

# A ANARQUIA É A REVOLTA CONTRA AS BASES DA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

ANARCHY IS THE REVOLT AGAINST THE FOUNDATIONS OF MODERN POLITICAL PHILOSOPHY

Acácio Augusto<sup>1</sup>

*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*

Pierre-Joseph Proudhon

## RESUMO

Este ensaio reúne algumas anotações dispersas da relação sobre a anarquia como um ataque mortal às bases da filosofia política moderna. As lutas libertárias contemporâneas no campo das formas de existência como *cultura libertária* não se fazem submetidas a uma teodiceia que aponta para uma esperança futura, mas como forma de se inserir na série finita da vida. A revolta e a insubmissão, como manifestações da ação direta, sempre abrem brechas para a transformação da existência sem, no entanto, garantirem nada além daquebra da série de servidão na qual está a vida moderna. Nesse sentido, não se trata de ser contra ou a favor da ciência política e/ou das diversas formas de saber (científicos ou não), mas de sempre se perguntar se tal ou qual forma de conhecimento aumenta e ou diminui a potência da vida livre.

**Palavras-chaves:** Anarquismo; Revolta; Ação direta; Vida livre.

## ABSTRACT

This essay brings together some scattered notes on the relationship between anarchy and its mortal attack on the foundations of modern political philosophy. Contemporary libertarian struggles in the realm of forms of existence, such as libertarian culture, are not subjected to a teleology that points toward a future hope, but rather as a way to integrate into the finite series of life. Revolt and insubmission, as manifestations of direct action, always open breaches for the transformation of existence, without, however, guaranteeing anything beyond the rupture of the servile series that modern life is part of. In this sense, it is not about being for or against political science and/or the various forms of knowledge (scientific or not), but about always questioning whether a certain form of knowledge enhances or diminishes the power of free life.

---

1 Pai do Tomás, palmeirense e militante anarquista que trabalha como professor no Departamento de Relações Internacionais da UNIFESP, onde coordena o LASInTec (Laboratório de Análise em Segurança Interacional de Tecnologias de Monitoramento <https://lasintec.unifesp.br/>). Orienta trabalhos de mestrado e doutorado no Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional da UFES e no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais: Estudos do Sul Global (<https://deri.unifesp.br/p%C3%B3s-gradua%C3%A7%C3%A3o-estudos-do-sul-global>). Integra o Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária <https://www.nu-sol.org/>) desde 2002. Contato [acacio.augusto@unifesp.br](mailto:acacio.augusto@unifesp.br)

**Keywords:** Anarchism; Revolt; Direct action; Free life.

A velocidade do mundo contemporâneo é capaz derrubar tudo: pessoas, coisas, ideias. Formas de vida aparecem e desaparecem em uma velocidade impressionante. Vivemos no mundo da moda, onde tudo ainda não é, mas logo não é mais. No entanto, essa velocidade nada tem a ver com iconoclastia, pois esse contínuo movimento de destruição e criação é mobilizado em favor de uma esperança de continuidade e segurança que, ao final, é irrealizável pela própria finitude da vida. Como observara Proudhon, a vida é série, progressão, passagem, transporte, multiplicação. No entanto, toda política moderna se funda na esperança de estabilidade que as instituições supostamente oferecem às pessoas que, por sua vez, se agarram a elas devido ao medo que têm da vida, das séries da existência.

A anarquia é antipolítica, dentre outras questões, porque convida a abraçar a série, se apropriar do medo e abandonar a esperança, encarando que não há causa ou substância da vida, tal qual a noção de absurdo em Albert Camus. Com isso, não só ataca as bases da filosofia moderna, desde Hobbes, como indica um caminho singular para lidar com as crises, paradoxalmente, contínuas e efêmeras de um mundo se desfaz. Se tudo morre, o planeta e seus modos de vida tal como nos foi apresentado, não carece de salvação e/ou conservação, mas de ser encarado como série que se esgota. Por isso a anarquia é tão contemporânea, ela ataca o Estado como forma de fazer e jeito de estar da política, que é comum a todas as proposições políticas modernas, e que guarda relação fundante com filosofia jusnaturalista. Vejamos como uma analítica libertária encara uma das referências mais comuns dessa filosofia política moderna: a natureza humana em Hobbes.

Há em Hobbes a necessidade, primeiro, de constituir um discurso sobre uma natureza humana má e invejosa, para, depois, justificar a instituição de um corpo artificial, apartado dessa natureza para defender uns dos outros. E esse corpo artificial assegura a pacificação das relações humanas, não pela supressão do mal, mas pela vigilância diante desse mal constante; atribuindo aos homens uma segunda natureza, a de súditos. Assim, Hobbes parte de uma natureza indistinta para construir seu argumento:

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais da discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. (...) Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama de guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar,

mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida" (Hobbes, 2000, p. 108-109).

