeiro, em Granada, é dia de festa, em comemoração da retomada das últimas terras mouras de Espanha, o que restava de *Al-Andalus*.

(*dois*) — Em agosto de 1492, Cristóvão Colombo zarpa do porto de Palos de la Frontera, na província de La Huelva, na Andaluzia católica. Essa viagem, que fizeram as caravelas *La Pinta* e *La Niña*, seguindo a nau *Santa María*. Entre 1487 e 1490 foi construída, no porto de La Ribera do rio Tinto, em Moguer, a embarcação *Santa Clara*, que seria conhecida como *La Niña*. Nos anos do descobrimento, o mosteiro de Santa Clara era comandado pela *abadesa* Inés Enríquez, que apoiaria nas *Cortes* a viagem de Colombo — tia do rei Fernando II de Aragón, *el Católico*. Mas *La Niña* encontraria seu nome nos irmãos Pedro Alonso, Francisco e Juan Niño, seus proprietários e destacados marinheiros de Moguer. Também, Francisco e Juan, na caravela viajariam em 1492, e Pedro Alonso pilotaria a *Santa Maria*.

¹²⁰Se a palavra *almohada* (*travesseiro* ou *almofada*, em português), que deriva do nome árabe deste império, já permitiria pensar numa intensidade política da semântica, do castelhano sobre o árabe, *daquilo que serve para se deitar ou se sentar*, é muito mais explícita a expressão espanhola *darle almohada la reina a una dama*, com o sentido de que a rainha dá a uma dama a propriedade da *grandeza de España*, fazendo com que ela se sente sobre uma *almohada* — assim como *tomar la almohada una dama*, que significa que uma dama toma a propriedade da *grandeza de España*. A grandeza de España, vale observar, é um alto título nobiliário espanhol, o segundo, depois do de *infante*, que cabe aos filhos dos reis.

¹²¹Em seu artigo “De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)”, Martín Ríos (2005) problematiza a transposição do termo medieval *restauración* para *reconquista*, no interior da atualização de uma idéia moderna de nação espanhola.

Palos de la Frontera, La Rábida (no mesmo município) e a cidade de Moguer, também em La Huelva, conformam as três localidades conhecidas como *lugares colombinos*, nos quais se concentrou a preparação e efetivação da primeira viagem do descobrimento da América. Espanha: no sul está Andaluzia, no sudoeste, Moguer. As águas de Moguer, ao oeste e ao norte, são as do rio Tinto, e ao sul, as do Pacífico. Essas águas alimentaram na região a agricultura e o comércio, sua prosperidade, desde tempos romanos. Também conheceram as fontes e a prosperidade árabe, e, até o século XVI, a prosperidade do reino de Castilha, que desde o século XIII a havia conquistado. Desde essas águas e essas terras os reis católicos conquistaram seu *novo mundo*, e nesse ímpeto se foi um bom tanto da população local. Das glórias e das mazelas do descobrimento participaram com a mesma intensidade os habitantes desses *lugares colombinos*.

(*três*) — A vila de Moguer é decretada cidade no século XVII, pelo rei Felipe IV de Austria, *el Gran Rey, el Rey Planeta*. Durante o século XVIII, a estabilidade econômica e política subtende à concentração da riqueza, entre proprietários oligárquicos e a Igreja Católica. No século XIX, em Moguer, em La Huelva e em Andaluzia acontecem os contratemplos da monarquia e as reviravoltas liberais que atravessam a Espanha.¹²² No XX, a guerra civil, Andaluzia. Do XIX para o XX, o anarquismo, uma invenção de vida no campo, na terra; Federico García Lorca, entre muitos jovens e poesia, uma invenção do campo e da Espanha, que escapa à Espanha das conquistas dos impérios, mas que corre entre esses tempos desses impérios por outras linhas, habitando seus sabores de palavras novas.

Três reis, *el Justiciero, el Católico, el Planeta*: tribos ibéricas, cidadãos romanos, judeus e mouros soterrados pelo tempo: a justiça, a igreja, a nação. Expulsos, os infiéis permanecem no emaranhado de silêncios que subtendem às palavras de ordem. Silêncios das palavras antigas, nômades, impuras, *saturnais*, de poetas, de jovens, de insubmissos, loucos, loucamente atravessados por uma

¹²² Cf. Jackson, 1979.

Andaluzia inventada sobre a pele, no grito de sangue de outros séculos entrecruzados num instante único: a existência, irredutível à vida. Beirando esses séculos, nascia em Moguer o poeta Juan Ramón Jiménez. Então, 1881.

Dizia-se *metamorfoseador sucessivo e destinado*, modificava seus poemas *ad infinitum* (Gibson, 2007a). Juan Ramón Jiménez, neurótico, obsessivo, deprimido. Recluso, de *mil maneiras*: tantas vezes, em sanatórios, quando se cala, mas também escreve, e organiza encontros com outros poetas; chegando a guerra civil, quando não se filia, não se inscreve, não se pronuncia com, mas está com os republicanos; chegado o fascismo, exilado, nos Estados Unidos, em Cuba — reencontrando lembranças do passo de um jovem poeta dentre os que tanto gostava, de quem gostava em *alma viva*, que teria de saber assassinado, em Andaluzia, nessa guerra —, exilado em Porto Rico, onde morreria, *fora* de uma Espanha franquista, à qual não poderia voltar, sabendo de outros poetas e outras mortes, recluso nessas mortes. Lugar ancestral, de um tempo, de um *dia em carne viva*, em *alma viva*, Andaluzia está no sul que acontece ao pensar, aqui, a Guerra Civil Espanhola.

Um sul — nessa guerra, nessa Espanha, que escapa às *formas*, do anarquismo, da revolução, da guerra, do espaço e da história: não se trata de decretar contornos, nem de dissolvê-los, mas, precisamente, de experimentar fluxos livres de contornos, que atravessam as formas, permanecendo na capilaridade de invenções interessadas de *saídas*. “Forma!, forma!, desejo do sangue”, dirá o Cavalo Negro, na peça *El Público*, de Federico García Lorca (2000, p. 85). A *máscara* é a forma, dirá um pouco depois o Cavalo Branco a Julieta (p. 90). Nessa peça *para ser assobiada*, Lorca insurge-se contra o teatro, contra a representação, contra o público. Nessa peça, em que já se inscreve sua morte; nessa morte, inscrita em Granada, em Andaluzia, às portas de uma guerra civil, ela mesma inscrita no sangue na forma, da máscara, do teatro e desse tempo. Sua morte, instalada em 1492.

Fim da Espanha árabe, de *Al-Andalus*, expulsão de mouros e judeus, pacto católico com Colombo, descobrimento da América e invenção de um novo Estado, colonial, e uma nova insurgência local, comunal, contra esse Estado: a *reconquista* e a revolta, a um tempo, de encontro, em 1936, com a Espanha e os anarquistas, desde o século XIX, mas também desde o XVI. O anarquista Abel Paz nasceu em Almería, cidade portuária do Mediterrâneo, capital dessa província terminal de Andaluzia, ao seu leste, entre a província de Granada e a Comunidad Autónoma de Múrcia. Nasceu em 1921, numa família de *jornaleros*,¹²³ nos campos andaluzes daquele leste. De Almería vai a Barcelona, onde está durante a Guerra Civil, *até o pescoço*; onde morre, em abril de 2009. Participou da *Federación Ibérica de Juventudes Libertarias*, a JJLL,¹²⁴ e da Confederación Nacional del Trabajo, a CNT espanhola. Foi importante colaborador da também importante imprensa anarquista, e escritor de diversos livros e memórias, sobre a guerra civil e sobre a repressão franquista, que vive na pele, prisioneiro desse regime, de volta de breve exílio na França, depois da guerra. Em entrevista ao coletivo *Indymedia* da Argentina (Paz, 2005), encontra os anarquistas de 1936 na Espanha do século XVI, nas Comunidades de Castilha de 1519. Uma revolta, dos *comuneros*, que, segundo Paz, antecipou em dois séculos a Revolução Francesa.

A preocupação constante de Fernando e Isabel foi restabelecer, em todos os terrenos, a autoridade do Estado. Conseguiram, limitando a importância política de quantos podiam opor-se a eles: a alta nobreza e as municipalidades; apoiando-se decididamente nas classes sociais médias: pequena aristocracia, letrados, clero; e propondo a seus súditos tarefas exaltantes: recuperar Granada do Islã, construir a

¹²³No estudo sobre o povoado de Casas Viejas, Jerome Mintz (2006) anota que em Andaluzia, no começo do século XX, a maior parte dos *campesinos* trabalhava como *jornalero*, contratados por um dia, pelos capatazes dos latifúndios, o que geralmente acontecia antes do raiar do sol, nas praças centrais que se repetem em todo povoado. Mal remuneradas, estas jornadas de trabalho não costumavam somar mais do que seis meses ao ano, de maneira que os trabalhadores deviam inventar outras maneiras de subsistir, que contemplavam a incorporação dos filhos, desde crianças, ao trabalho, e o aluguel de pequenas terras ou de gado, assim como outros trabalhos relacionados à terra, especialmente o da limpeza dos campos e elaboração de carvão, trabalho dos *carboneros*. Essa situação se prolonga até a Guerra Civil, e ao longo do campo espanhol, ao menos no sul. Sobre isto se voltará, no segundo movimento da tese, da autogestão na guerra civil de Espanha.

¹²⁴Também conhecida como *Juventudes Libertarias* ou *Juventudes Anarquistas*, nas siglas JJLL ou JJAA. A JJLL foi constituída em 1932, em Madri.

unidade nacional em torno à unidade da fé, abrir um mundo novo ao Evangelho (Pérez, 2002, p. 51/52).

Quando em 1504 morre Isabel I de Castilla, a sucessão a esse trono recai sobre sua filha, Juana I de Castilla, *Juana la Loca*. Em 1496 Juana casara-se com Felipe *el Hermoso*, herdeiro dos Habsburgo. Carlos, filho deles, tornaria-se rei em 1516, na Espanha, como Carlos I de Castilla y de Aragón, e, em 1519, como Carlos V, imperador do Sacro Império Romano. De Isabel I a Carlos V, *a grandeza* do império espanhol desmoronaria, segundo Joseph Pérez (2002), em dois tempos, o da intensa crise econômica e o da dramática crise institucional. Dois tempos, por sua vez, como amplitude de intensas e dramáticas revoltas, escancaradas, a um tempo, nas *Comunidades*, desde Toledo, e nas *Germanías*,¹²⁵ desde Valência. Movimentos simultâneos, mas desconexos, observa Pérez. A crise econômica que abre o século XVI atrela-se a sucessivas colheitas desastrosas, disparada dos preços e da mortalidade. Uma crise de começo de século, passageira, “(...) mas que alcança duramente todos os setores do país e que coincide com uma troca de reinado e de dinastia difícil” (Ibid., p. 53). Troca de reinado, com a morte de Isabel, e de dinastia, com os Habsburgo.

A morte de Isabel desatara a instabilidade sucessória, em torno a Juana, rainha em claustro, incapaz de governar, Fernando II de Aragón, *el Católico*, estrangeiro de Castilha, mas escolhido no testamento de Isabel, e Felipe *el Hermoso*, também estrangeiro, mas apoiado pela aristocracia castelhana. Eleito

¹²⁵*Germà*, em catalão, é *irmão*. As *Germanías*, foram as irmandades gremiais de Valência que, em 1919 formam um conselho de 13 representantes para conduzir a administração municipal. Sobre as causas diretas da revolta valenciana, Pérez anota: “(...) o mal-estar profundo que opõe o baixo povo da capital aos ricos e os nobres agrava-se brutalmente durante o verão de 1919. A peste assola a província; os nobres buscam refúgio em suas terras e abandonam a cidade; a população de Valência se vê entregue indefesa, traída, à epidemia e às incursões dos piratas berberes. Para enfrentar este último perigo, a corte autoriza os habitantes a formar grupos armados; são as primeiras manifestações dos *agermanats*; a finais de dezembro de 1519, um conselho de treze delegados pretende encarregar-se da administração municipal. A ameaça vai dirigida contra a aristocracia, não contra o poder real; de resto, a corte busca sobretudo conseguir o reconhecimento das Cortes de Valência, apesar da ausência do rei; parece tolerar num primeiro momento a agitação popular” (2002, p. 62). Se junto às *Comunidades* as *Germanías* compõem as revoltas que marcaram esse começo do século XVI, e de *um novo tempo*, na Espanha, aqui interessa encontrar esse tempo, desde as palavras de Abel Paz (2005), na revolta das *Comunidades* de Castilha.

sucessor de Isabel, *el Hermoso* reina durante seis meses, quando de sua morte repentina, que trouxe de volta o expulso Fernando de Aragón, de volta a seus detratores, e à Castilha que o reconhecia estrangeiro. Em 1517, afirma Pérez, não há mais Estado na Espanha.

Entre 1504 e 1517 aquilo que se questiona é a obra dos Reis Católicos: a legitimidade é contestada; o Estado entregue às facções e a uma burocracia corrupta; os consumidores inquietam-se diante das consequências sociais de uma crise que não compreendem; por último, no plano político adivinha-se que as Cortes estão dispostas a substituir o poder real desfalecente. O governo pessoal do rei, a partir do outono de 1517, permitirá ao reino sair da crise e fará com que recupere a unidade e a coesão perdidas desde 1504? (Ibid., p.57).

O governo pessoal de Carlos V, um rei que seus súditos desconhecem, potencializará a situação instalada desde a morte de Isabel: em 1519, o rei decide viajar a Aquisgrana, na Alemanha, para ser coroado imperador do Sacro Império, e se tornar “o soberano más prestigioso da Europa”. Valência anunciando a revolta, a presença do rei é impossibilitada por uma viagem, iminente, que deve ser financiada. E que será financiada, *como corresponde*, com os impostos cobrados aos desconhecidos súditos. Os reis católicos instituíram a cobrança de impostos através das municipalidades, o chamado *encabezamiento*, que impedia os abusos dos arrecadadores reais frente às populações. O rei anula os *encabezamientos* e aumenta as *alcabalas*, as taxas indiretas sobre as transações, que todos os súbditos, de todas as classes, devem pagar.

O movimento *comunero* tem causas profundas: a crise dinástica, política e social que dura uma quinzena de anos; os *comuneros* desejam sair da provisionalidade, pôr ordem no Estado. Também tem causas imediatas: a decepção provocada pelos primeiros meses do reinado pessoal de Carlos V, a eleição do rei da Espanha ao império e os novos tributos que supõe a iminente partida do soberano e, finalmente, os abusos da administração flamenca. A conjunção dessas duas séries de causas resulta, durante o verão de 1520, numa dupla reivindicação: 1) o rechaço do imposto, a exigência de uma tributação menos gravosa; 2) a vontade de afirmar os direitos da nação frente às ambições dinásticas do rei. Portanto, é o poder real o que

se converte em alvo: os *comuneros* julgam a política do soberano contrária aos interesses da nação (Ibid., p. 63).¹²⁶

O movimento dos *comuneros*, que aparece urbano, estende-se ao campo. Pretende-se um movimento nacional. A aristocracia, chamada a participar do movimento, sente-se cada vez mais ameaçada. Agora são os senhores terratenentes que temem. Frente à insurgência dos *comuneros*, o rei, desde Aquisgrana, conquista a aristocracia, associando-a, por novos títulos, ao poder. Finalmente, a burguesia, por sua vez, associa-se à aristocracia. Dentre os derrotados *comuneros* contam-se os artesãos, pequenos industriais, comerciantes, notários, advogados, médicos e intelectuais (professores e monges). A retomada de Abel Paz (2005), dos anarquistas da Guerra Civil nas *Comunidades de Castilha*, passa pela Revolução Francesa: uma primeira revolução moderna, contra a monarquia, desde a articulação (sempre frágil) das camadas populares com as médias, contra o poder tradicional, do rei e da aristocracia. Passa pela Revolução Francesa, *atravessa*, e provoca questões.