Como resposta a essa natureza do homem, Hobbes indica a necessidade de um Estado soberano que transforme esses homens, que se encontram virtualmente em guerra, por seu consentimento, em súditos.

Pois graças a esta autoridade que lhe é dada [pelos homens ao *Leviatã* ou *Deus Mortal* abaixo do *Deus Imortal*] por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de confrontar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituído por cada um como outrora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos* (Hobbes, 2000, p. 144).

Essa produção dos súditos evidencia, para Foucault, o projeto de Hobbes como um investimento em apagar o fato da conquista, que funda a dominação e a memória das revoltas. Na Inglaterra de Hobbes, trata-se de apagar os efeitos da dominação normanda e das revoltas populares que agitaram o país na Idade Média pela ação dos cavadores (*diggers*) e dos niveladores (*levellers*). Trata-se da manifestação de uma vontade de vida e morte. A soberania em Hobbes é apresentada como resultado da vontade dos homens que temem a morte e escolhem a segurança diante do risco de se rebelar contra o conquistador. Assim, "a soberania se forma sempre por baixo, pela vontade daqueles que tem medo" (Foucault, 2002a, p. 111). Pois, "o que Hobbes quer eliminar é a conquista, ou ainda a utilização, no discurso histórico e na prática política, desse problema que é o da conquista. O adversário invisível do Leviatã é a conquista" (Foucault, 2002a, p.113). Assim, exige-se a criação do Um que combaterá, a partir de então, as forças difusas que tentam reativar a luta pela memória da conquista. A constituição da soberania se dá pela eleição de um inimigo interno, ao qual o governo tem o dever de incutir o terror, ou ativar continuamente o medo nos súditos de que a revolta se insurja contra aquele que os protege de sua natureza má.

A revolta não vai ser a ruptura de um sistema pacífico de leis por uma causa qualquer. A revolta vai ser o reverso de uma guerra que o governo não pára de travar. O governo é a guerra de uns contra os outros; a revolta vai ser a guerra dos outros contra uns. (Foucault, 2002a, p.129)

Assim, Hobbes procuraria produzir um discurso que promovesse o apagamento destas lutas intestinas, ao mesmo tempo em que se forma na Inglaterra, em meio às lutas dos *levellers* e dos *diggers*, um discurso sobre a revolta, um historicismo político, como uma espécie de direito absoluto diante do soberano. Como assinala Foucault,

a necessidade lógica e histórica da revolta vem inserir-se no interior de toda uma análise histórica que põe a nu a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder. (...) Foi contra isso, que é o adversário de todo discurso filosófico-jurídico que fundamenta a soberania do Estado, que ele [Hobbes] dispôs toda uma frente de batalha do *Leviatã*. (...) O que se devia eliminar era o que eu denominaria de ‘historicismo político’, ou seja, essa espécie de discurso (...) que consiste em dizer: assim que se lida com relações de poder, não se está no direito e não se está na soberania; está-se na dominação, está-se nessa relação historicamente indefinida, indefinidamente espessa e múltipla de dominação (Foucault, 2002a, p. 132-133).

Essa operação, que Foucault descreve também como *um processo de colonização interna*, para efetivação da universalidade do Estado moderno pela construção e eleição dos perigos internos e externos da ordem se repete nos contratualismos e na experiência da Revolução Francesa. A paz civil, a civilidade, na defesa dos bons cidadãos, se traduz na normalidade a ser defendida pelo poder público, instituído como sendo do povo, pelo povo e para o povo, transmutado em Estado-Nação e nacionalidade de cada súdito-cidadão. É como se, desde a revolução, que eliminou a tirania dos privilégios, sempre houvesse algo a se fazer, a se completar. A revolta é capturada pelo discurso revolucionário que opera em defesa da liberdade pública, a saber, o Estado constitucional como unidade política que combate internamente seus inimigos e protege os cidadãos das ameaças externas, promete evitar uma nova conquista, reafirmando o ato de conquista interna. Reivindica a defesa da pátria contra a ameaça de anarquia e desordem.

Na alocução de Robespierre, proferida em 25 de dezembro de 1793, *Sobre os princípios do governo revolucionário*, a título de *Relatório apresentado em nome do Comitê de Salvação Pública*, consta a argumentação que esclarece essa oposição simultânea ao arbítrio e à anarquia (baderna, confusão, revolta) em defesa da revolução como instituição da Nação, defesa e salvação da ordem pública:

Os defensores da República adotam a máxima de Cesar; creem que *nada se faz enquanto ainda restar algo a fazer*. Restam-nos ainda bastantes perigos para ocupar todo nosso zelo. (...) A função do governo é dirigir as forças morais e físicas da nação para a meta de sua instituição. A meta do governo constitucional é conservar a República; a do governo revolucionário é fundá-la. A Revolução é a guerra da liberdade contra seus inimigos; a Constituição é o regime da liberdade vitoriosa e

pacífica. O governo revolucionário necessita de uma atividade extraordinária, precisamente porque está em guerra. Está submetido a regras menos uniformes e menos rigorosas, porque as circunstâncias em que se encontra são tempestuosas e móveis, e sobretudo porque é forçado a desenvolver incessantemente recursos novos e rápidos em função de perigos novos e prementes. O governo constitucional ocupa-se principalmente da liberdade civil, e o governo revolucionário da liberdade pública. Sob o regime constitucional, quase basta proteger os indivíduos contra os abusos do poder público: sob o regime revolucionário, o próprio poder público é obrigado a defender-se contra todas as facções. O governo revolucionário deve aos bons cidadãos toda a proteção nacional; aos inimigos do povo não deve outra coisa senão a morte (Robespierre, 1999, p. 129-130).

Nesse discurso aparece o que a teoria jurídico-política do contrato visa apagar pela constituição de leis nacionais, e na qual se encontra, a um só tempo, a fundação do Estado e a proteção dos cidadãos contra os abusos destes. Ainda que seja necessária uma situação extraordinária para que se crie a soberania que garante a posterior instituição de ordem constitucional, esta “nada tem em comum com a anarquia e com a desordem; sua meta, ao contrário, é reprimi-la para a consolidação do reinado das leis. Nada tem em comum com o arbítrio; não são as paixões particulares que devem dirigi-los, mas o interesse público” (Robespierre, 1999, p.131). Nesse momento da revolução, formar-se uma tática discursiva, um dispositivo de saber-poder, que não se confunde com uma produção ideológica, mas é discurso da história que dará forma à batalha política e se colocará como lei que inscreve esse inimigo do povo, do qual falava Robespierre, na ordem civil. Esse discurso da história se valerá também da dialética de Hegel, como referência para a produção de um discurso binário de disputa; e da produção, a um só tempo jurídica e antropológica, da figura do selvagem, como fundamento dos direitos naturais do homem e da imagem do homem da troca, fundamento das relações capitalistas. Esse campo binário restringe o campo de luta em dois blocos identificáveis, e o selvagem serve de contraste ao que deve ser eliminado na produção da civilidade, o bárbaro.

Como assinala Foucault, a partir da análise desse discurso histórico e das reações aristocráticas da contra-história, há um processo que:

vemos delinear-se no momento da Revolução, é o modo como essa tática abriu-se em três direções, correspondentes a três batalhas diferentes, que acabaram produzindo três táticas, também elas diferentes: uma que é centrada nas nacionalidades, e que vai se encontrar essencialmente em continuidade, de um lado com os fenômenos da língua, e, por conseguinte, com a filologia; a outra que é centrada nas classes sociais, tendo com fenômeno central a dominação econômica: por conseguinte, relação fundamental com a economia política; enfim, uma terceira direção, que dessa feita vai ser centrada (...) na raça, tendo, como fenômeno central,

as especificações e seleções biológicas; portanto continuidade entre esse discurso histórico e a problemática biológica. Filologia, economia política, biologia. Falar, trabalhar, viver (Foucault, 2002a, p. 226).

Essa é uma importante demarcação, não apenas para diferenciar metodologicamente como se comprehende a instituição da soberania moderna, associada a um governo de Estado, que doravante Foucault caracteriza como biopolítico (“Falar, trabalhar, viver”). Mas também para demarcar como os regimes políticos, levados ao campo de batalha da história e longe das teorias jurídicas constitucionais que visam combinar, modernamente, democracia e república, estão distantes dos modelos herdados da antiguidade, embora se refiram a eles. Se a política, para Aristóteles, é o traço do animal político, essa animalidade politizada em nada se assemelha a uma biopolítica entre os antigos, já que esta se forja nas lutas em torno da soberania estatal e das funções modernas do governo. Reafirma-se a posição de Foucault sobre o homem moderno como animal de cuja vida depende da política; ainda que hoje se possa nuanciar os usos da guerra na política, inscreve-se nessa produção política da vida uma decisão de morte.

Compreende-se, também, como Foucault estabelecerá, no final de sua vida, uma relação na constituição do sujeito moderno em torno das lutas que são, sucessiva e simultaneamente, contra a dominação, exploração e os processos de subjetivação. E que, na demarcação do *agonismo* das relações de poder, não precisaria esperar pelos campos de concentração para notar uma multiplicidade de rationalidades específicas que, na majoração da vida, produzem a morte em escadas nunca imaginadas (Foucault, 1995). E isso não como resultado do desenvolvimento de uma rationalidade moderna, mas das relações e produções históricas de rationalidades específicas que visam dar um estatuto de inteligibilidade às lutas políticas. No limite, a própria política, ou ao menos a Ciência Política, que deriva dessa produção da civilidade moderna e do direito soberano a partir da teoria do contrato, é a expressão desse processo de codificação das lutas. Um processo que se volta primeiro para a produção dos etnocídios coloniais europeus, dos quais retira um saber-poder que colonizará a própria Europa (Foucault, 2002a, p. 99-133), produzindo variados genocídios pelo exercício biopolítico (Foucault, 2002a, p. 225-315) e hoje se metamorfoseia em tecnologias de controle planetária não mais agindo exclusivamente sobre a população.

É a partir dessas indicações de análises legadas por Foucault que se comprehende a constituição moderna das relações de poder, a um só tempo totalizante e individualizante. O terror da Revolução Francesa ultrapassou “os suplícios, pela instituição da *paz* interna,

conjurando o exercício das disciplinas, normalizações, medidas de exceção jurídico-políticas, e configurou a prisão como espaço corretivo para onde deveriam ser destinados os perigosos” (Passetti, 2003, p.36). Essa configuração só se mostrará acabada, como mostra Foucault em *Vigiar e punir* (2002b), na metade do século XIX. Mas antes, será no interior das lutas políticas que uma das táticas indicadas acima, o discurso da história cíclica, desde Boulainvilliers, produzirá diferenciações e reversões para produzir esse inimigo interno a partir de diferenciações entre selvagens e bárbaros.

Tal diferenciação, Foucault desdobrará em uma série de implicações, referentes à formação do discurso histórico como um efeito político imediato: o selvagem como aquele que serve de referência para fundação da sociedade, e o bárbaro como aquele que será definido em oposição à civilização. Observa que o selvagem deve ser “entendido em dois sentidos: o selvagem, bom ou mau, esse homem natural que os juristas ou os teóricos do direito criaram, antes da sociedade, para construir a sociedade, como elemento a partir do qual o corpo social podia constituir-se” (Foucault, 2002a, p. 232). Mas, também, “esse outro homem natural que é o elemento ideal, inventado pelos economistas, esse homem que não tem história nem passado, que só é movido pelo seu interesse e que troca o produto de seu trabalho por outro produto” (Foucault, 2002a, p. 232). Em suma, “o selvagem teórico-jurídico, o selvagem saído de suas florestas para contratar e fundar a sociedade, o foi igualmente o selvagem *homo oeconomicus* que é destinado à troca e ao escambo” (Foucault, 2002a, p. 232): tanto o bom selvagem, de Rousseau, quanto *os argonautas do pacífico ocidental*, de Malinowski.

Ao passo que seu adversário, o bárbaro,

é alguém que só se comprehende e que só se caracteriza, que só pode ser definido em comparação a uma civilização, fora da qual ele se encontra. Não há bárbaro, se não há em algum lugar um ponto de civilização em comparação ao qual o bárbaro é exterior e contra o qual ele vem lutar. (...) Não há bárbaro sem uma civilização que ele procura destruir e da qual procura apropriar-se. O bárbaro é sempre o homem que invade as fronteiras dos Estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades. O bárbaro, diferentemente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza ao qual pertence. Ele só surge contra um pano de fundo de civilização, contra o qual vem se chocar. Ele não entra na história fundando uma sociedade, mas penetrando, incendiando e destruindo uma civilização. (*Idem*, p. 233).

É pela transmutação das figuras constituídas pelo historicismo político e pela obstrução a ele realizada no discurso filosófico-jurídico no materialismo dialético que se chegará à constituição do inimigo interno como inimigo da sociedade. O bárbaro será

transmutado no inimigo da classe, no bandido, no facínora, no saqueador, no terrorista, no inimigo público e, no limite, como desdobramento das teorias da degenerescência, no inimigo da raça. Mas, ainda na metade do século XIX, será em função da consolidação do regime das disciplinas, pela universalização da pena de prisão como pena geral, e na composição de uma moderna cultura do castigo que se dará a reativação desse discurso de luta política em que se inscrevem as diferenças entre o selvagem domesticável e o bárbaro inimigo a ser combatido. Segundo Foucault, em *Vigiar e Punir*, essa diferenciação não será de uma oposição binária, mas multiplicada e subdividida numa estratégia geral de poder que produzirá desde uma massa de delinquentes úteis e governados pelo regime dos ilegalismos até o retorno insuportável da revolta como disposição em não viver mais na servidão, mesmo sob o risco da morte.

Terminada a era de tramas em torno da constituição da soberania moderna e das tecnologias de governo biopolítico, inicia-se uma rede complexa de relações que liga polícia, prisão e delinquência que se chocará com um discurso e uma prática rebelde que se volta para a acusação de crime contra a sociedade. De um lado,

utilização da delinquência como meio ao mesmo tempo separado e manejável foi feita principalmente nas margens da legalidade. (...) Todo um funcionamento extralegal do poder foi em parte realizado pela massa de manobra constituída pelos delinquentes: a polícia clandestina e o exército de reserva de poder. Na França, parece que foi em torno da Revolução de 1848 e da tomada do poder de Luís Napoleão que essas práticas atingiram seu pleno florescimento (Foucault, 2002b, p. 232-233).