Os *comuneros* tentavam instaurar uma espécie de monarquia constitucional, onde a representação nacional teria limitado, certamente, o poder real. Revolução moderna, portanto, mas revolução prematura, que tenta dar o poder político a uma burguesia ainda fraca — no centro — ou que, onde existe, como em Burgos, prefere a tutela da coroa e a aliança com a aristocracia (Ibid., p. 67).¹²⁷

Abel Paz se detém na modernidade anunciada de 1519: a associação estratégica frente aos *comuneros*, do rei com a aristocracia e a burguesia, teria atrasado a modernidade na Espanha, que se anunciava na revolta. De maneira que “(...) não se pode falar de revolução na Espanha em 1936 sem levar em consideração os períodos da história em que essa revolução era algo que estava em suspense” (Paz, 2005). Mas se em Castilha o que estava em jogo era limitar, controlar, o poder real, a revolução, em 1936, tanto se inscreve como luta contra o

¹²⁶Grifos meus.

¹²⁷Grifos meus.

fascismo quanto inscreve, nessa luta, um cotidiano inventado contra a sociabilidade autoritária, moderna, explicitada havia pelo menos um século, no desdobramento daquela Espanha dos *comuneros*, então já reconfigurada desde a diluição do poder monárquico nas mãos dos senhores, antes de mais nada da terra, num país fundamentalmente agrário. Não se trata, então, de sobrepor uma revolta a outra, mas de pensar a revolta, o *se revoltar* frente ao absolutismo do poder, como invenção de uma outra sociabilidade, desobediente do *fatalismo* decretado a ferro e fogo, na lei e no hábito sobre a vida.

Para muitos, a história da Espanha começa com Fernando e Isabel, o anterior não existe. Com a particularidade de que com a cultura árabe a Espanha já tinha entrado na modernidade. Com os reis católicos, quando se expulsa a judeus e árabes, Espanha retrocede dois séculos, sucumbe na Idade Média. Esses são os dois séculos de atraso que teve a Espanha. Aqui, ainda temos estruturas feudais. Aristocracia, uma concepção social que não se corresponde com a que há na Europa. Latifúndios... Problemas que nós resolvemos em 1936 (Idem).

Ainda que não se trate de permanecer na história com que Paz dimensiona, no tempo, a revolução de 1936, ele possibilita apresentar a experimentação analítica na Guerra Civil, no campo, na terra, no sul, e no campo, na terra, *no sul* que atravessa uma Espanha *em revolta*, entre os tempos e os relevos, como invenção de existências, de práticas de liberdade, instaladas nas terras ancestrais dos impérios, dos povos e dos poderes incontestáveis. Abel Paz vai à História, e localiza a revolução política, a revolução moderna, instalada na França, contra a monarquia. O anarquismo também acontece nessa amplitude, mas projeta-se, *vaza*, subverte a revolução e a política, e se inscreve nas práticas cotidianas. Abel Paz provoca, aqui, esse movimento.

Revolução. Antiga concepção do século XIX, surgida da Revolução Francesa, onde a transformação do mundo é concebida sob a forma de um golpe de Estado ou de jornadas populares pelas quais uma mudança de Constituição ou de regime afeta a cabeça do Estado (República, Império, monarquia absoluta, monarquia constitucional). Uma vez substituída, em meados do século XIX, pela idéia da revolução social, uma maneira totalmente diferente de pensar a transformação da sociedade, a velha revolução política reencontra toda sua atualidade um século

depois, no marco do marxismo e do marxismo leninismo. A questão do Estado voltava a ser o problema chave da mudança, e a ditadura do proletariado vinha a se somar, junto ao fascismo e ao nazismo ao longo cortejo de mascaramentos que os Estados nunca deixaram de inventar para perpetuar seu domínio (Colson, 2003, p. 229).

Diego Camacho chamou-se Abel Paz. Com a morte de seu amigo, Valeria Giacomoni (2009) escreve lembrando de sua força. Não era tanto um dos últimos *testigos* de um episódio *histórico*, mas um anarquista, revoltado “*con la mierda que hay allí afuera*”, um mundo que consagra uma história como consagra uma vida em que existências se dissolvem por trás de palavras de ordem. Abel Paz revoltado, depois da Guerra Civil e do franquismo, com uma história que resumia o tempo do combate entre *rojos* e fascistas, que dimensionava o anarquismo por esse compasso, muitas vezes no silêncio, muitas vezes no acessório, na memória de um povo, de uma nação. Seu encontro com Abel Paz, afirma Giacomoni (2009), aconteceu noutra tempo, numa “outra maneira de viver”. Depois de percorrer o mundo, seus últimos anos o passou em sua casa, sentado em seu *sillón*,¹²⁸ recebendo com delicadeza visitas de anarquistas de toda parte, e de seus amigos.

De Abel Paz Giacomoni soube o que lhe dizia a história da Guerra Civil: era uma história da *revolução social*, essa outra maneira de viver que os anarquistas inventaram na Espanha. Recluso, sabia do que se passava lá fora, perguntava, lia, escutava. Mas *não só*. A cada visita sua, lembra Giacomoni, Abel Paz queria saber de “*la mierda de afuera*”, mas também perguntava, cada vez, sobre sua maneira de viver: “(...) não só pelo compromisso político ou histórico, mas também pela relação com os outros, família, dinheiro, amores, trabalho...” (2009). Se Abel Paz é um historiador cuidadoso, seus escritos acontecem atravessados da revolução social dos anarquistas, numa *outra maneira de viver* que não se subscreve à história.

¹²⁸ [poltrona].

Em seu livro *de Proudhon a Deleuze*, Daniel Colson (2006) descreve a revolução social desvencilhada do “nível vertical e miraculoso do Estado”, afirmada em diversas e simultâneas maneiras, “no interior das relações sociais”, como transformação que “torna caducas as grandes instâncias dominadoras que são Deus, o Estado e o capital” (Ibid., p. 230). Se com os anarquistas a revolução se livra do Estado, o rechaço à formalidade institucional nem se limita às *vias* de participação política, nem resulta de um *programa* que objetiva a destruição do Estado. O Estado não é o fim, o território ou o alvo, o espaço a ser abandonado ou mal a ser combatido. A revolução social torna caducos o Estado e seus duplos, não porque a ele *se opõe*, mas afirmando *outras maneiras de viver*.

A anarquia é uma existência social com pessoas livres associadas. Construí-la requer a rebeldia de quem não dá sossego a si mesmo, convulsiona-se, incomoda-se, atíça a potência da liberdade em si e no amigo. A anarquia não é um regime estável, contínuo e tranqüilo que será encontrado no futuro após alguma gloriosa revolução vencedora capitaneada pelos desveladores da verdadeira consciência e chefes da grande massa ou no findar de um processo pacífico liderado no parlamento pela social democracia. Baseia-se no mutualismo econômico e no federalismo político vivido pelas associações (Passetti, 2003c, p. 178/179).

Outras maneiras de pensar, que não o Estado. São *analíticas* as conversas entre Proudhon e Deleuze, Foucault, Nietzsche; como também são *analíticas* as experimentações na Guerra Civil Espanhola, na revolução espanhola encerrada na Guerra Civil, na Guerra Civil começando com o fuzilamento de Federico García Lorca, o fuzilamento de Lorca começando com o de anarquistas em Casas Viejas, em 1933. A revolução social, livre do Estado, acontece *multiplicidade*, na “revolta que rechaça ser instrumentalizada por quem quer que seja” (Idem). Livre do Estado, o Estado na palavra que se pode pronunciar *em nome de*, o seqüestro da vontade representada, na voz do senhor, no governo, no partido, no sindicato, na escola, na família, no trabalho... Nessa luta que no século XIX surge, segundo Foucault (1995b), no primeiro plano, na luta contra a exploração, o anarquismo instala a insurgência de falar em nome próprio.

Dizer algo em nome próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem (Deleuze, 1992, p. 14).

Eu, a palavra que designa Deus, dirá Proudhon (2007b) em 1846, na *Filosofia da miséria*. A palavra que ecoa no sacerdote, no filósofo e no cientista, e que habilita o senhor nas relações sociais, quando todos querem ser o soberano, no limite da liberdade democrática (Proudhon, [1840] 1983). Se no *Princípio federativo* Proudhon [1863] (2001) problematizará a política na antinomia entre liberdade e autoridade, pelo confronto desses princípios que do mais ao menos infinito coloca o regime democrático na preponderância da liberdade, em *O que é a propriedade?* (1983) Proudhon encontrará na revolução contra o absolutismo monárquico a atualização do absoluto da autoridade, o povo deixando intacto o trono ao derrocar o rei.

O absoluto da autoridade se produz no absoluto do pensamento, de maneira que a questão não é qual o melhor governo, assim como não é a da verdade de Deus, mas a questão é a de como se torna possível o governo sobre todos, a *necessidade* do governo, como aparece e funciona essa noção, assim como a noção de Deus, dirá Proudhon em suas *Confissões de um revolucionário* [1849] (1947), retomando a discussão sobre Deus que Kant inscreve na filosofia. Como se *naturaliza* a autoridade, e como funciona essa lógica. É uma questão que atravessa os escritos de Proudhon, e que se projeta na analítica serial como ampliação de liberdade frente ao absoluto do pensamento funcionando na interpretação teórica.

A série se diferencia da interpretação ao contrapor a noção de movimento à cristalização teórica. Em *Filosofia do progresso* (1869), Proudhon opera na antinomia entre progresso e absoluto, entre movimento e cristalização, entre liberdade e autoridade. O progresso, ou “(...) a negação de toda forma e de toda fórmula imutáveis, de toda doutrina de eternidade, de imobilidade, de

impecabilidade, etc...” (p. 25), afirma na primeira carta desse livro, escrita em 1851. E o absoluto, portanto, como princípio do imutável, do que se apresenta *universal*. Na segunda carta, de 1861, Proudhon encontrará o postulado do *universal consentimento*, de Cícero, redimensionado no *sufrágio universal* das democracias modernas. Se para Cícero o consentimento universal significa “o mais alto grau de certidão moral”, renomeado como sufrágio universal consagra “o capricho do momento erigido em absoluto” (p. 123).

Feito à imagem do consentimento universal, o sufrágio universal demandaria que se interrogassem os grupos que compõem a massa que será governada. Grupos que Proudhon desenha pela representação das “idades da humanidade”, dos mais “miseráveis e ignorantes” aos “ilustrados, magistrados, pensadores e artistas”, passando pelos comerciantes e artesãos. Se a cada um se perguntasse qual seu interesse, qual seu “pensamento íntimo”, classificando os votos “segundo a progressão natural dos grupos”, então se encontraria “(...) uma fórmula genérica, que abraçando os termos contrários, expressando a tendência geral, e não sendo a vontade de ninguém, será o *contrato social*, será a lei” (Ibid., p. 124/125)¹²⁹

Se toda verdade está na história, afirma Proudhon, toda existência está na série, no movimento: Proudhon problematiza com as “idades da humanidade” o contrato social permanecendo em sua *forma*, que é a da certidão moral, tomada da teologia pela filosofia ao redimensionar o consentimento universal. Assim, então, “(...) caminha a civilização geral, sem que o saibam os legisladores, nem os homens de Estado, ao abrigo das oposições, das revoluções e das guerras...” (Ibid., p. 125). Contra um *eu* que primeiro a religião, depois a filosofia e finalmente a ciência pronunciam, o anarquismo que acontece na luta pela emancipação econômica do XIX desdobra-se na intensidade política apresentada por Proudhon: “Não quero ser nem *governante* nem *governado!*”¹³⁰ (1947, p.

¹²⁹ Grifos de Proudhon.

¹³⁰ Grifos de Proudhon.

315). Reinventada a cada vez, a anarquia interrompe o governante e o governado, afirmando relações livres dessa universalidade repetida em diversas formas imutáveis.

Segundo Proudhon, é por intermédio da análise das séries que se compreende a história das forças em luta, captam-se as atuações segundo as decisões descentralizadas ou centralizadas, formas pelas quais se realiza tanto a existência do indivíduo livre como sua acomodação como servo, súdito do governante ou democrata juramentado (Passetti, 2003c, p. 180).

A noção de experimentação analítica, diferenciando-se da interpretação teórica, está no encontro provocado entre Deleuze e Proudhon, com a experimentação serial, como invenção interessada na potência libertária do pensar livre da centralidade e da hierarquia do regime semântico da verdade. Pensar livre da forma Estado da filosofia (Deleuze & Parnet, 1998), quando, nesse encontro entre Deleuze e Proudhon, Foucault e Nietzsche compõem invenções *contra o soberano* que também interessam: Foucault, com o problema do Estado filosófico; Nietzsche, inscrevendo a filosofia na batalha *contra si*. Proudhon está interessado em se desvencilhar do Estado. Fora do Estado e da propriedade, ao afirmar relações livres de hierarquia e centralidade, a existência federativa e mutualista atravessa o campo da política e da economia, afirmando na multiplicidade das práticas.

Não se trata nem da articulação nem da síntese, na anarquia acontecendo, desde Proudhon, no federalismo político e no mutualismo econômico: “(...) a anarquia e a unidade são uma só e mesma coisa, não a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que só se diz do múltiplo” (Deleuze & Guattari, 2008, p. 163). Se na atualidade da experimentação analítica o anarquismo atravessa conversas, o presente não se subscreve à História, delimitando o que se repete reconformando *o que é*: não há uma *identificação*, na história e no pensamento, mas, *precisamente*, uma experimentação de sair das identidades.

Como desdobramento dessa experimentação analítica na série, na Guerra Civil desenha-se *um sul*, no interior das relações econômicas livres da forma

Estado, *autogestionárias*, do ponto de vista da anarquia, na preponderância da liberdade sobre a autoridade, *o mais que se possa — a cada vez*. Em 1868, alguns membros da Aliança da Democracia Socialista foram à Espanha, um pouco antes de Giuseppe Fanelli, para preparar sua visita junto a alguns republicanos federalistas que poderiam ajudar. Enquanto Fanelli encontrava-se em Madrid e Barcelona, eles percorreram, segundo Jerome Mintz (2006), as regiões de Valência e Andaluzia. Se os desdobramentos da visita de Fanelli entre os operários da indústria foram imediatos, com a fundação da seção espanhola da Primeira Internacional em junho de 1870, e a própria visita de Fanelli, projetada no aparecimento do anarquismo na Espanha como amplitude dessa força nas lutas dos trabalhadores, o anarquismo, nesses tempos, também acontece no sul, no campo, numa outra intensidade.