De outro lado,

recorreu-se a processos mais particulares para alimentar a hostilidade dos mesmos populares contra os delinquentes (usando os antigos detentos como indicadores, espías, furadores de greve, ou homens de ação). Foram sistematicamente confundidos os delitos de direito comum e aquelas infrações à pesada legislação sobre as carteiras de reservistas, as greves, os conluios, as associações para as quais os operários pediam o reconhecimento de um estatuto político. Com muita frequência, as ações operárias eram acusadas de serem animadas, senão manipuladas, por simples criminosos. Mostrou-se nos veredictos muitas vezes maior severidade contra os operários que contra os ladrões. (...) Em resumo, toda uma tática de confusão que tinha como finalidade um estado de conflito permanente (Foucault, 2002b, p. 237).

Será em torno da luta antipenal, dos conflitos contra os controles policiais e os esquadinhamentos biopolíticos da cidade moderna que se reativará o discurso de luta pela incitação da revolta. A degenerescência e o barbarismo, dos quais a burguesia acusava as classes populares, passam a ser relatados como características da própria burguesia.

No curso dessa polêmica antipenal, os partidários de Fourier foram, sem dúvida mais longe que os outros. Elaboraram, os primeiros talvez, uma teoria política que é ao mesmo tempo uma valorização positiva do crime. Se este é, segundo eles, um efeito da ‘civilização’, é igualmente e pela mesma razão uma arma contra ela. Traz consigo um vigor e um futuro (Foucault, 2002b, p. 239).

E nessa luta de um discurso moral e contra moral, civilizatório e bárbaro simultaneamente,

as lições de *La Phalange* [o jornal dos fourieristas] não se perderam tolamente. Elas é que foram despertadas pela reação tão ampla de resposta aos anarquistas quando, na segunda metade do século XIX, eles, tomando como ponto de ataque o aparelho penal, colocaram o problema político da delinquência; quando pensaram em reconhecer nela a forma mais combativa de recusa da lei; quando tentaram não tanto heroicizar a revolta dos delinquentes quanto desligar a delinquência em relação à legalidade e à ilegalidade burguesa que a haviam colonizado; quando quiseram restabelecer ou constituir a unidade política das ilegalidades populares (Foucault, 2002b, p. 242).

Não é coincidência formar-se um saber criminológico na mesma metade do século XIX, que inscreve no Direito Penal a racionalidade dessa luta civil (re)ativada pela revolta dos anarquistas, e que os identificará como monstro político a ser combatido pelas tecnologias de poder disciplinar. Mesmo em contraste com outros revolucionários, pois estes ainda preservam essa luta em direção à categoria do entendimento político moderno que é o Estado. Como mostra Foucault, esse corte de inteligibilidade realizado pela nascente criminologia, que conecta psiquiatria e antropologia criminal, não apenas compõe as tecnologias do poder normalizador, como será o meio pelo qual se diferenciará, para fins políticos, a revolução que respeita e disputa a universalidade estatal com unidade nacional e a revolta, insurreição ou sublevação que visa à destruição do Estado.

Quem opera a formalização teórica desse corte é Cesare Lombroso, que em sua antropologia do homem delinquente estabelece as características biopsicossociais do delinquente nato, dedicando uma monografia exclusiva aos anarquistas, em especial aos anarco-terroristas (Lombroso, 1978). A conclusão de Lombroso é que os anarquistas reúnem, em um só corpo, crime e loucura. Eles se utilizam das paixões políticas para justificar seus crimes (e as revoltas de 1848 na Europa servem de exemplo para Lombroso mostrar como a república dá sentido a essas paixões), comentem suicídios indiretos, como os regicidas, ou

assassinatos altruístas, como Émile Henry e Casiero, e possuem constituição física degenerada, como Ravachol (Lombroso, 1978, p.30-63) <sup>2</sup>.

A partir dessa monografia de Lombroso sobre os anarquistas Foucault concluirá como uma tecnologia de poder, voltada para normalização dos indivíduos e para saúde da população, se instaura a partir do estatuto científico que opera por uma diferenciação valorativa entre revolução e revolta. Foucault destaca que Lombroso dizia que

a antropologia parece nos dar os meios de diferenciar a verdadeira revolução, sempre fecunda e útil, da sublevação, da rebelião, que é sempre estéril. Os grandes revolucionários — continuava ele [Lombroso] —, a saber, Paoli, Mazzini, Garibaldi, Gambetta, Charlotte Corday e Karl Marx eram quase todos santos e gênios, e aliás tinham uma fisionomia maravilhosamente harmoniosa. Em compensação, tomando-se as fotos de 41 anarquistas de Paris, percebe-se que 31% desses 41 tinham estigmas físicos graves. Em cem anarquistas detidos em Turim, 34% não tinham a fisionomia maravilhosamente harmoniosa de Charlotte Corday e de Karl Marx (o que é um sinal de que o movimento político que eles representam é um movimento que merece ser histórica e politicamente desqualificado) (Foucault, 2002c, p.194).

Essa técnica voltada inicialmente contra anarquistas se espalha como esquadrinhamento policial de toda cidade e um sistema de vigilância que busca conter e combater de forma eficaz as pequenas delinquências, furtos e roubos, assimilando os delitos políticos aos crimes comuns.

A partir de meados do século XIX, então,

vamos ter um discurso da história que se aproxima do Estado e que já não será, em suas funções essenciais, antiestatal. Mas, nessa nova história, não se tratará de fazer o Estado enunciar um discurso que será o dele próprio e o de sua justificação. Vai se tratar de fazer a história das relações que se tramam eternamente entre a nação e o Estado, entre as virtualidades estatais da nação e a totalidade efetiva do Estado. Isso permite escrever uma história que, claro, não será derivada do ciclo da revolução e da reconstituição, a volta revolucionária da ordem primitiva das coisas, como era o caso no século XVII. Mas vamos ter, agora, ou poderemos ter, uma história do tipo retilíneo, em que o momento decisivo será a passagem do virtual para o real, a passagem da totalidade nacional para a universalidade do Estado, uma história, por conseguinte, que estará polarizada para o presente e para o Estado ao

2 Vejamos como Lombroso conecta crime e política, na história, tomando a formalização nacional-republicana como sinal de maturidade, expressão da contenção em 1848, e como a revolta que demole o Estado, como a Comuna de Paris de 1871, é tida como uma doença psíquica e social que ele chamará de “epilepsia e histerismo político”. Segundo Lombroso, “Chenu, falando das épocas anteriores a 1848, demonstra como a paixão política degenerou-se, pouco a pouco, em aberta tendência ao crime. Tratando de alguns revolucionários precursores dos atuais anarquistas, contando entre seus chefes, por exemplo, um Coffineau, que tanto logrou em exagerar os princípios comunistas, que culminou em erigir em princípio político o roubo. (...) Entretanto vem a Comuna de Paris; e naquela população, decepcionada em suas aspirações patrióticas, derrotada em desonrosa batalha, vítima da fome e do alcoolismo, não se sublevaram, salvo raríssimas exceções, mais que os criminosos, os loucos, os alcoolizados, etc., que se impuseram pelas circunstâncias anormais da cidade” (Lombroso, 1978, p. 30-31).

mesmo tempo; uma história que culmina nessa iminência do Estado, da figura total, completa e plena do Estado no presente. E isto vai permitir também — segunda coisa — escrever uma história em que a relação das forças que são postas em jogo não será uma relação do tipo guerreira, mas uma relação do tipo inteiramente civil. (Foucault, 2002a, p.268).

A anarquia como movimento político pode até estar orientada para o futuro. Mas, na medida em que produz possibilidades de realização entre pessoas associadas, sabe se valer das liberdades democráticas (sem endossá-las) para produzir experimentações que, por vezes, entram em colisão com o mundo. Mas ela não se define por isso. Por estarem marcados por uma história de revoltas, os anarquistas oscilam entre formas dessacralizadas de lidar com os valores laicos e religiosos e seus correlatos princípios de mundo, e as acusações de bárbaros, baderneiros, perigosos, vândalos. Nesse ponto é que foram caçados como monstros e regularmente se indisputaram com parceiros e adversários no interior de acontecimentos revolucionários, movidos modernamente pelos socialistas. Suas lutas pendularam, portanto, entre formas que forjam práticas de liberdade e busca de um futuro livre e igualitário. Ao longo da história, quando alguns anarquistas transformaram suas práticas em um conjunto de princípios e valores a serem seguidos ou buscados, se perderam em lutas intestinas, nas quais a potência de sua *antipolítica* se transformou em política revolucionária ou, como mostra Proudhon, reiteração de limites e preconceitos morais e sociais.

Em meio ao que se formalizou como grande embate estatal do século XX, ou seja, a disputa entre socialismo e capitalismo, a anarquia sempre foi vista por ambos como o caos, a desordem, a barbárie, a violência, quando não como pré-político e *pequeno burguês*. A ironia desse ataque brutal contra a anarquia é que foi precisamente em torno da defesa racional de valores e princípios que se instituiu a marca distintiva da política moderna: o medo que funda o Estado e a soberania. Como situou certa vez Camus, “o terror é a homenagem que solitários rancorosos rendem à fraternidade dos homens” (Camus, 2003, p. 284). Os anarquistas, quando solidários e fraternos, se confundem com as demais forças políticas que se colocaram em disputa no, contra ou em torno do Estado. Mas, ao se mostrarem no campo da revolta, associam-se em luta pelas práticas de liberdade sem exigir estado civil de quem se dispõe a lutar.