Para a maioria dos que se interessam pela história social, pelas realizações ou possibilidades revolucionárias, somente as regiões industriais e o proletariado industrial oferecem interesse. De entrada, as regiões agrárias e os trabalhadores do campo são descartados. Mais ainda, a classe social dos pequenos camponeses é considerada sempre como contra-revolucionária, sobretudo pela “ciência” marxista, segundo a qual as condições de existência e as técnicas de trabalho condenam los camponeses a serem servidores da reação, quando não sua encarnação. Marx insistia sobre essa lei da história, afirmando inclusive que a luta entre a cidade e o campo tinha constituído um dos aspectos dominantes da luta de classes (Leval, 1972a, p.39).

Assim, segundo Leval (1972a), não só o anarquismo espanhol, chegando por Madrid e Barcelona, desdobrou-se rapidamente no campo, como também seria na Catalunha e em Andaluzia onde ele se faria mais forte. E essa força, em Andaluzia e Catalunha, subverte a sentença marxista, tanto do atraso político do campo, quanto da predisposição à consciência de classe na indústria: numa e noutra região há diversas composições daquela multiplicidade que se diz da anarquia, suas histórias resistem às categorias políticas ou econômicas e às medidas e proporções que essas categorias sentenciam. Dentre os operários de Barcelona, observa Enzensberger (1998), somente alguns deles nasceram na

região: “(...) a metade procedem das áridas províncias de Múrcia e Almería, isto é, do sul” (p. 31).

Na Guerra Civil Espanhola, *nesse sul*, Federico García Lorca esvazia, visceral, as palavras que encerram o anarquismo nas profundidades da história ou da política: ao pensar a autogestão, a invenção da existência interrompe a representação, e nas palavras desenha-se algo do que não se diz, que está no instante intraduzível das batalhas acontecendo nessa poesia, disparada nos nervos.

*Sur,
espejismo,
reflejo.*

*Da lo mismo decir
estrella que naranja,
cauce que cielo.*

*¡Oh la flecha,
la flecha!
El Sur
es eso:
una flecha de oro,
sin blanco, sobre el viento.*

Federico García Lorca, Sur

Com Proudhon, a analítica serial instala um pensar sobre o governo que atravessa o território político do Estado e suas instituições, e se projeta como exercício de dissolução do princípio de autoridade, e não de suas formas ou conformações particulares. A série atravessa o Estado na medida em que interroga o *como* da naturalização de sua necessidade, e não mais o *quê* de sua essência, posterior a essa naturalização. Uma analítica sobre a liberdade e a autoridade, portanto, e não uma ontologia do poder — chame-se político, econômico ou religioso.

E nas invenções econômicas na Guerra Civil Espanhola, a instalação de novos costumes livres do absoluto da autoridade do que enquanto práticas produtivas e distributivas livres do Estado. Como em Proudhon, não se trata, nesses novos costumes, de negar o Estado, mas de inventar a vida sem ele. Que

essas invenções neguem o Estado, é um desdobramento, talvez não o mais interessante, certamente não o mais contundente. Como problema político, a negação do Estado, tanto na história — como conformação particular da ordem — quanto no pensamento — como princípio transcendental da ordem —, nem se encontra no anarquismo e nem aparece com ele, mas acompanha e se acopla à própria existência do Estado.

O problema inventado no anarquismo é o da liberdade, ética antes do que política, afirmada de maneira direta, fora das representações. Problema que, dimensionado de diversas maneiras, aparece com Proudhon, por exemplo em 1849, nas *Confissões de um revolucionário* (1947), ao anotar que não se trata mais de saber como ser *melhor governado*, mas de como ser *mais livre*, e entre os anarquistas espanhóis, desde a segunda metade do século XIX, na vívida compreensão de que a reivindicação de liberdades no interior de uma ordem autoritária não é mais do que acomodação a essa ordem, uma conciliação, que preserva a dominação, e uma pacificação, que prolonga a obediência na *melhoria* de condições. Não se trata, para os anarquistas, de promover relações *mais justas*, no capitalismo ou no comunismo, com a manutenção do Estado, e portanto da propriedade, um afirmando o outro. A justiça social, depositada no Estado, para o marxismo, no fim da desigualdade econômica (igualdade de condições); e depositada na propriedade privada, para o liberalismo, no fim da desigualdade política (igualdade de direitos). Trata-se de novas relações, a um tempo livres do autoritarismo do Estado e da acumulação da propriedade. Isto é, relações livres de hierarquia e centralização, federativas e autogestionárias.

Proudhon apresenta a crítica radical à delimitação da liberdade e da autoridade na política segundo a economia, no liberalismo, pela afirmação da liberdade econômica demarcada pela autoridade na política — garantia da ordem: paz e segurança como condição primeira para a celebração contínua dos negócios no regime de propriedade privada —, e no socialismo, pela afirmação da autoridade na política e na economia enquanto meio para a futura total liberdade,

a igualdade, não de possibilidades, mas de situação, isto é, enquanto ordem, novamente para a celebração contínua dos negócios, mas no regime da propriedade estatal ou coletiva. De qualquer maneira, trata-se sempre da autoridade como garantia de liberdade, ou da afirmação do privilégio, na economia, e da hierarquia, na política. Sempre a necessidade da autoridade: o começo depois do qual a liberdade é *medida*. Medida: métrica e política: a liberdade é tanto mensurada, demarcada, localizada, quanto decreto, pronunciamento da ordem.

Obedece-se muito mais por hábito e por conveniência do que por medo, disse Etienne de La Boétie (1986) no *Discours de la servitude volontaire*, em 1576. E se são o hábito e a conveniência, antes de mais nada, que instalam a obediência, o governo do *Um* — Estado, instituição; senhor, virtualidade — acontece antes em cada um dos súditos do que no Estado, ou o Estado só é possível depois da obediência. Mas a obediência será o exercício da autoridade: um prolongamento do senhor em cem, esses em mil, esses mil em milhares, e assim por diante. E o hábito é a consagração do silêncio, depois do qual se critica um governo, mas antes do qual não se questiona a autoridade. Se no interior do governo monárquico, com La Boétie, o Estado está em cada um dos súditos, um pouco depois, pela graça das teorias contratualistas e pelas mãos dos revolucionários modernos, o governo estará no povo, como *vontade geral*. É possível dizer, não só com os anarquistas, mas prolongando La Boétie: não houve revolução, apenas atualização, redimensionamento. No trono senta-se o povo, mas o trono continua, dirá Proudhon (1983).

Na década de 40 do século XIX, Proudhon e os operários de Barcelona inventaram anarquias: desobediências não reativas: invenção de existências livres, apesar do Estado e das relações de Estado. Existências únicas, *surpreendentes*, acontecendo livres entre interessados. Se há uma história que se instala nas modernas lutas pela liberdade — que percorre o século XIX e se redimensiona no XX —, isso não encerra esse tempo moderno, não sanciona.

Essa história também descreve uma insurgência que a atravessa como dissolução do Estado, e que não pode ser capturada como lembrança exemplar.

Em seu generoso livro sobre maio de 68, Carlos Fuentes (2008) desenha uma imagem no tempo que, longe da apologia, investe na potência: 1968 seria um ano-constelação. A história/ciência pouco pode além do julgamento, e, entre interpretações de fatos, faz as contas de vencidos e vencedores: ano-constelação é uma invenção que lhe escapa. Mas uma história interessada inventa ou subverte palavras, pois nem tudo cabe numa predeterminação. Enfim, não se explica 1968, assim como não se explicam outros anos-constelação: 1848, dentre eles. Proudhon também escreverá um livro generoso sobre um ano-constelação, suas *Confissões* [1849] (1947). Mas não se trata de estabelecer semelhanças. Nem causalidade nem identidade: a analítica experimental, não interpreta, não explica, não *designa*.

1848 seria o ano, diz Fuentes, no qual Marx decretará a ruptura da aliança entre burguesia e proletariado, celebrada na Revolução Francesa. Fim de um tempo circunstancialmente revolucionário e começo de um outro *verdadeiramente* revolucionário: começa, segundo Marx, a moderna luta de classes. Quando o cientificismo socialista se fecha no interior da história, não poderá afirmar mais do que um destino, e desde então o marxismo tentará sobreviver à história, apostando no totalitarismo revolucionário, único meio lógico quando se decreta um outro futuro.

Assim como 68, 1848 provoca de diversas maneiras. Na história, onde Marx e os socialistas autoritários encontram contradições que derivam em leis, e os liberais diferenças naturais que derivam em necessidade — isto é, novamente leis —, os anarquistas encontram forças em confrontos únicos: num caso é a síntese pacificadora, noutra o acordo pacificador, e no último é a *tensão*. Num ano-constelação, as lutas acontecem capilares, em carne viva, na invenção da existência. As lutas transbordam das *causas*, dos centros e das distâncias, e permanecem nos instantes, surpreendentes, dos encontros: constelações são

miríades de miríades que não resultam em *um*: não há uma revolução, de 1848 ou de 1968, que encerre a história. Num ano-constelação, permanece na pele o que escapa ao juízo.

Na companhia de Carlos Fuentes, trata-se de sair da história como amplitude do tempo; e do tempo, como categoria de sentido. As datas não demarcam espaços de realidade, fatos objetivados, pontos finais — começos ou fins. O tempo não desvenda uma formalidade essencial, uma verdade: o tempo, diz Proudhon (1869), apenas permite *descrever* uma certa quantidade de movimento. Descrever, não *revelar*. Trata-se, então, de investir na potência, que Fuentes chama constelação, que escapa à verdade da história, instalada no acontecimento como atualidade das lutas: esses anos, não como coordenadas, mas *neles*, ao pensar liberdades do ponto de vista da anarquia: *fora* do Estado.

Proudhon e a Guerra Civil Espanhola são, enfim, dois movimentos numa experimentação analítica interessada em *sair* do Estado, dessa *forma*. Sair, assim, antes de mais nada dessa forma como *objetividade* do anarquismo. Não se procura *o anarquismo* em Proudhon ou na Guerra Civil Espanhola, mas, num e noutro movimento, coloca-se o problema da liberdade do ponto de vista da *anarquia*, como saída, ou *deslizamento*, do pressuposto do Estado, que aparece na modernidade com o anarquismo, mas que atravessa essa demarcação histórica e política. Anarquia que, escapando às *formalizações*, possibilita pensar encontros, relações ou composições *entre*, como movimento, fluxos — e não *espaço* entre opostos.

Não há uma superfície a ser delimitada, segundo alguma ordem semântica — seja em Proudhon, seja na Guerra Civil, seja no anarquismo —, mas *relações*, *composições antinômicas*, que se descrevem a experimentação no interior do ponto de vista, também afirmam a invenção analítica como prática de liberdade fora do absoluto do pensamento. Não há mais do que *movimento*, dirá Proudhon, frente ao absolutismo lógico do pressuposto de uma unidade essencial indivisível, inalterável. Não há mais do que movimento, e então não há mais do que relações,

tensão. Equilíbrio instável: toda cristalização, toda solução universal resguarda uma pacificação, uma arbitrariedade, uma relação de poder, e um esquecimento: toda verdade é, antes de mais nada, um hábito.

Em seu livro sobre Proudhon, Peter Heintz (1963) opera com um ponto, uma inflexão, no interior da amplitude na qual a diversidade de problemáticas impede fazer desse pensar uma extensão demarcada desde uma centralidade lógica. Não há, em Proudhon, uma linha-mestra, uma coerência com que fundar uma unidade, mas sim essa inflexão, o que Heintz descreve como o conjunto de noções anti-autoritárias, e que seriam a força viva desse pensar. Inflexão sobre a qual as diversas questões e afirmações se sobrepõem em camadas mais ou menos próximas, projetadas, desdobradas, no entrecruzamento de suas linhas. De maneira que não se trata de estabelecer distâncias e concordâncias a partir de uma *índole* que pudesse ser atribuída a Proudhon, como falhas, erros ou provas de inconsistência, ou pontos mais ou menos significativos. Trata-se, segundo Heintz, de investir na potência anti-autoritária de Proudhon, sua *problemática da autoridade*, não como a verdade de seu pensamento, mas como sua força. Essas noções, entretanto, são aquelas mais íntimas, aquelas que Proudhon muitas vezes conta apenas a seus amigos, aquilo que Heintz chama de *seu retiro*. Retiro, não encerro: a delicadeza da existência, antes do que o peso da vida. Heintz convida a sair da *formalidade* das palavras.

Afirma, certo, Nietzsche (2003): o pensamento de um filósofo se encontra antes no seu andar, no que ele veste, no que ele come... nesses gestos *bastardos*, antes em suas mínimas cadências do que em seus livros. Sair da formalidade das palavras, não para consolidar outra, nos dias, mas para experimentar o que acontece *entre*, nos fluxos entre as palavras e os dias, que escapa às formas e aos desígnios. Em Proudhon, lembra Cuvillier (1986), está o campo, o trabalhador rural, o pequeno proprietário, o pequeno proprietário honrado, incapaz de cobrar mais do que cobre os gastos (seu pai), está o jovem pobre, do campo, que vai à cidade, só, e vive só, o *autodidata*... O autodidata,

mais do que o *operário*, industrial, miserável, no anarquismo: nisso, o anarquismo não sucumbe às utopias libertadoras da classe operária, do século XIX para o XX.

A analítica: *ética*, em vez de *crítica*, frente ao pensamento. Problema da liberdade, *na existência*. De Proudhon à Guerra Civil Espanhola, essa é a inflexão aqui, o *ponto de vista*, essa anarquia. Não há distâncias entre um movimento e o outro, magnitudes, proporções: uma multiplicidade de questões, séries, inventadas nessa inflexão. Com Proudhon aparece, no século XIX, essa anarquia no pensamento, o investimento em maneiras anti-autoritárias de pensar, em práticas libertárias, outras do Estado: como atualidade, essas práticas acontecem nos encontros provocados no interior das séries propostas, únicas, dimensionadas pelo ponto de vista, instaladas pelas combinações antinômicas propostas. E só.

Se o aparecimento do Estado, assim como a variedade de suas formas, localiza-se na teoria, o funcionamento da autoridade — ou a consolidação da preponderância do princípio de autoridade sobre o de liberdade — acontece analiticamente. O anarquismo, com Proudhon, inaugura na modernidade o pensar sobre o governo que transborda a filosofia política, ao recolocar esse seu problema por excelência na autoridade e seu funcionamento, e não mais no Estado e suas formas. No interior da política, a filosofia não supera a validação de alguma forma de governo *sobre todos*, pois repete o princípio de autoridade, que é o que subtende, não só ao Estado, mas, antes, a qualquer modelo estatal de conduta.

Dessa maneira, é no acoplamento da obediência com a autoridade, e não com o Estado, que é possível problematizar com Proudhon o governo, pois o que possibilita o Estado não é o acordo diante da arbitrariedade da violência, como garantia de segurança e prosperidade, ou a superação racional dos imperativos da natureza, mas a atualização, racional, do absoluto no pensamento: o deslocamento de si para uma exterioridade ideal, perfeita e imutável, que institui a pacificação das diferenças, instalando no mundo a ordem metafísica, o absoluto. O absoluto

no pensamento descreve a linha reta da adoração à transcendência — sempre algum *eterno descanso*, fora deste mundo instável e *absurdo* —, que vai da divindade ao homem, desenhando um percurso da razão que, entendendo a vida apenas depois dela, do alto e de fora, não pode mais do que negá-la. E a negação da vida no absoluto, a cristalização metafísica, sobrepondo à multiplicidade e ao movimento a identificação unificadora, opera pelo princípio de autoridade.

Depois de Proudhon, será possível afirmar, potencializando La Boétie, que não só os homens obedecem por hábito ou conveniência, mas que, por hábito ou conveniência, não obedecem só ao Um político, ao senhor, ao Estado, mas ao Um de si mesmos, ao Um racional, ao absoluto, que antecede e atravessa o Estado, acontece no pensamento e estabelece a obediência *lógica* à autoridade. Se depois de Proudhon, e no interior do anarquismo, o pensamento político que permanece no absoluto não pode mais do que formar e reformar o governo, a recusa anarquista às formas políticas de participação é antes a afirmação da insurgência à autoridade, pela invenção da vida livre do absoluto, do que a negação meramente política da realidade institucional do Estado. De tal maneira que não existe no anarquismo a demarcação no pensamento que se dedica ora à política, ora à economia, ora à justiça... Assim como não existe a demarcação programática entre ação política, econômica, cultural... E assim como no anarquismo, diferentemente de outros *movimentos* do século XIX, o pensamento e a prática, um como outro e vice-versa, compõem uma mesma desobediência *ética*.

Cabe afirmar aqui, entretanto, que ao pensar a anarquia como insurgência ao absoluto da autoridade, em Proudhon e na Guerra Civil Espanhola, não se pretende estabelecer um estatuto que possa anular definitivamente um idealismo, uma dimensão transcendental que também os habita. Se a experimentação analítica no interior do ponto de vista proposto investe na potência anárquica que dissolve o campo do político como saída do âmbito do Estado, disso não resulta a negação do transcendental no anarquismo. Ao contrário, na medida em que essa

dimensão possibilite tensões interessantes, comporá problematizações no percurso das séries propostas.

Os anarquistas estão vivos. Fazem suas políticas de afinidades, respondem com éticas de amigos, tensionam utopias e heterotopias, abalam os movimentos sociais e fortalecem suas associações em federalizações possíveis. São resistências e linhas de fuga; são inventores de vida que não se predispõem a distinguir privado de público. São públicos e dessacralizadores. Não ficam solitários, não são narcisistas, são duplos de peste para abalar saúde, doença e cura. Estão sempre prontos para a luta, são guerreiros. Os anarquistas são invenções, experiências, diferenças, descentralidades, resistências (Passetti, 2003a, p. 318).

No interior de um equacionamento que em relação ao anarquismo investe em desdobramentos, em invenções surpreendentes, em *fugas*, e, com isso, num exercício analítico, é possível descrever uma *intensidade libertária*, de *práticas* de liberdade, que Proudhon explicita no século XIX, mas que ele não *funda*, nem circunscreve ao pensamento, ou a uma delimitação entre pensamento e prática — que seria assim *ação*. Assim, o anarquismo poderia aparecer como uma série de análises sobre a liberdade que prescindem da afirmação da autoridade centralizada como princípio organizador das relações sociais, em qualquer plano, interrompendo a transcendência da hierarquia política, religiosa ou econômica, pela demolição da necessidade lógica do Estado e da propriedade — dessa *verdade revelada*, não só teológica, mas também filosófica e científica. Análises, então, que não se opõem ao Estado, mas que, antes, acontecem como práticas de liberdade *fora* do Estado no pensamento.

Práticas de liberdade fora do pensamento e, portanto, *ao unísson*o, também emergência de novos costumes, que prescindem da representatividade enquanto delegação da própria vontade *em nome de* qualquer pacificação universalista, antepondo ao cívico sacrifício da liberdade de cada um, pelo maior *bem* de todos — absoluto, transcendente: anterior e exterior —, as associações de liberdades segundo os *interesses* em comum, *irredutíveis*: reconhecíveis entre os envolvidos. Costumes, enfim, que dissolvem a fatalidade da obediência *política*, da cidadania, *religiosa*, da irmandade, e *econômica*, da exploração, no interior da afirmação,

ética, da ação direta, como associação livre e autogestão, que descreve a possibilidade de invenções de relações livres — do autoritarismo, institucional ou dos costumes —, pautadas pela *reciprocidade*. Reciprocidade como princípio, tanto da equalização da igualdade na diferença, quanto da projeção da liberdade no mútuo reconhecimento dos interesses, ou melhor, princípio da justiça dimensionada pelo livre acordo.

Dessa maneira, o anarquismo descreveria a irrupção, na modernidade, de uma ética libertária que problematiza, em diversas composições, as relações sociais pautadas pela cristalização da autoridade, não só do Estado, ou melhor, muito mais do que do Estado, de qualquer nivelamento transcendental que pacifique as diferenças pela instauração da hierarquia, de qualquer fórmula que instaure o sacrifício de si segundo algum *em nome de*, absoluto, chave de pertencimento a uma, ou mais uma, totalidade — pátria, culto, escola, família, partido... —, ou dissolução da própria existência num destino qualquer.

Não que o anarquismo escape, por princípio, a uma certa transcendência, que pode ser entendida como *humanista*, no interior do problema da liberdade que se anunciaria no século XVIII, se consolidaria no XIX, e se redimensionaria no começo do XX. Mas não é disso que se trata aqui: a questão sobre o aparecimento do anarquismo na modernidade investe na potência da invenção anarquista como afirmação direta de liberdades. Afirmação direta, enquanto mergulho corajoso: não mais na profundidade da *causa* da liberdade, mas na atualidade intraduzível das existências, postergadas pelo hábito de silêncios místicos e contemplativos.

Um atávico silêncio repousa sobre tudo o que escancara a impossibilidade da redução ao Um, *homem* — cidadão, proprietário disto ou daquilo, detentor desta ou daquela autoridade, de uns ou outros direitos e de algumas liberdades —, ou *mundo* — qualquer governo, qualquer deus, qualquer razão, qualquer utopia, qualquer modelo universal, de conduta ou de justiça. Depois do silêncio, o verbo: primeiro divino, depois filosófico, finalmente popular. Mas não se trata da criação

originária que instaura a ordem no mundo, e sim da gramática que inscreve o mundo na ordem: a adoração ao absoluto opera um silêncio sobre a autoridade que encerra o dizer na obediência. É possível negar as formas: *reformatar*; mas negar o princípio é um desatino. Interrompendo o hábito de obedecer, os anarquistas são *viscerais*: deslocam a política para o silêncio que antecede o Estado, desmontando o absoluto da autoridade.

Viscerais, por não se referirem unicamente à centralização política, ao Estado, mas a qualquer instituição, ou melhor, institucionalização que dele derive como ordem *natural* das relações sociais, ponto incontornável no pensar sobre a liberdade, diante de cuja infalibilidade dever-se-ia, tão só, dosar possíveis medidas. Obviamente o pensamento anarquista, por muitos de seus pontos de vista, dedica-se também à crítica mordaz ao Estado, ao estudo minucioso de suas táticas e técnicas e, em não poucas ocasiões, a desenhar estratégias para resistir a ele, revoltar-se contra ele ou, diretamente, derrubá-lo. Nesse sentido, é possível afirmar que há, no anarquismo, um movimento utópico, que faz derivar a sociedade verdadeiramente livre da extinção do Estado. Mas há ao mesmo tempo no anarquismo um investimento em relações que prescindem do Estado, não para negá-lo, mas afirmando experimentações que dispensam a autoridade sobre todos, incluso para explicitar o que não interessa.

Como insurgência do pensar, o anarquismo não sabe de medidas e, já por isso, há no seu interior uma interrogação sempre contundente à continuidade do valor, da virtude, da obediência universal. Ainda, como possível atualização dessa insurgência, é possível encontrar no interior do anarquismo pensares que instigam a existência, e não se interessam em dosar ou polemizar esta ou aquela interpretação que sobre ela se faça, mas em provocá-la, sem intermediações, problematizando, pela afirmação de liberdades, um tempo que é, a cada vez, atual. Enfim, se o anarquismo é uma crítica visceral à naturalização do poder, é também uma série de afirmações diretas de sociabilidade libertária e *associabilidades* (Passetti, 2003a), que, mais do que destruir uma

institucionalização qualquer, investem em novidades. A desobediência que percorre o anarquismo é antes uma necessidade de inventar novos costumes do que uma resposta aos que já existem. O ponto de vista: é dessa maneira, como invenção de novos costumes, que interessa aqui o pensar anarquista.

Nos jogos de verdades que autorizam na história origens e fatalidades, interessam práticas anarquistas na medida em que afirmam invenções de resistências, que efetivamente dissolvem, e, assim, não reconduzem, *o que é bom para todos*, inclusive *todos* segundo o anarquismo. Ao interromper o pressuposto moral e cívico de *todos* com uma ética libertária, o anarquismo também escapa à universalização, desarticulando o pensar da sentença da verdade. De maneira que nessa dimensão analítica, o anarquismo possibilitaria problematizar as relações de poder fora do campo da verdade. Mais uma vez, não mais *qual é o melhor governo*.

Não interessa aqui, então, medir forças ou estabelecer pontos de aproximação ou distâncias entre *idéias anarquistas* e *outras idéias*, assim como não interessa investir numa discussão filosófica que busque revelar a verdade do discurso anarquista diante de verdadeiras ou falsas verdades históricas de outras correntes de pensamento, como o marxismo ou o liberalismo, mesmo considerando que essas correntes sejam, não raro, contrapontos interessantes e historicamente relacionados ao anarquismo. Não se trata de provocar polêmicas teóricas de índole alguma. Trata-se de desenhar, de mostrar um *como* no interior do anarquismo que permita problematizar sua atualidade, do ponto de vista da invenção, tanto da analítica da série, enquanto pensar que desobedece à cristalização da autoridade teórica, como também de relações econômicas autogestionárias, que, livres da centralidade e da hierarquia, instauram novos costumes, fora do regime de propriedade. Que a análise e as práticas, uma mesma insurgência, interrompem a continuidade da ordem sustentada no princípio da necessidade do governo, não estaria aqui a experimentação: interessa pensar, no

interior das séries, uma atualidade dessa anarquia com Proudhon e na Guerra Civil Espanhola.

O desdobramento que leva da universalidade teórica, ou mesmo utópica, para uma localidade analítica, levaria à multiplicidade das práticas no interior do anarquismo, permanecendo na intensidade libertária fora do Estado. Não se trabalha aqui com a noção de anarquismo, mas de anarquismos. E anarquismos como multiplicidade de práticas, de pontos de vista, como movimento irreduzível, que escapa a um direcionamento (Passetti, 1999). Essa multiplicidade, que dissolve, a um só tempo, tanto a orientação geral no pensar, quanto a própria distância entre o pensar e o existir. Assim, o olhar analítico encontra pensares libertários que efetivamente percorrem existências, dando força às idéias pela invenção de novas relações, e vice-versa, simultaneamente. É possível afirmar, então, que um pensar anarquista é uma potencialidade anarquizante, como acontecimento local, direto, e interessado.

Esses anarquismos emergem, no século XIX, como estilhaços que questionam a infalibilidade do Estado, da religião, da escola, da família, do mercado... E tanto faz: lá onde *uma* ordem dite o que é bom para todos e para sempre, aparecerá uma insurreição anarquizante: cada localidade, *cada um*, pode inventar *seu* estilo, *seu* modo, *sua* composição. Dessa forma, invenções anarquistas foram demolidoras de costumes, numa época em que a velha noção de liberdade civil dedicava-se arduamente a reformular a política e a economia, interpretando novamente um velho mundo que se propunha novo. A urbanização, a industrialização, enfim, a modernização que percorreu o século XIX, de maneira evidente, inflamou os discursos, segundo diversos parâmetros de liberdade que, justamente, não são mais do que parâmetros, um constante reformar que busca adequar o *princípio* da obediência universal a novas *conjunturas*, geográficas, demográficas e produtivas. No interior das práticas anarquistas, acontece a desobediência que instala na extremidade capilar da existência o problema da liberdade. Quando o século XIX descobria os encantos

de uma nova onda de *grandiosidade civil* — racional, urbana, industrial, revolucionária —, o anarquismo investia na ação direta.

Proudhon interessa-se em problematizar a filosofia política: diferencia-se da interpretação teórica com a analítica serial. Desvecilha-se da teoria, universalista, que equaciona as formas de governo centralizado como lei de sociabilidade cuja verdade emana da tradição, e investe na série, combinando séries em séries que interrogam cristalizações teóricas. A política, diz Proudhon, historicamente só se interessou em pensar o melhor governo e, mais ainda, em deduzir do percurso histórico uma lei de evolução das sociedades. Desta forma, encontra nas teorias sobre os governos apenas abstrações que sustentam o velho hábito de submeter a vontade de cada um à idéia do bem de todos. No interior das interpretações, a ontologia, operando com abstrações, dedica-se a formar grupos, nos quais cada indivíduo desaparece sob alguma identidade. Proudhon (1869) sai desse campo e opera com a analítica da série que, segundo ele, não é mais do que a arte de classificar idéias.

A série se projeta, como experimentação analítica, pelo ponto de vista que a desenha. Experimentação, porque as combinações das unidades na série são sempre *umas*, algumas combinações possíveis, que não interditam o interesse de quem as experimenta. Interrompe-se assim uma linearidade do conhecimento filosófico que, ancorada na necessidade de desvendar mistérios, encontra na anulação do interesse daquele que pensa a formulação do distanciamento do sujeito de conhecimento, condição da cientificidade, da imparcialidade, do conhecimento verdadeiro. Como se a racionalidade científica fosse resultado de um aperfeiçoamento infalível do pensamento sobre as sociedades. Não há, em Proudhon, mistério a ser desvendado, assim como não há necessidade do profeta ou do iluminado que o faça. A série é sempre uma experimentação que percorre a história com o olhar interessado, portanto local, direto, *atual*. Ao atravessar o anarquismo com a analítica serial, é possível percorrê-lo repleto de invenções, acontecendo por experimentações.

Então, a Revolução Industrial instaura na Europa a necessidade premente de povoar cidades com uma massa cada vez mais visível, mais organizada e mais obediente. A aptidão para o trabalho surge como nova moeda para conquistar ou ao menos poder almejar as modernas garantias civis prometidas pelo sistema capitalista e seus governos racionais, agora fundados no *dogma* da vontade geral. E é nas relações de trabalho que serão reivindicados os novos direitos e a nova maneira de obedecer. No interior de uma sociabilidade a vapor, a pressão das forças capitalistas faria, repetidas vezes, estourar o ímpeto de civilidade para a sucessiva reivindicação de garantias. Assim, reformas e revoluções transcorrem numa época de ajustes, na qual, em nome da liberdade, constitui-se o redimensionamento moderno da autoridade política. De ideal em ideal, *para o bem de todos*, utopias transbordam em fórmulas que mantêm intacto o lugar do soberano.

Contra a preservação do mesmo insurgem-se anarquistas, mostrando o conservadorismo de reformas e revoluções, o autoritarismo de teorias sobre a liberdade, a sujeição nas liberdades de escolha, a insuportável autoridade no poder de determinar quem vai e quem fica, quem vive e quem morre, onde cada um deve estar. Os anarquistas se revoltam, não se conformam e insistem em dizer que todos deveriam, antes de tudo, deixar de obedecer, pensar, inventar.