Houve lutas anarquistas que se colocaram no exterior da rivalidade em direção ao Estado, mas deram a contrapartida ao terror de Estado, especialmente nas ações dos anarco-terroristas do final do século XIX, como Émile Henry e Ravachol (Maitron, 2005). Essa história das lutas anarquistas, associada ao deslocamento de análise proposto por Foucault,

não em direção ao Estado, mas atento às estratégias de poder, alertam para o risco de se eleger um inimigo. Nisto está sedução das estratégias políticas que codificam as lutas e capturam a revolta. Logo em seguida aos efeitos das ações anarco terroristas, a reativação de certo discurso conspiratório de inspiração bakuninista buscará a constituição de um movimento anarquista voltado a executar uma estratégia. A revolta, trazida pela história dos anarquismos na cultura libertária, é, sobretudo, antiestratégica. Como o foi Henry ao executar sozinho sua ação no *Café Terminus*.

Interessada na ruína da cultura do castigo, a *cultura libertária* (Passetti; Augusto, 2008), diante das recomendações políticas de conquista e conservação soberana, colocadas desde Maquiavel, remete à atitude de La Boétie de recusa à servidão voluntária. O descolamento indicado por Foucault expõe como as disputas políticas se colocaram em meados do século XIX, efetivando o exercício regular das estratégias de poder. Pois, desde então,

o Estado e a universalidade do Estado é que vão ser, a um só tempo, o móbil e o campo de batalha da luta; em consequência, luta que, na mesma medida em que não terá como finalidade e como expressão a dominação, mas terá como objeto e espaço o Estado, será essencialmente civil. Elas vão se desenrolar essencialmente através e em direção da economia, das instituições, da produção, da administração. Vamos ter uma luta civil, em comparação a qual a luta militar, a luta sangrenta, só pode ser um momento excepcional, ou uma crise, ou um episódio. A guerra civil, longe de ser o pano de fundo de todos os enfrentamentos e das lutas, não passará, de fato, de um episódio, de uma fase de crise, em comparação a uma luta que agora vai ser preciso considerar em termos não de guerra, não de dominação, não em termos militares, mas em termos civis. (Foucault, 2002a, p. 269).

Afirmar que a *cultura libertária* é antiestratégica e desinvestir as lutas dessa codificação civil a faz *antipolítica*. Na esteira dessas lutas, Foucault notará que “o que preside a todos esses mecanismos não é funcionamento unitário de um aparelho ou de uma instituição, mas necessidade de um combate e as regras de uma estratégia” (Foucault, 2002b, p.254). E, nesse sentido, interessa à *cultura libertária* menos as estratégias da história e movimentos anarquistas, com seus avanços e recuos, limites e ultrapassagens, e mais suas táticas, que, a despeito de um fundamento moral do homem e busca por uma sociedade justa futura com a derrubada do Estado, expõem as estratégias de governo no, em torno e além do Estado. Proudhon – envolto nesse inicial esquadrinhamento policial como alvo, na nascente sociedade disciplinar, e na condição de publicista e editor do jornal “Voz do Povo” – não apenas inverterá a acusação burguesa de crime, ao demonstrar que o roubo é a prática regular

e legalizada dos proprietários, como voltará sua investigação ao princípio de operacionalização do governo.

Sua referência será a sua renomada participação como deputado no governo republicano de 1848. Em um texto de 5 de novembro de 1849, publicado em seu jornal com o nome de “O que é o governo? O que é Deus?”, e que figurará como prefácio à terceira edição de seu *Confissões de um revolucionário*, livro no qual avalia sua participação nas jornadas de junho de 1848, Proudhon faz uma interessante inflexão sobre como deveríamos tratar a questão do governo, mostrando que este se assenta no mesmo princípio da religião, a saber: a fé. Responder o que é o governo é o mesmo que responder o que é Deus. Segundo Proudhon, “a filosofia é tão incapaz demonstrar o Governo quanto de provar Deus. A Autoridade, como a Divindade, não são matérias de saber; ela é, eu o repito, matéria de fé” (Proudhon, 2001, p. 94). Em vez de nos ocuparmos em definir e identificar o governo, deveríamos voltar nossa investigação às formas pelas quais ele se apresenta. E, nesse caso, pouco importa haver ateus, pois se não é possível provar a existência de Deus, isso não significa que a fé nele não exista. Logo, a fé em Deus, como a crença na necessidade de um governo, é algo dado.