O pensar anarquista é um pensar revoltado porque se volta, em primeiro lugar, contra o próprio pensamento, aquele reservado aos que não estão nas fábricas, no campo ou nas ruas. Minando o virtuosismo teórico do século XIX, anarquistas investirão na necessidade de pensar, de agir diretamente, para não tomar por necessariamente boas as possibilidades colocadas por uma ordem estabelecida. Um pensar anarquista será sempre uma desobediência surpreendente, que acontece, também, na própria filosofia. Duplo movimento: contra a arbitrariedade do poder, mas também contra a naturalização dessa arbitrariedade: dessa forma a insurgência anarquista habita o pensar

contemporâneo numa miríade de práticas que dissolvem hábitos e abrem mão de convenções.

É nas relações cotidianas, nas fábricas, no campo, nas relações de amizade, de família, de escola, no ir e vir que escapa, ou pode escapar, aos grandes desígnios da ordem nacional, que o anarquismo se desdobra como afirmações de liberdades que reclamam a participação direta, o pensar e coexistir sem representações ou delegações. Ao eliminar a representação, o *em nome de*, o anarquismo escapa a qualquer fórmula de sociabilidade que o século XIX tenha experimentado como solução universal. Mesmo que essa ação direta contra a representação da vontade tenha também se desdobrado na utopia de um mundo anarquista — e, por isso, o anarquismo seria também um discurso, e um léxico, de sua época —, essa ação direta é também a força que dará ao anarquismo a possibilidade de estar fora desta ou daquela época, desta ou daquela configuração de governo, de ordem: existências anarquistas insurgem-se diante de qualquer autoritarismo, a qualquer momento, e pouco se importam com a conveniência do dia.

Como série de invenções políticas contra a centralização da autoridade, a desobediência anarquista reverberara numa multiplicidade de práticas que dissolvem, no cotidiano, a manutenção dessa autoridade. Se o século XIX transcorreu no ritmo do progresso técnico e tecnológico que demarcava as fundações do sistema capitalista industrial, as invenções anarquistas interromperam de diversas maneiras esse ritmo, propiciando descompassos únicos, economicamente produtivos, em tanto que politicamente insubmissos. É com essa força vital que os anarquismos aparecem no século XIX, possibilitando espaços de liberdade no interior do movimento sindical ou, melhor, das relações econômicas capitalistas.

Contra as mais grandiosas reivindicações trabalhistas dos primeiros atos do capitalismo, práticas anarquistas tornaram visíveis novas sujeições: ao investir apenas na reivindicação de melhores condições de trabalho, os sindicatos

deixaram intactas as relações de dominação baseadas no princípio da propriedade privada. Sobre isso, Proudhon e depois Bakunin alertaram certeira e mente. Mais ainda, novas sujeições se reformularam como preservação do mesmo, tanto nessas lutas sociais quanto nas diversas apologias da liberdade que inundavam os discursos desde o próprio surgimento da ciência econômica.

As duas grandes formulações teóricas da liberdade econômica, a liberal e a socialista autoritária, e suas tonalidades, delimitaram o hipotético aperfeiçoamento das sociedades segundo as variáveis do mercado ou do Estado, atualizando na modernidade a antiga transcendência divina. Por nunca arranharem esse princípio de universalidade, o liberalismo e o socialismo permanecem no circuito das verdades absolutas, fundadas na idéia do aperfeiçoamento das relações sociais. Essa crítica é possível de um ponto de vista interessado na experimentação de liberdades efetivas, proferidas por aqueles que existem.

Quando Proudhon interroga o princípio que funda a ordem econômica, a propriedade, dispensa o meio-termo para afirmar que a propriedade não é mais do que o roubo, interceptando a continuidade do hábito de obedecer, justamente no ponto em que se ancora qualquer justificativa da necessidade do Estado, na segurança: “(...) o governo é uma empresa, mas não de seguros, porque nada assegura, que está constituída para a vingança e a repressão” (Proudhon, 1983, p. 56). Sem contemplações, os anarquistas são contundentes quanto à autoridade universal: é sempre vingança e repressão.

Com a analítica da série, Proudhon mostra que toda a diversidade de formas de governo pode ser entendida pela combinação dos princípios de autoridade e liberdade, princípios únicos e indissociáveis da filosofia política. Se a história das sociedades tem sido, por mais de trinta séculos, a história de governos centralizados, isso, diz Proudhon, responde à perpetuação, através de sucessivas atualizações, da preponderância do princípio de autoridade. Trata-se então de pensar a política como possibilidade de ampliação constante do princípio

de liberdade. Dessa forma, o sistema federativo, ao abandonar a centralização como fundamento da ordem social, favorece o princípio de liberdade em detrimento do princípio de autoridade. O princípio de liberdade emerge de relações locais e diretas, pautadas pelo contrato sinalagmático e comutativo. Ao abolir a centralização, o federalismo em Proudhon subverte a representação da vontade e o abstracionismo que recai, por essa representação, sobre a idéia de liberdade.

A base permanente da obra de Proudhon se encontra na afirmação da sociedade como realidade plural, dotada de *forças coletivas*, resultantes da união, da harmonia, da convergência e da simultaneidade de esforços (Resende & Passetti, 1986, p. 13).

A liberdade, assim como a autoridade, nunca existirá de maneira perfeita, pura ou perene: trata-se, sempre, de *relações* atuais, inventadas por aqueles que delas participam: não se trata de uma promessa ou mesmo de um estado que possa ser garantido, pois o confronto direto reclama a vontade de cada um. O pacto federativo é possível na medida em que cada um nunca ceda mais liberdade da que recebe e potencializa-se no reconhecimento de interesses em comum.

Mas, segundo Proudhon, a federação descentralizada, que possibilita a ampliação do princípio de liberdade nas relações políticas, só interrompe efetivamente a continuidade dos governos unitários se resulta no mutualismo econômico. É assim que “(...) Proudhon chegará à negação pura e simples da política, como forma necessária de desatrelamento da força social dos limites que a anulam” (Ibid., p. 25). O sistema federativo encontra no mutualismo econômico a potência do princípio de liberdade: ao reverter o direito de *propriedade*, fundado na naturalização da desigualdade, com a *reciprocidade*, corolário da igualdade na diferença. Assim, o problema filosófico do governo torna-se uma problematização sobre liberdades, que exige pensar interessadamente, sem delegação da vontade em forças coletivas que inventam realidades.

O que faz com que os Estados, unitários ou federados, estejam sujeitos à decomposição e ruína, é que, entre os primeiros, a sociedade está destituída de toda

espécie de garantia política e econômica; e que, entre os outros, supondo o Poder também perfeitamente constituído como se desejaria, a mesma sociedade só teve até o presente garantias políticas, nunca teve ofertas de garantias econômicas. Nem na Suíça, nem nos Estados Unidos, encontramos a mutualidade organizada: ora, sem uma série de instituições mutualistas, sem direito econômico, a forma política fica impotente, o governo é sempre precário, um sepulcro caiado, diria São Paulo (Proudhon, 1986, p. 134).

A história dos Estados descreve duas grandes formas: o Estado unitário e o Estado federativo. Sobre o primeiro podemos considerar, com Proudhon, que se trata apenas de um grande roubo, uma tirania organizada, mas os Estados unitários são, também, a forma na qual declinam, em pouco tempo, os Estados federativos. Estes possibilitam a liberdade política, mas nunca se ocuparam da liberdade econômica, preservando a preponderância do princípio de autoridade justamente nas relações que, antes ou depois, resultam em centralização, totalização, unidade.

O princípio de mutualidade, ao entrar na legislação e nos costumes e criar o direito econômico, renova do começo ao fim o direito civil, o direito comercial e administrativo, o direito público e o direito das gentes. Ou, antes, resgatando esta suprema e fundamental categoria do direito, o Direito econômico,, o princípio da mutualidade cria a unidade da ciência jurídica; faz ver, melhor do que se tinha percebido até agora, que o direito é uno e idêntico, que todas as suas prescrições são uniformes, todas as suas máximas corolários umas das outras, todas as suas leis variantes da mesma lei (Ibid., p. 137).

A desigualdade econômica aciona a necessidade do governo sobre todos como garantia da preservação do roubo: a propriedade. A propriedade privada ou estatal, ao institucionalizar a desigualdade, delimita o governo pelo exercício da força e da violência. Assim, os perigos internos e externos que a lei deve equacionar surgem da ordem que ela própria cria. Interrompendo esse círculo, a mutualidade opera com o direito econômico. Este, pautado pelo princípio da reciprocidade, dissolve os argumentos que justificam sociabilidades autoritárias, eliminando, com a igualdade econômica descentralizada, os perigos que qualquer governo em nome de todos deve resolver, ou melhor, promete, algum dia, resolver.

Ao descartar, para a liberdade, a medida, os anarquistas dissolvem instâncias de reivindicação que a enquadrariam segundo direitos e idéias de diferentes competências, para inventar práticas que, longe de reivindicar, acionam relações que prescindem de qualquer totalização. De tal forma que não é discutível, não é um problema para os anarquismos uma diferenciação entre a liberdade política e a econômica.

Quando em 1936 eclode a Guerra Civil, o que estava em jogo, na Espanha, não era simplesmente um modelo político e econômico: tratava-se de interromper a sequência que delimitava a Europa como grande território de fascismos de toda índole. Diante da insuportável presença do fascismo, as esquerdas espanholas reuniram-se estrategicamente, aliando à revolta política a insubmissão econômica. Como rede de organização sindical, as esquerdas, fortemente movidas por idéias anarquistas, tomaram as fábricas, as terras e os lugares que estas produziam, reinventando as relações de trabalho segundo diversas formas de relações livres.

É possível descrever na Guerra Civil Espanhola um duplo movimento: contra o fascismo, mas também contra as relações que são próprias aos regimes da propriedade privada. Quando isoladas essas duas dimensões, inscreve-se o conflito na calma das interpretações históricas. Mas ao considerar, como Proudhon, que a intensidade da política aparece na invenção de relações econômicas livres, podem ser desenhadas séries que permitem problematizar, longe de acalmar. Não se quer interpretar, mas mostrar resistências produzindo relações livres no interior de jogos de poder.

Na Guerra Civil Espanhola, emergem invenções anarquistas no confronto contra a ordem geral. São interrupções do governo sobre todos, e proliferam como afirmações de relações livres, que subvertem a infalibilidade da unidade nacional, da linearidade histórica e cultural que se fecha, como desígnio ou destino, sobre pessoas representadas como cidadãos. Se a Espanha em que eclode a Guerra Civil é um país politicamente fundado na arbitrariedade escancarada, economicamente é um país anacrônico. Isto é, a concentração de terras produtivas

e o parco desempenho da indústria não são mais do que movimentos de uma sociabilidade autoritária estrategicamente consolidada. A revolta contra essa ordem arcaica, longe de torná-la ainda mais precária, faz emergir novas relações, economicamente produtivas e culturalmente instauradoras de novos costumes.

O anarquismo reinventa, na contemporaneidade, as dimensões produtivas do sistema capitalista, justo no momento em que as grandes teorias liberais apelam para a necessidade do Estado, não apenas na garantia do princípio da propriedade privada e da vida, mas agora também como centralidade reguladora das relações econômicas, núcleo que deve dar coerência nacional à liberdade de mercado. E justo no momento, também, em que o Estado *transitório* da fórmula socialista marxista transforma-se no gigante produtor e distribuidor da ordem e da reprodução material dessa ordem, na famosa contracorrente ao capitalismo ensaiada em longas décadas de Estados que nunca se mostraram transitórios.

Em 1936, na Guerra Civil Espanhola acontece uma contundente produtividade material, pela afirmação de formas não totalizantes de produção, prescindindo de controle geral das cifras econômicas. Pode-se dizer que a ciência econômica, ao mesmo tempo em que preserva a continuidade da ordem, encontra a insuportável interrogante para suas grandes certezas. Os revoltados espanhóis, em seu vivaz confronto com a ordem, mostraram que o Estado não só não é necessário para regular o desequilíbrio do sistema econômico, como é ele próprio que cria os problemas econômicos que deverá administrar.

Novos costumes autogestionários instalam-se como expansão de liberdades: a coletivização das fábricas — que subverte tanto o princípio liberal da acumulação do lucro quanto o princípio socialista do planejamento estatal —, a organização de oficinas produtivas dimensionadas pelas necessidades das comunidades — que se contrapõe às dimensões nacionais —, o comunismo distributivo — que ignora as leis de mercado e os ditames do Estado —, enfim, a radicalização das ações sindicais — que ignora o âmbito estatal e as escolhas que ele possibilita —: são interrupções de supostas necessidades históricas, que não

apenas interrompem, mas também fazem aparecer uma produtividade estranha à Espanha da época, e igualmente estranha à miséria que costuma acompanhar períodos de revoltas civis. A produtividade não é só econômica, assim como a miséria, ou melhor, sua administração ou contenção, pelo Estado, ainda que se chame de política econômica, é, do princípio filosófico à capilaridade das práticas, autoritarismo.

A insurgência que afirma liberdades onde se reclama a obediência universal é sempre insuportável. Os grandes Estados democráticos e capitalistas de Ocidente preferiram, no século XX, lidar com igualmente grandes totalitarismos, entanto que as invenções menores dos anarquismos lhes escaparam a sua lógica. Os totalitarismos espalhados em cantos nada recônditos das sociedades extremamente benevolentes. E as práticas anarquistas também escaparam ao totalitarismo revolucionário, intalado na Uniao Soviética, repetindo contra os anarquistas da Guerra Civil a oposição covarde que Marx e Engels inauguraram contra Bakunin.

Antes disso, se o anarquismo acontecera na Espanha diferenciando-se dos pressupostos do liberalismo democrático e do marxismo autoritário, sua intensidade se produz na insurreição articulada à ação direta (Mintz, 2002). Mais ainda, é a ação direta, essa insurreição que prescinde da representação política, que faz da crítica anarquista uma resposta *única*, não uniforme, diante de qualquer condição socioeconômica pautada por esta ou aquela representação da liberdade. Há, portanto, nas diferentes afirmações libertárias de relações econômicas, uma desobediência atual e direta, às totalizações de qualquer tom, porque totalizações, independentemente das variações ideológicas. As resistências a verdades econômicas descrevem práticas de liberdade que, enquanto potência, compõem-se como multiplicidade.

Ao problematizar a economia do ponto de vista da invenção de novas relações libertárias, investe-se num olhar que, assim como os anarquismos, abre mão da centralização e da universalização — seu corolário —, para buscar, na

exterioridade dos acontecimentos, diversos pontos que interrompem tanto a continuidade de práticas de dominação como a continuidade de saberes que constituem e são constituídos por essas práticas. Dessa maneira, se a discussão a respeito do método remete à descontinuidade e à localidade, isso não é mais do que o percurso de um deslizamento que prescinde da transcendência, tanto do objeto como do olhar que a ele, ou à sua representação, se dirige. As práticas libertárias, diz Creagh (2003), nunca resultaram numa teoria econômica, pois elas recusam esse discurso para situar-se no campo das relações sociais.