Como desfazer esse nó? Proudhon, então, propõe um interessante deslocamento:

As coisas estavam assim. A Humanidade parecia situada eternamente entre uma questão insolúvel e uma negação impossível, quando, no fim do século passado [XVIII], um filósofo, Kant, tão marcante por sua profunda piedade [no sentido de crença em Deus], quanto pelo poder incomparável de sua reflexão, dispôs-se a atacar o problema de uma maneira inteiramente nova. Ele não se perguntava mais, como todos haviam feito antes dele: O que é Deus? E qual é a verdadeira religião? De uma questão de *fato* fez uma questão de *forma*, e se disse: De onde vem que eu creia em Deus? Como, em virtude de quê se produz em meu espírito essa ideia? Qual é o ponto de partida e o desenvolvimento? Quais são suas transformações e, se necessário, seu decréscimo? Como, enfim, que na alma religiosa, as coisas, as ideias, se passam? (...) Renunciando a perseguir mais o conteúdo, ou a realidade da ideia de Deus, pôs-se a fazer, ouso dizer assim, a biografia dessa ideia. (...) Em outras palavras, ele considera na religião não mais uma revelação externa e sobrenatural do Ser infinito, mas um fenômeno de nosso entendimento” (Proudhon, 2001, p. 97)

Dessa maneira, colocar a questão do governo em termos do que ele é e qual sua melhor forma é assumir de antemão a sua inevitabilidade, crer nas suas obras, ter fé no Estado e em sua teologia, a política. O problema está menos na reposta do que na forma como se formula a questão. O mesmo vale para o recurso à forma como Kant se indaga acerca da religião: reconhecer a pertinência na maneira de formular, não implica a adesão aos desdobramentos que a reposta a questão implica. Assim, Proudhon voltará sua questão não para religião, mas para o governo como representação externa de nosso entendimento. Disto,

conclui que “a melhor forma de Governo, como a mais perfeita das religiões, tomada no sentido literal, é uma ideia contraditória. O problema não é saber como seremos melhor governados, mas como seremos mais livres” (Proudhon, 2001, p.104). Governar a si próprio é ser livre da condição de sujeição e assujeitamento determinadas pelos governos; governar a si é desgovernar o governo do Estado e de todas as hierarquias; governar a si é romper com a subjetividade capitalista que o supõe autônomo; governar a si é implodir o governo do *comum*. Curiosamente, é no ponto nodal dos governos que Proudhon e Foucault se aproximam na construção da ética de si, princípio e fim da política, o ingovernável.

Proudhon foi o primeiro a utilizar a palavra anarquia desvinculado da pecha de desordem ou do sentido da economia política e da ciência política moderna. Notou que entender dessa maneira é fazê-lo pela fé de que a vida não é possível em liberdade a não ser com a segurança ou fundada em uma esperança que incita à autoridade como atributo essencial à ordem. Desde então, o fundamentalismo governamental vê na anarquia um monstro: instaura-se o insuportável para todos os lados e os modos de contê-lo ou potencializá-lo. É neste último fluxo que se situa a anarquia. Para Proudhon, anarquia é também ordem, pois deslocou o entendimento do governo como princípio fundamental à vida e à produção.

Esse aparente paradoxo proudhoniano: anarquia é ordem, só o é para os crentes no governo. Pois uma rápida mirada na filosofia política é suficiente para demonstrar que quem introduz a guerra e a inscreve no governo civil é o desejo de segurança dos súditos transmutados em cidadãos da troca, e que, hoje, competem todos contra todos. Por isso a anarquia como *antipolítica* é a deserção da guerra que disputa o governo do Estado, feita e refeita em diferentes colorações até hoje, pois não se trata de salvar o planeta ou a humanidade (o nome contemporâneo da ordem pública), mas de potencializar a vida livre.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGUSTO. Acácio. *política e antipolítica: anarquia contemporânea, revolta e cultura libertária*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2013.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2003.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder” *Em: Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. Michel Foucault. Uma trajetória filosófica.* Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_, Michel. *A vontade de saber — História da sexualidade vol. 1.* Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

\_\_\_\_\_, Michel. *Em defesa da sociedade.* Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_, Michel. *Vigiar e Punir.* Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2002b.

\_\_\_\_\_, Michel. *Os Anormais.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002c.

\_\_\_\_\_, Michel. “O que são as Luzes?” *Em: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Coleção Ditos e Escritos, vol II.* Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.* Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz M. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da Servidão voluntária.* Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LOMBROSO, Cesare. *Los anarquistas.* Madri: Ediciones Júcar, 1979.

MAITRON, Jean. *Ravachol e os Anarquistas.* Tradução de Eduardo Maia. Lisboa: Edições Antígona, 1981.

PASSETTI, Edson. *Anarquismos e sociedade de controle.* São Paulo: Cortez, 2003.

\_\_\_\_\_, Edson. “O governo das condutas e das contracondutas do terror” *Em: Castelo Branco, Guilherme (org.). Terrorismo de Estado.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

PASSETTI, Edson & AUGUSTO, Acácio. *Anarquismos e educação.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade? Sobre o princípio do governo e do direito.* Tradução de Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

\_\_\_\_\_, *Confissões de um revolucionário.* Tradução João R.A Borba. São Paulo: PUC-SP. Anexo dissertação de mestrado de João R.A Borba, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP, 2001.

ROBESPIERRE, Maximilien de. *Discursos e relatórios na Convenção.* Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.