Já que interessa mostrar a emergência de novas relações econômicas como multiplicidade de práticas de liberdade, lança-se mão da experimentação analítica que investe na atualização do pensar anarquista. Dessa maneira é possível entender a analítica serial de Proudhon, que o habilita a falar de mutualismo e federalismo. Por não se tratar de um mergulho na história das idéias ou de uma tentativa de verificação de uma verdade, o estudo investe na experimentação analítica. De novo, não se opera com a lógica das soluções, mas com as possibilidades das problematizações.

Com a analítica se está na capilaridade visível dos acontecimentos, operando nas relações de poder e seus jogos estratégicos, não para buscar um sentido qualquer, um *por quê*, mas para mostrar resistências a esses jogos de poder, um *como* de recusas cotidianas que interrompe a continuidade das relações de poder. Essas resistências são sempre difusas e descentralizadas.

Do ponto de vista da analítica, a recusa à profundidade das verdades permite genealogias, desenhos sobre superfícies que são sempre locais e específicas, e que não reclamam conclusões. Fala-se, então, de um ponto de vista metodológico que entrelaça saber e poder em recíprocas produtividades, o que retira o pensar do interior dos discursos e dispensa o exercício de medir as palavras, para fazer transitar, interessadamente, entre mapas, ou sobreposições de mapas e suas descontinuidades. Trata-se, portanto, de “(...) uma questão geral de método: em vez de ir de uma exterioridade aparente para um ‘núcleo de

interioridade' que seria essencial, é preciso conjurar a ilusória interioridade para levar as palavras para levar as palavras e as coisas à sua exterioridade constitutiva" (Deleuze, 1995, p. 52).

Interessa encontrar fluxos de resistências, nos quais seja possível visualizar táticas de liberdade, irrupções não totalizantes, não centralizadoras, que fogem à continuidade das verdades no campo econômico. A Guerra Civil Espanhola aparece como acontecimento, na contemporaneidade, dessas resistências nas invenções libertárias de relações econômicas. A Guerra Civil Espanhola, como emergência contemporânea de resistências às relações econômicas baseadas no regime da propriedade privada e, portanto, da centralização da autoridade, é acontecimento que não raro é entendido como *revolucionário*, mas que surge de invenções cotidianas, sobre relações igualmente cotidianas, menores, difusas, como recusa ao jogo das relações de poder, simplesmente porque estas são insuportáveis. E quando se abandona a noção de revolução, noção que se inscreve na história das idéias, no embate das teorias, o anarquismo emerge como multiplicidade de respostas difusas, como anarquismos: a utopia é atualizada como heterotopias.

Sendo utópicos mas não crentes na instituição de uma nova sociedade, após a tomada do Estado, como os socialistas científicos os anarquistas, pacifistas ou revolucionários constroem heterotopias, lugares de contrapositionamentos no interior dos desvios insuportáveis para a sociedade (Passetti, 2003a, p. 289).

Trabalha-se, então, com a noção de anarquismos para problematizar resistências. Interessam desvios, fugas, resistências difusas, descentralizadas, que descrevem relações livres e únicas, frente a estratégias e táticas de poder que preservam, em nome da liberdade, costumes como naturalização da obediência. Em nome da liberdade, as utopias revigoram formas autoritárias, no interior do absolutismo de um *uno* que permanece lógico e fatal, além da existência. As heterotopias escapam à salvação universal. Essas heterotopias são lutas anárquicas.

(...) por um lado, elas estão ligadas às instâncias de poder mais próximas: prendem-se a tudo aquilo que se exerce imediatamente sobre os indivíduos. [...] Essas lutas imediatas não esperam mais tampouco de um momento futuro, que seria a revolução, a libertação, que seria o desaparecimento das classes, a decadência do Estado, a solução dos problemas” (Foucault, 2004, p. 50).

Por sua vez, a multiplicidade das heterotopias que se desenha pelo olhar analítico das resistências permite experimentar liberdades nas séries, nos encontros com Proudhon. Há em Proudhon um investimento na demolição dos territórios demarcados pela interpretação teórica. A série é sempre uma experimentação que se interessa no *como*. Relações, então, em vez de *causas*.

Com a analítica da série, provoca-se um deslizamento que é, antes de mais nada, extensão descentralizada, horizontal e local. Extensão descentralizada, porque a série não aponta para problemas e soluções universais, mas para problematizações específicas; horizontal, portanto, na medida em que dispensa as profundidades ideais; e, portanto, também local, sempre que a série não tem validade para além de seu ponto de vista. A própria noção do ponto de vista remete não só para o local, mas também para a superfície, o que novamente interrompe qualquer universalização. E tudo isso permite mostrar a série proposta como invenção analítica, que descreve tão só essa série.

A experimentação analítica, aqui, investe numa atualidade do anarquismo, distanciando-se da apologia histórica. Recusa, por isso mesmo, conclusões teóricas totalizadoras. Antes de mais nada, nem Proudhon é a origem do que seria o anarquismo, nem a Guerra Civil Espanhola o grande episódio que ilustra, simboliza, o que seria a organização anarquista. Mais uma vez, não se trata de emitir sentenças teóricas ou históricas. Em lugar das interpretações e das conclusões, a analítica propõe problematizações e experimentações.

Longe de explicar, resumir ou ilustrar o anarquismo, Proudhon é um problema, não só para socialistas e liberais, mas também para anarquistas. Seu pensamento se volta, *se revolta*, contra o próprio pensamento, e se insurge contra as utopias, ao entendê-las como absolutismos, que tiram do pensar aquilo que o faz ação, que lhe dá vida, potência: o movimento. De maneira que seu próprio

pensamento, como não poderia deixar de ser, também escapa a demarcações cristalizadoras. Não é possível traçar um campo do pensamento político, ou do econômico, ou do filosófico em Proudhon: a crítica à filosofia, à economia e à política compõem a crítica ao autoritarismo, ao absoluto, em diversas combinações de idéias que por sua vez descrevem o interesse em ampliações de liberdades, como novas combinações no pensamento, com a analítica serial, na economia, com o mutualismo, e na política, com a federação. Tudo a um mesmo tempo, no qual é possível encontrar intensidades, mas não intervalos.

Afirma-se que Proudhon, ao apresentar a problematização da liberdade pela antinomia com o princípio de autoridade no pensamento, instala, na modernidade, uma invenção: a desobediência anarquista, a ação direta frente ao poder como afirmação ética, inegociável, de relações livres, a demolição lógica da representação. As problematizações propostas acontecem no movimento da experimentação com as antinomias. Longe do julgamento que procura validade, propõe-se as séries que investem, com Proudhon, no aparecimento de uma radicalidade anárquica no pensamento. Pensar, na série, descreve a experimentação de antinomias, propostas segundo o ponto de vista. Mas a antinomia não resulta numa síntese unificadora. A antinomia produz o questionamento analítico que mostra o funcionamento, descreve as articulações, as instaurações e os esquecimentos, como exercício lógico e histórico interessado em fugir das interpretações. As antinomias experimentam a atualidade de Proudhon como anarquia na filosofia, com a série, na economia, com o mutualismo, e na política, com o federalismo descentralizado.

Atualidade, assim, que corrói a política: as teorias sobre o governo, os discursos sobre a revolução e as utopias sobre a liberdade são atravessadas pela noção de absoluto, que dá continuidade ao autoritarismo político: ao Estado; que reinventa a economia: a apologia da propriedade privada com liberdade de mercado e da propriedade estatal com a autoridade da comunidade são atravessadas pela noção da desigualdade naturalizada como lei social, que dá

continuidade ao autoritarismo econômico: o privilégio e o roubo; e que também revira a filosofia: o ateísmo humanista e as teorias materialistas, racionalistas, empiristas e iluministas são atravessadas pela noção de adoração religiosa, que dá continuidade ao autoritarismo no pensamento: a interpretação metafísica.

Também a atualidade da Guerra Civil Espanhola como experimentação de relações econômicas livres conformando a invenção política *contra o Estado* do anarquismo. Afirma-se que a desobediência anarquista dissolve a política ao potencializar a liberdade como ética que instaura relações diretas, dimensionadas como novos costumes, projetados em associabilidades que prescindem do Estado, opondo a ele de maneira muito mais contundente práticas autogestionárias do que luta revolucionária. Ou ainda, que a luta revolucionária, no anarquismo, seja indissociável das práticas autogestionárias que afirmam relações livres anteriores à derrocada do Estado.

Investe-se nessa associabilidade anarquista como potência libertária que se sobrepõe aos projetos humanistas de um século que iria das primeiras décadas do XIX às também primeiras do XX, pautados pela idealização da liberdade, que, na medida em que respondem às questões políticas de sua época, no interior dos discursos dessa época, permanecem nela. Assim como em Proudhon interessa a potência anárquica pelo desmoronamento analítico de territórios de saberes que consagram autoritarismos, na Guerra Civil Espanhola interessam, antes de mais nada, práticas econômicas como mais uma potência anárquica que interrompe a preservação de autoritarismos nas relações cotidianas de produção e troca, novamente dimensionando a economia como equacionamento da demolição da política apresentada pelo anarquismo, no segundo deslocamento da analítico. Pois é na capilaridade das relações, dos costumes, e não nas profundidades institucionais, que a desobediência anarquista pode se diferenciar, inclusive, da libertação enquanto demarcação política da liberdade.

Mas interessa também problematizar, com Proudhon, as práticas econômicas anarquistas durante a Guerra Civil Espanhola, operando como

diferenças que, longe de atestar alguma pluralidade tolerante, descrevem o confronto de idéias diversas, no interior de um pensar que não se reduz a qualquer *um*, plural ou uno, respondendo à centralidade com a multiplicidade de vontades que permite, justamente, a associação livre. Trata-se de apresentar uma história da guerra civil do ponto de vista da emergência de práticas autogestionárias.

BIBLIOGRAFIA

Una mañana de enero se morirá el Pierrot. Quiere morir cuando la luna brille más. En su cabalgata funeral pianos escondidos en las alamedas llorarán a su hermano Chopin. Los demás personajes de la farsa italiana seguirán su ataúd de oro llorando... y dirán: “¡Qué lástima tan grande!, y pensar que nos hemos reído de él...”. Pero el Pierrot irá diciendo: “¡Voy a la luna! ¡Voy a la luna...!”. Irá cubierto de rosas blancas y en un momento se volverán palomas y lo llevarán alto, muy alto y entonces, si la luna lo quiere, se casará con ella... ¡Pobre Pierrot! ¡Pobre máscara de mi corazón...! Ay, qué triste es toda la humanidad!

9 de marzo de 1918.

Federico García Lorca, *Pierrot. Poema íntimo*¹³¹

ABAD de SANTILLÁN, Diego

1980 *Organismo econômico da revolução: a autogestão na revolução espanhola*. Tradução de Arnaldo Spindel e Pierre André Ruprecht. São Paulo, Brasiliense.

AGUILERA Barchet, Bruno

2006 “La Guerra Civil Española y la crisis del Estado liberal en Europa: una perspectiva jurídico-comparada en la etapa de entre-guerras”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

AISA, Ferran

2007 “Federico García Lorca a l’AEP”. Ateneu Enciclopèdic Popular. Disponible em:
<http://www.ateneuenciclopedicpopular.org/spip.php?article104>
(Consulta em 15/05/2009).

ANSART, Pierre

1971 *Sociología de Proudhon*. Tradução: Dora Cymbler & Aida Cymbler. Buenos Aires, Editorial Proyección.

¹³¹ Lorca, 1997, p. 831.

1972 *Marx y el anarquismo*. Barcelona, Barral Editores.

ANSART, Pierre et al.

1992 *Proudhon et ses contemporains*. Paris, Publications de la Société P.-J.-Proudhon.

ARANGUREN Gonzalo, Luis Alfonso

1996 *Persona y Dios en el pensamiento de Jean Lacroix*. Tesis doctoral presentada a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por el Dr. Carlos Díaz Hernández.

ARRIBAS, José M. & GAITERO, Matías

2006 “Antecedentes de la Guerra Civil. Normas de negociación y conflictos sociales: el caso de Sotillo de la Ribera!”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

AVELINO, Givanildo

2008 *Anarquismos e governamentalidade*. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC/SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais.

BAKUNIN, Mijail

1980 *La revolución social en Francia*. Obras completas, vol. II. Madrid, Júcar.

1988 *Federalismo, socialismo e antiteologismo*. São Paulo, Cortez Editora.

1990a *Crítica de la sociedad*. Escritos de filosofía política, 1. Madrid, Alianza Editorial.

1990b *El anarquismo y sus tácticas*. Escritos de filosofía política, 2. Madrid, Alianza Editorial.

2008a *Programa y estatutos de la Alianza de la Democracia Socialista*. Archivo Miguel Bakunin. Disponível em:
<http://miguelbakunin.wordpress.com/2008/07/24/programayestatutos/>
(Consulta em 28/03/2009).

2008b *El programa de la Alianza para la revolución internacional*. Archivo Miguel Bakunin. Disponível em:
<http://miguelbakunin.wordpress.com/2008/12/02/el-programa-de-la-alianza-para-la-revolucion-internacional/>
(Consultado em 28/03/2009).

BANCAL, Jean

1984 *Pluralismo e autogestão – os fundamentos*. Brasília, Novos Tempos.

BARTHES, Roland

2004 *Aula — aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França* (pronunciada no dia 7 de janeiro de 1977). Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo, Cultrix.,

BARTOLOMÉ, Jesús

s/d “Casas Viejas — Represión de una insurrección rural anarquista”. In: revista eletrônica *Amor y rabia*. No. 61. Disponível em: <http://usuarios.lycos.es/amoryrabia/casasviejas.html> (Consulta em 01/05/2009).

BERGSON, Henri

2005 *Cursos sobre a filosofia grega*, Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes.

BERNECKER, Walter

1999 *España entre tradición y modernidad. Política, economía, sociedad (siglos XIX y XX)*. Madrid, Siglo Veintiuno.

BERTHIER, René

2002 “Concepções anarco-sindicalistas da autogestão”. In: *Autogestão e anarquismo*. São Paulo, Imaginário.

BOOKCHIN, Murray

1998 “Política radical numa era de capitalismo avançado”. In: *Textos dispersos*. Lisboa, Socius.

1999 *Municipalismo libertário*. São Paulo, Imaginário.

BOSCH, Aurora

2006 “España 1931-1936, una República viable: el punto de vista de Washington”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

BRENAN, Gerald

2008 *El laberinto español: antecedentes sociales y políticos de la Guerra Civil*. Barcelona, Editorial Planeta.

BROGAN, Denis William

1934 *Proudhon*. London, H. Hamilton. Disponível em: http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/proudhon/brogan/brogan_toc.html (Consulta em 20/02/2008).

BUENACASA, Manuel

1977 *El movimiento obrero español, 1886-1926*. Madrid, Júcar.

BURDIEL, Isabel

1999 “Morir de éxito: El péndulo liberal y la revolución española del siglo XIX”. In: *Revista Historia y Política*. No. 1. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

CAPPELLETTI, Ángel

1980 *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista*. Madrid, Ediciones La Piqueta.

1992 *La ideología anarquista*. Buenos Aires, Editorial Reconstruir.

2006 *Prehistoria del anarquismo*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

CARRASCO, Ana, MARTOS, Juan & SOUTO, Juan

2009 *Al-Andalus*. Madrid, Istmo.

CHAMBOST, Anne-Sophie

2003 *Proudhon et la norme – pensée juridique d’un anarchiste*. Rennes, Presses Universitaires.

CHICA, Francisco

1992 “Jaén em Federico García Lorca”. In: *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*. No. 146. Jaén, Instituto de Estudios Giennenses.

CIBRIÁN, Ramiro

1978 “Violencia política y crisis democrática: España en 1936”. In: *Revista de Estudios Políticos*. No. 6. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

COLSON, Daniel

2003 *Pequeño léxico filosófico del anarquismo: de Proudhon a Deleuze*. Tradução de Heber Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión.

COSTA, Joaquín

1915 *Colectivismo agrario en España. Partes I y II: doctrinas y hechos*. Madrid, Biblioteca Costa.

CREAG, Ronald

2003 “Economía e anarquismo”. In: *Revista Libertários*, n.2. São Paulo, Imaginário.

CUENCA TORIBIO, José Manuel

1986 *La Guerra Civil de 1936*. Madrid, Espasa-Calpe, S.A.

CUVILLIER, Armand

1986 *Proudhon*. Tradução de María Luisa Diez-Canedo. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

DANA, Charles

1896 *Proudhon and his "Bank of the People"*. New York, Benjamin J. Tucker.
Disponível em:
http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/proudhon/dana.html
(Consulta em 21/02/2008).

DELEUZE, Gilles

1970 "Teoría de las multiplicidades en Bergson". In: *Conférences*.

Disponível em:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=110&groupe=Conférences&langue=3>

(Consulta em 15/07/2009).

1988 *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal.

1992 *Conversações, 1972 – 1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, Ed. 34.

1995 *Foucault*. São Paulo, Brasiliense.

1997 *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34.

2000a *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas, Papyrus.

2000b *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa, Edições 70.

2000c *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fontes. Primeira edição de 1969. São Paulo, Perspectiva.

2007 *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Tradução e introdução de José Luis Pardo. Valencia, Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix

1995 *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro, Editora 34.

2000 *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34.

2008 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Tradução de José Vázquez Pérez. Valencia. Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire

1998 *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo, Escuta.

DÍAZ Benítez, Juan José

2006 "El inicio de la Guerra Civil en Canarias a través de los informes consulares franceses". In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

DIÔGENES LAËRTIUS

1977 *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul

1995 *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

ENZENSBERGER, Hans Magnus

1998 *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*. Barcelona, Anagrama.

FABBRI, Luce

1984 “San Miguel tenía un gallo”. In: *Jaque*. Montevideo. Disponível em: <http://www.liccom.edu.uy/docencia/lisa/articulos/gallo.htm> (Consulta em 21/06/2009).

FABBRI, Luigi

s/d *El concepto anarquista de la revolución*. Buenos Aires, Ediciones ¡ Libertad!

FANJUL, Serafín

2003 *Al-Andalus contra España: la forja del mito*. Madrid, Siglo Veintiuno.

FERRER, Christian (Org.)

1999 *El lenguaje libertario — Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires, Grupo Editor Altamira.

FOUCAULT, Michel

1991 “Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista”. In: Carlos Enrique de Escobar (Org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro, Hólon Editorial.

1993 “A governamentalidade”. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal.

1995a *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. Primeira edição de 1966. São Paulo, Martins Fontes.

1995b “O sujeito e o poder”. In: Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

1996 *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza Editorial.

1999 *A ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola.

2000 “Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento”. In: *Ditos & Escritos; II*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

- 2001 “Estética: literatura e pintura, música e cinema”. In: *Ditos e Escritos; III*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- 2004a “Ética, sexualidade, política”. In: *Ditos & Escritos; V*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- 2004b “A filosofia analítica da política”. In: *Ditos & Escritos; V*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- 2007 *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Còllege de France, 1978-1979*. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

FOURIER, Charles

- 2006 *El falansterio*. Biblioteca Virtual Antorcha. Disponível em: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/falansterio/caratula.html (Consulta em 17/05/2008).

FUENTES, Carlos

- 2008 *Em 68: Paris, Praga e México*. Tradução de Elbréia de Castro Alves. Rio de Janeiro, Rocco.

GAMBONE, L.

- 1996 *Proudhon's Libertarian Thought and the Anarchist Movement*. Red Lion Press Disponível em: <http://flag.blackened.net/liberty/proudanar.html> (Consulta em 21/02/2008).

GARCÍA del Campo, Juan Pedro

- 1995 “Spinoza y el 'libertinismo' político”. In: *Anales del seminario de historia de la filosofía*. No. 12. Madrid, Universidad Complutense.
- 1996 “A propósito de una carta de Spinoza a Hugo Boxel (márgenes para una lectura materialista de Spinoza)”. In: *Er: Revista de filosofía*. No. 17/18. Sevilla, Ediciones de Intervención Cultural.

GIACOMONI, Valeria

- 2009 “Abel Paz Diego Camacho”. Ateneu Enciclopèdic Popular. Disponível em: <http://www.ateneuenciclopedicpopular.org/spip.php?article229> (Consulta em 15/05/2009).

GIBSON, Ian

- 1999 *Lorca-Dalí. El amor que no pudo ser*. Madri, Plaza & Janés Editores.
- 2005 *El asesinato de García Lorca*. Madri, Punto de Lectura.
- 2007a *Cuatro poetas en guerra — Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez, Federico García Lorca, Miguel Hernández*. Barcelona, Planeta.
- 2007b *El hombre que detuvo a García Lorca — Ramón Ruíz Alonso y la muerte del poeta*. Madrid, Aguilar.

GODWIN, William

1945 *Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y en la dicha generales*. Tradução de Jacobo Prince e prólogo de Diego Abad de Santillán. Primeira edição de 1793. Buenos Aires, Americalee.

GÓMEZ Ayau, Emilio

1971 “Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XX”. In: *Revista de Estudios Agrosociales*. No. 77. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

GÓMEZ Casas, Juan

1985 *Nacionalimperialismo y movimiento obrero en Europa (hasta después de la Segunda Guerra Mundial)*. Madrid, CNT-AIT.

2006 *Historia del anarcosindicalismo español: epílogo hasta nuestros días*. Madrid, LaMalatesta.

GÓMEZ, Luis T. & PANIAGA, Javier

1991 *Utopías libertarias españolas, siglos XIX – XX*. Madrid, Tuero.

GONZÁLEZ Ochoa, César

2004 “Contra la igualdad: de La Boétie a Platón”. In: *Acta Poética*. Vol. 25, No. 1. México, D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

GUÉRIN, Daniel

1992 *El anarquismo*. Montevideo, Nordan-Comunidad.

GUILLÉN, Abraham

1990a *Economía autogestionaria: las bases del desarrollo económico de la sociedad libertaria*. Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

1990b *Socialismo libertario: ni capitalismo de monopolios, ni comunismo de Estado*. Móstoles, Ediciones Madre Tierra.

1998 *Economía libertaria: alternativa para un mundo en crisis*. Bilbao, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

GUTIÉRREZ-ÁLVAREZ, Pepe

2009 “Fanelli o el parlamentarismo antiparlamentario”. In: *Kaosenlared.net*. Disponible em:
<http://www.kaosenlared.net/noticia/fanelli-parlamentario-antiparlamentario>
(Consulta em 28/07/2009).

HEINTZ, Peter

1963 *Problemática de la autoridad en Proudhon — Ensayo de una crítica inmanente*. Buenos Aires, Proyección.

HELFERICH, Christoph

2006 *História da filosofia*. Tradução de Luiz Sérgio Repa, Maria Estela Heider Cavalheiro e Rodnei do Nascimento. São Paulo, Martins Fontes.

HERRANDO, Carmen

2007 “Las necesidades del alma, según Simone Weil”. In: revista *Acontecimiento*. No. 85. Madrid, Instituto Emmanuel Mournier.

HOLAYA, Francisco

s/d *De la revolución industrial al cooperativismo*. Madrid, Queimada Ediciones.

1990 *La intervención extranjera en la guerra civil*. Madrid, Madre Tierra.

HUME, David

1991 *Investigación sobre los principios de la moral*. Edição e tradução de Gerardo López Sastre. Primeira edição de 1751. Madrid, Espasa.

JACKSON, Gabriel

1979 *La república española y la guerra civil (1931-1939)*. Barcelona, Orbis.

JOYEUX, Maurice

1999 *Reflexões sobre a anarquia*. São Paulo, Imaginário.

KANT, Immanuel

1991 *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Estudo preliminar e tradução de José Aleu Benítez. Primeira edição de 1786. Madrid, Tecnos.

1995 *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Tradução, prólogo e notas de Felipe Martínez Mazoa. Madrid, Alianza Editorial.

2002 *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

2004 *Crítica de la razón práctica*. Tradução de Antonio Zozaya. Madrid, Mestas Ediciones.

2007 *Crítica da razão pura*. Tradução de Lucimar A. Coghi Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo, Ícone.

KEYNES, John Maynard

1983 *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. São Paulo, Abril Cultural.

KIEFER, Bruno

1981 *História e significado das formas musicais: do moteto gótico à fuga do século XX*. Porto Alegre, Movimento.

KROPOTKIN, Piotr

- 1976 *La gran Revolución Francesa*. Buenos Aires, Proyección.
2000a *A anarquia, sua filosofia, seu ideal*. São Paulo, Imaginário.
2000b *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo, Imaginário.

LA BOÉTIE, Etienne de

- 1986 *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Tradução, estudo preliminar e notas de José María Hernández-Rubio. Primeira edição de 1576. Madrid, Tecnos, S.A.

LAMBERET, René & MORENO, Luis H.

- 1985 *Movimientos obreros y socialistas – España 1700-1939*. Madrid, Júcar.

LEVAL, Gaston

- 1972a *Colectividades libertarias en España*. Vol. 1. Buenos Aires, Proyección.
1972b *Colectividades libertarias en España*. Vol. 2. Buenos Aires, Proyección.
2002 “Concepções construtivas do socialismo libertário”. In: *Autogestão e anarquismo*. São Paulo, Imaginário.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

- 1983 *Monadología*. Tradução de Manuel Fuentes Benot, Alfonso Castaño Piñán e Francisco de P. Samaranch. Barcelona, Orbis.
2005 *Conversación de Filareto y Aristo*. Tradução e notas de María de Paz. Madrid, Encuentro Ediciones.

LOCKE, John

- 1994 *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Primeira edição de 1690. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
1998 *Dois tratados sobre o governo*. Primeira edição de 1690. São Paulo, Martins Fontes.

LORCA, Federico García

- 1996 *Obra poética completa*. Tradução de William Agel de Mello. São Paulo, Martins Fontes.
1997 *Primeros escritos*. Obras completas IV. Edição de Miguel García-Posada. Barcelona, Galáxia Gutenberg.
2000 *El público / El sueño de la vida*. Edição de Antonio Monegal. Madrid, Alianza Editorial.

LORENZO, Anselmo

- 2007 *El proletariado militante. Memorias de un internacionalista*. Biblioteca Virtual Antorcha. Disponível em http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/proletariado/caratula.html (Consulta em 23/06/2009).

LOZADA Urigüen, María

- 2006 “El movimiento de enero de Casas Viejas”. Foudation Pierre Besnard.
Disponível em: http://www.fondation-besnard.org/article.php3?id_article=490
(Consulta em 01/05/2009)

LUCE, J. V.

- 1994 *Curso de filosofia grega: do século VI a.C ao século III d.C.* Tradução de Márioda Gama Kury. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

MALATESTA, Errico

- 1989 *Anarquistas, socialistas e comunistas.* São Paulo, Cortez.
1997 *A anarquia.* São Paulo, Imaginário.
2002 *Escritos.* Madri, Fundación Anselmo Lorenzo.

MALEFAKIS, Edward

- 1978a “Análisis de la reforma agraria durante la Segunda República”. In: *Revista Agricultura y Sociedad.* No. 7. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
1978b “Los campesinos, la política y la guerra civil en España (1936-1939)”. In: *Revista Agricultura y Sociedad.* No. 8. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
2006a *La Guerra Civil Española.* (Org.). Santillana, Madrid.
2006b “Homenaje a hispanistas eméritos dedicados al estudio de la Guerra Civil”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939.* Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

MALTHUS, Thomas

- 1951 *Ensayo sobre el principio de la población.* México DF, Fondo de Cultura Económica.

MAQUIAVELO, Nicolás

- 1999 *El príncipe. La mandrágora.* Primeira edição do *Príncipe* de 1532. Madrid, Ediciones Cátedra.

MARAVALL, José Antonio

- s/d “Las comunidades en una tipología de las revoluciones”. In: *Biblioteca Tierra Comunera.* Disponível em:
<http://www.tierracomunera.org/es/contenido/?iddoc=175>
(Consulta em 02/07/2009).
1943 “Sobre el problema político español en las postrimerías de la Casa de Austria”. In: *Revista de Estudios Políticos.* No. 9-10. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
1945 “Liberalismo y libertad en Europa”. In: *Revista de Estudios Políticos.* No. 21. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- 1946 “Quevedo y la historia de las Cortes...”. In: *Revista de Estudios políticos*. No. 27-28. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- 1947 “El régimen de Estado moderno y el sistema de fortificación en España”. In: *Revista de Estudios Políticos*. No. 33-34. Madrid, Centro de Estudios Político y Constitucionales.
- 1952 “El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político”. In: *Revista de Estudios Políticos*. No. 63. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- 1953 “La formación de la conciencia estamental de los letrados”. In: *Revista de Estudios Políticos*. No. 70. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- 1954 “El concepto de reino y 'los reinos de España' en la Edad Media”. In: *Revista de Estudios Políticos*. No. 73. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- 1958 “Las etapas del pensamiento político de Carlos V”. In: *Revista de Estudios Políticos*. No. 100. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- 1961 “Ejército y Estado en el Renacimiento”. In: *Revista de Estudios Políticos*. No. 117-118. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- 1977 “La palabra 'civilización' y su sentido en el siglo XVIII”. In: *Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas*. Bourdeaux, Université de Bourdeaux.

MARÍÑEZ Navarro, Freddy

- 2000 “La filosofía de justicia y libertad em Pierre-Joseph-Proudhon”. In: *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*. No. 8. Monterrey, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM).

MARX, Karl

- 2000 *Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores*. Primeira edição (do texto definitivo) de 1871. Marxists Internet Archives. Disponível em:
<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864-est.htm>
(Consulta em 02/07/2009).
- 2001a *Carta a Pável Vasílievich Annenkov*. De 28 de dezembro de 1846. Marxists Internet Archives. Disponível em:
<http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m28-12-46.htm>
(Consulta em 02/07/2009).
- 2001b *Manifiesto inaugural de La Asociación Internacional de los Trabajadores*. Primeira edição de 28 de setembro de 1864. Marxists Internet Archives. Disponível em:
<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm>
(Consulta em 02/07/2009).

- 2003 *Sobre Proudhon (Carta a J. B. Schweitzer)*. De 24 de janeiro de 1865. Marxists Internet Archives. Disponível em: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/sp65s.htm> (Consulta em 02/07/2009).
- 2004 *Miseria de la filosofía*. Madrid, Edaf.
- 2009 *La España Revolucionaria*. Madrid, Alianza Editorial.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich

- 1981 *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Madrid, Akal Editor.

MAY, Todd

- 1996 “Pós-estruturalismo e anarquismo”. In: *Revista Margem*. Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – N. 5 (dez. 1996). São Paulo, EDUC.

MENUELLE, Thierry (Org.)

- 1997 *Table onomastique de la nouvelle édition des œuvres complètes de Pierre-Joseph Proudhon éditée par Marcel Rivière (1930, 1931, 1932, 1935): De la justice dans la révolution et dans l'Église*. Paris, Publications de la Société P.-J. Proudhon.

MINTZ, Frank.

- 1977 *La autogestión en la España revolucionaria*. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- 2002 “Ensinamentos da autogestão espanhola”. In: *Autogestão e anarquismo*. São Paulo, Imaginário.
- 2006 *Bakunin. Crítica y acción*. Frank Mintz (Org.). Buenos Aires, Libros de Anarres.
- 2009 “Anarquismo en el Monde Diplomatique español: un dossier decapitado”. In: *Foudation Pierre Besnard*. http://www.fondation-besnard.org/article.php3?id_article=722 (Consulta em 16/04/2009).

MINTZ, Jerome

- 2006 *Los anarquistas de Casas Viejas*. Tradução de Enrique Torner Montoya. Cádiz, Delegación Municipal de Cultura del Ayuntamiento de Benalup-Casas Viejas, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Cádiz, Departamento de Publicaciones de la Diputación de Granada.

MONEGAL, Antonio

- 2000 “Una revolución teatral inacabada”. In: Federico García Lorca. *El público / El sueño de la vida*. Madrid, Alianza Editorial.

MONTES Fernández, Francisco José

2006 El golpe de Estado del 6 de octubre de 1934 en la radiodifusión de Cataluña”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

MONTESQUIEU, Charles de Secondant, Baron de

1996 *O espírito das leis*. Primeira edição de 1747. São Paulo, Martins Fontes.

MORADIELLOS García, Enrique

2006 “La guerra de España: conflicto interno y contienda internacionalizada”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

NEGRO Pavón, Dalmacio

1975 “Retórica y dialéctica: la polémica entre Marx y Proudhon”. In: *Revista de Estudios Políticos*. No. 204. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

NERUDA, Pablo

1983 *Confieso que he vivido — Memorias*. Barcelona, Seix Barral.

NETTLAU, Max

s/d1 *Orígenes del socialismo moderno*. Barcelona, Biblioteca La Revista Blanca.

s/d2 *Socialismo autoritario y socialismo libertario*. Barcelona, Guilda de Amigos del Libro.

1923 *Errico Malatesta: la vida de un anarquista*. Buenos Aires, Editorial La Protesta.

2003 *La anarquía a través de los tiempos*. Biblioteca Virtual Antorcha.

Disponível em:

http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/anarquia_tiempos/caratula_nettau.html

(Consulta em 15/02/2008).

2008 *História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo*. Organização e introdução de Frank Mintz. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo, Hedra.

NIETZSCHE, Friedrich

1996a *A gaia ciência*. Tradução de Alfredo Margarido. Lisboa, Guimarães Editores.

1996b *Genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial.

1998 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Primeira edição de 1903. Madrid, Tecnos.

- 2000 *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Tradução e introdução de Dionisio Garzón. Madrid, EDAF.
- 2003 *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro, PUC/Rio; São Paulo, Loyola.
- 2008 *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

NORTE, Sérgio

- 1988 *Bakunin: sangue, suor e barricada*. Campinas, Papirus.

PASSETTI, Edson

- 1994 “Da justiça política: a importância do pensamento anarquista de William Godwin 200 anos depois”. In: *Revista Margem*. Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – N. 3 (dez. 1994). São Paulo, EDUC.
- 1996 “Foucault libertário”. In: *Revista Margem*. Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – N. 5 (dez. 1996). São Paulo, EDUC.
- 1999 “Anarquismos”. In: *Revista Libertárias*, n.5. São Paulo, Imaginário.
- 2003a *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo, Cortez Editora.
- 2003b *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo, Imaginário.
- 2003c “Rebeldias e invenções na anarquia”. In: *Verve*, n. 3. São Paulo, Núcleo de Sociabilidade Libertária, Nu-sol; Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais PUC/SP.

PAZ, Abel

- 2005 *Entrevista a Abel Paz*. Disponível em:
<http://www.alasbarricadas.org/noticias/?q=node/1633>
 (Consulta em 30/06/2009).

PEIRATS, José

- 1998a *La CNT en la Revolución Española*. Tomo 1. Cali, La Cuchilla.
- 1998b *La CNT en la Revolución Española*. Tomo 2. Cali, La Cuchilla.
- 1998c *La CNT en la Revolución Española*. Tomo 3. Cali, La Cuchilla.

PENELAS, Carlos

- 1999 *Los gallegos anarquista en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Valle.

PÉREZ, Joseph

- 2002 *La España del siglo XVI*. Madrid, Espasa.

PI y MARGALL, Francisco

- 2003 “Prólogo”. In: Proudhon, Pierre-Joseph. *El principio federativo*. Biblioteca Virtual Antorcha. Disponível em:
http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/principio_federativo/introduccion_proudhon.html
 (Consulta em 15/03/2007).
- 2006 “Prólogo”. In: Proudhon, Pierre-Joseph. *Solución al problema social*. Biblioteca Virtual Antorcha. Primeira edição de 1869. Disponível em:
http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/solucion/caratula.html
 (Consulta em 27/06/2008).

PORRAS Gallo, María Isabel

- 2002 *Una ciudad en crisis: la epidemia de gripe de 1918-1919 en Madrid*. Tese de PhD. Apresentada em 1994 ao Departamento de Saúde Pública e História da Ciência, da Faculdade de Medicina da Universidade Complutense de Madrid. Disponível em <http://eprints.ucm.es/2765/>
 (Consulta: 12/06/2009).

PRESTON, Paul

- 2004 *La Guerra Civil Española*. Tradução de María Borrás. Barcelona, Debolsillo.

PROUDHON, Pierre-Joseph

- s/d *De la creación del orden en la humanidad o principios de organización política*. Tradução de Marcial Busquets. Valencia, F. Sempere y Compañía Editores.
- 1869 *Filosofía del Progreso*. Tradução de F. Pi y Margall. Madrid, Librería de Alfonso Durán.
- 1947 *Las confesiones de un revolucionario para servir a la historia de la revolución de febrero de 1848*. Tradução de Diego Abad Santillán. Primeira edição de 1849. Buenos Aires, Americalee.
- 1971 *El principio federativo*. Primeira edição de 1863. Madrid, Aguilar.
- 1974 *La capacidad política de la clase obrera*. Buenos Aires, Proyección.
- 1983 *¿Qué es la propiedad?* Primeira edição de 1840. Barcelona, Ediciones Orbis.
- 1986 “A ciência enquanto modo particular de seriação: negação da idéia de substância e de causa” (excertos). In: *Proudhon*. Resende, Paulo-Edgar & Passetti, Edson (Org.). São Paulo, Ática.
- 1987 *Apuntes autobiográficos*. Bernard Voyenne (Org.). México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- 1990a *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Tomo I. Michel Serres (Org.). Primeira edição de 1860. Paris, Fayard.
- 1990b *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Tomo II. Michel Serres (Org.). Primeira edição de 1860. Paris, Fayard.
- 1990c *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Tomo III. Michel Serres (Org.). Primeira edição de 1860. Paris, Fayard.

- 1990d *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Tomo IV. Michel Serres (Org.). Primeira edição de 1860. Paris, Fayard.
- 1997 *Théorie de la propriété*. Primeira edição de 1866. Paris, L'Harmattan.
- 1998a *La guerre et la paix*. Tomo I. Primeira edição de 1861. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier.
- 1998b *La guerre et la paix*. Tomo II. Primeira edição de 1861. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier.
- 2000a *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*. Tomo I. Primeira edição de 1843. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier.
- 2000b *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*. Tomo II. Primeira edição de 1843. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier.
- 2000c *Idée générale de la révolution au XIX^{me} siècle*. Primeira edição de 1851. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier.
- 2001 *Do Princípio Federativo*. Tradução e apresentação de Francisco Trindade. São Paulo, Nu-Sol/Imaginário.
- 2003 *El principio federativo*. Versão eletrônica da edição espanhola de 1872, com tradução e prólogo de Francisco Pi y Margall. Biblioteca Virtual Antorcha. Disponível em:
http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/principio_federativo/caratula_proudhon.html
 (Consulta em 15/03/2007).
- 2006a *Lettre a M. Blanqui: Second Mémoire sur la propriété*. Primeira edição de 1841. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier.
- 2006b *Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété*. Primeira edição de 1842. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier.
- 2006c *Explications en cour d'assises*. Primeira edição de 1842. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier.
- 2006d *Solución al problema social*. Biblioteca Virtual Antorcha. (Versão eletrônica da edição espanhola de 1869. Madrid, Librería de Alfonso Durán. Tradução e prólogo de Francisco Pi y Margall). Primeira edição de 1848. Disponível em:
http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/solucion/caratula.html
 (Consulta em 27/06/2008).
- 2007a *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*. Tomo I. Tradução de Antonio Geraldo da Silva e Ciro Mioranza. Primeira edição de 1846. São Paulo, Escala.
- 2007b *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria*. Tomo I. Tradução de Antonio Geraldo da Silva e Ciro Mioranza. Primeira edição de 1846. São Paulo, Escala.

RAMOS Hitos, Juan Antonio

2006 “José Antonio Fernández veja, gobernador civil de Málaga (Junio a Septiembre de 1936)”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

RANZATO, Gabriele

2006 “La democracia desamparada: España entre revolución y 'no intervención'. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

RESENDE, Paulo-Edgar & PASSETTI, Edson (Org.)

1986 *Proudhon*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Tradução de Célia Gambini e Eunice Ornelas Setti. São Paulo, Ática.

RICHARDS, Vernon

1977 *Enseñanzas de la revolución española*. Madrid, Campo Abierto Ediciones.

RIESGO, Juan Manuel

2006 “Paseo aéreo del estrecho del ejército de África, hecho decisivo en la Guerra Civil”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

RÍOS, Martín F.

2005 “De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX.)”. In: revista *En la España Medieval*. No. 28. Madrid, Departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid.

ROBERTI, Mirko

1972a “Marxismo e Anarchismo”. In: *Rivista Anarchica*. No. 9. Milano. Disponible em: http://xoomer.virgilio.it/anarchivio/archivio%20testi/009/9_12.htm (Consulta em 29/06/2009).

1972b “Gli anarchici hanno cento anni”. In: *Revista Anarchica*. No. 14. Milano. Disponible em: http://xoomer.virgilio.it/anarchivio/archivio%20testi/014/14_10.htm (Consulta em 29/07/2009).

1973 “Lettura di Proudhon”. In: *Rivista Anarchica*. No. 25. Milano. Disponible em: http://xoomer.virgilio.it/anarchivio/archivio%20testi/025/25_04.htm (Consulta em 29/06/2009).

1983 “Lectura de Proudhon”. In: Proudhon, Pierre-Joseph. *Qué es la propiedad?*. Barcelona, Ediciones Orbis.

ROCKER, Rudolph

- s/d *Anarquismo y organización*. CGT biblioteca digital.
Disponível em: www.cgt.es (Consulta em 12/01/2007)
- 1944 *Las corrientes liberales en los Estados Unidos*. Buenos Aires, Americalee.
- 1989 *Artistas y rebeldes*. México, Reconstruir.
- 2002 *As idéias absolutistas no socialismo*. Versão digital de eBooksBrasil.
Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/rocker.html>
(Consulta em 7/08/2009)
- 2009 *Anarcosindicalismo (Teoría y práctica)*. Madrid, Fundación Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

ROLL, Eric

- 2002 *Historia de las doctrinas económicas*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

ROMERO SALVADÓ, Francisco J.

- 2008 *A Guerra Civil Espanhola*. Tradução de Bárbara Duarte. Rio de Janeiro, Zahar.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

- s/d *La desigualdad entre los hombres, su origen y su fundamento*. Primera edición de 1755. Buenos Aires, Claridad.
- 1985 *Discurso sobre la economía política*. Tradução e estudo preliminar de José E. Candela. Madrid, Tecnos.
- 1997 *O contrato social e outros escritos*. Primeira edição de 1761. São Paulo, Cultrix.
- 1998 *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción e notas de Antonio Pintor Ramos. Madrid, Tecnos.

SÁNCHEZ MONTOYA, Francisco

- 2006 "17 de julio de 1936. Inicio de la Guerra Civil en el norte de África". In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

SÁNCHEZ PÉREZ, Francisco

- 2006 "Madrid de preguerra, Madrid en huelga, ¿vísperas de una revolución?". In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

SIEYES, Emmanuel

- 2008 *¿Qué es el Tercer Estado?, precedido de Ensayo sobre los privilegios*. Madrid, Alianza Editorial.

SMITH, Adam

2001 *La riqueza de las naciones*. Tradução e estudo preliminar de Carlos Rodríguez Braun. Primeira edição de 1776. Madrid, Alianza Editorial.

SPINOZA, Baruch

2007a *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introdução, tradução e notas de Vidal Peña. Primeira edição de 1677. Madrid, Alianza Editorial.

2007b *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Estudo preliminar, tradução e notas de Lelio Fernández e Jean Paul Margot. Madrid, Tecnos.

STUART MILL, John

1959 *Ensayos sobre la libertad*. Puebla, Ediciones José M. Cajica Jr.

SUÁREZ Varela, Antonio

2007 “Celotismo comunal. La máxima política del procomún em la revuelta comunera”. In: *Tiempos Modernos* (revista electrónica de historia moderna), No. 15.

<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm>
(Consulta em: 02/07/2009).

THOREAU, Henry David

1994 *Desobediencia civil y otros ensayos*. Madrid, Tecnos.

THOMAS, Hugh

2006a *La Guerra Civil Española*. Vol. I. Barcelona, Debolsillo.

2006b *La Guerra Civil Española*. Vol. II. Barcelona, Debolsillo.

2007 *El imperio español, de Colón a Magallanes*. Barcelona, Planeta.

TRINDADE, Francisco

2001 “Apresentação”. In: Proudhon, Pierre-Joseph. *Do princípio federativo*. São Paulo, Imaginário.

VACCARO, Salvo

1996 “Foucault e o anarquismo”. In: *Revista Margem*. Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – N. 5 (dez. 1996). São Paulo, EDUC.

VILLAR, Manuel

1962 *España en la ruta de la libertad*. Buenos Aires, Reconstruir.

VIÑAS Martín, Ángel

2006 “Una república abandonada por las democracias”. In: *Congreso La Guerra Civil Española 1936-1939*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

VOYENNE, Bernard

1987 “Introdução”. In: Proudhon, Pierre-Joseph. *Apuntes autobiográficos*. México D:F., Fondo de Cultura Económica.

WALTER, Nicolas

2000 *Do anarquismo*. São Paulo, Imaginário.

WARD, Dana

s/d Proudhon: a biography. Disponível em:

http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/proudhon/wardbio.html

(Consulta em 21/02/2008).

WEBER, Max

1994 *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira.