

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**RONALDO MACIEL PAVÃO**

**OS GREGOS, OS ANARQUISTAS E A CRIAÇÃO DA AUTONOMIA:  
OBSERVAÇÕES SOBRE EDUCAÇÃO E TRABALHO A PARTIR DO  
REFERENCIAL DE CORNELIUS CASTORIADIS**

**CAMPO GRANDE, MS  
2015**

**RONALDO MACIEL PAVÃO**

**OS GREGOS, OS ANARQUISTAS E A CRIAÇÃO DA AUTONOMIA:  
OBSERVAÇÕES SOBRE EDUCAÇÃO E TRABALHO A PARTIR DO  
REFERENCIAL DE CORNELIUS CASTORIADIS**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito final para obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Inara Barbosa Leão.

**CAMPO GRANDE, MS  
2015**



**Ata de Defesa de Tese**  
**Programa de Pós-Graduação em Educação**  
**Doutorado**

Aos sete dias do mês de maio do ano de dois mil e quinze, às catorze horas, no Anfiteatro do CCHS, da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos membros: Inara Barbosa Leao (UFMS), Maria Dileia Espindola Fernandes (UFMS), David Victor Emmanuel Tauro (UFMS), Antonio Carlos do Nascimento Osorio (UFMS), Henrique de Oliveira Lee (UFMT) para julgar o trabalho do aluno: **RONALDO MACIEL PAVÃO**, CPF 82795908115, do Programa de Pós-Graduação em Educação, Curso de Doutorado, da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, apresentado sob o título "OS GREGOS, OS ANARQUISTAS E A CRIAÇÃO DA AUTONOMIA: OBSERVAÇÕES SOBRE EDUCAÇÃO E TRABALHO A PARTIR DO REFERENCIAL DE CORNELIUS CASTORIADES". A presidente da Banca Examinadora, Inara Barbosa Leao, declarou abertos os trabalhos e agradeceu a presença de todos os Membros. A seguir, concedeu a palavra ao aluno que expôs sua Tese. Terminada a exposição, os senhores membros da Banca Examinadora iniciaram as arguições. Terminadas as arguições, a presidente da Banca Examinadora fez suas considerações como orientadora. A seguir, a Banca Examinadora reuniu-se para avaliação, e após, emitiu Parecer expresso conforme segue:

**EXAMINADOR**

Dra. Inara Barbosa Leao

Dra. Maria Dileia Espindola Fernandes

Dr. David Victor Emmanuel Tauro

Dr. Antonio Carlos do Nascimento Osorio

Dr. Henrique de Oliveira Lee

ASSINATURA	AValiação
	Aprovado
	Aprovado
	Aprovado
	APR
	Aprovado

**RESULTADO FINAL:**

Aprovação

Aprovação com revisão

Reprovação

OBSERVAÇÕES: Aprovado com recomendação de correção de forma, a ser entregue do resultado de acordo com as orientações

Nada mais havendo a ser tratado, a Presidente declarou a sessão encerrada e agradeceu a todos pela presença.

Assinaturas:

Orientadora

Aluno

À Zuleika, Cristina e Nina Cloé

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família, principalmente, pela paciência e apoio fundamentais neste caminho que escolhi seguir. Diante das incertezas, vocês são minha certeza e minha tranquilidade.

Em especial, aos amigos de longa data Leonardo, Dênis, Fernanda e Gustavo. Saibam que vocês contribuíram profundamente e de modo inestimável para minha formação humana e intelectual e que, portanto, esta vitória também é de vocês.

À Prof<sup>a</sup> Inara pela amizade, conversas, sugestões e, principalmente, por respeitar minha autonomia, fundamental para a escrita deste trabalho. Sua ética, senso de responsabilidade e compromisso também são características admiráveis.

Ao Prof. David também pela amizade, conversas, livros emprestados, além da valiosa apresentação da filosofia grega e da obra de Castoriadis desde os idos da graduação em Ciências Sociais, em 2001. Sua ética e responsabilidade também o tornam uma pessoa admirável.

Ao Baldinir, colega de doutorado que se tornou um amigo e com quem tive tardes de papos e estudos enriquecedores.

Aos demais professores e técnicos - Horácio e Liliane - do Programa de Pós-Graduação em Educação, pelas conversas, apoio e pelo convívio.

Dizer isso destas e para todas estas pessoas que contribuíram em minha trajetória trata-se de justiça.

Muito obrigado a todos!

## **Democracia**

A bandeira vai bem com a paisagem imunda, e nosso patoá ensurdece o tambor.  
Nos centros alimentaremos a mais cínica prostituição. Massacraremos as revoltas lógicas.  
Aos países licenciosos e dissolutos! – a serviço das mais monstruosas explorações industriais  
e militares.

Adeus ao aqui, ou seja onde for. Recrutas de boa vontade, nossa filosofia será feroz;  
ignorantes da ciência, pervertidos pelo conforto; que se arrebente o mundo que lá está. É a  
verdadeira marcha. Em frente, vamos!

(Arthur Rimbaud, Illuminations).

## RESUMO

Esta tese de doutorado teve como objetivo estudar e analisar as propostas pedagógicas anarquistas, assim como suas concepções de organização social do trabalho desenvolvidas entre os séculos XIX e XX. Estas propostas foram apresentadas como parte histórica de um projeto de criação de autonomia individual e coletiva frente à sociedade capitalista e sua racionalidade instrumental. Neste contexto, além de sua importância política, foi fundamental compreender a relação entre as teorias e práticas anarquistas em educação, para uma discussão sobre a criação de possibilidades de outras formas pedagógicas frente ao capitalismo e à centralização estatal do poder na tomada de decisões. Como o anarquismo é um movimento político da modernidade e do mundo ocidental, ele também é herdeiro de uma ontologia de ruptura e questionamento das instituições sociais criado pelos atenienses a partir do século VIII a. C., e que durou até o século V a. C. Diante disto, apresentamos conceitos, autores e obras relacionados à criação social-histórica desta cisão com as representações dadas do mundo que permitiram a invenção da filosofia e da democracia pela atividade política dos atenienses, influenciando o desenvolvimento ulterior das instituições ocidentais. Em um último momento, analisamos criticamente as ideias de educação, progresso, desenvolvimento, trabalho, economia e racionalidade presentes na sociedade capitalista, no intuito de buscar respostas para uma transformação das representações e práticas que a sustentam. A tese justifica-se pelo estudo e análise das experiências anarquistas em educação e trabalho, entre os séculos XIX e XX, assim como de sua relevância para a história das ideias e práticas pedagógicas. A hipótese que investigamos é a de que é possível a criação de uma educação que objetive o desenvolvimento de um projeto de autonomia para o indivíduo e para a sociedade, assim como afirmamos a incapacidade da sociedade capitalista em formar cidadãos que pensem o coletivo e possam desenvolver suas potencialidades a partir das concepções atuais de Educação e Trabalho controladas pelo Estado e pelo Capitalismo. As fundamentações utilizadas nesta tese foram a teoria anarquista, de base materialista, e o referencial teórico do pensador grego Cornelius Castoriadis (1922-1997), fundamental para as discussões sobre elaborações de outras formas pedagógicas que proponham um projeto de autonomia em diversos níveis. A pesquisa foi baseada em coleta de dados em fontes documentais primárias e secundárias, por ser eminentemente teórica, fazendo parte da Linha de Pesquisa Educação e Trabalho, do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMS. Como resultado, temos que uma educação com base nos pressupostos anarquistas não responde às necessidades de nossa sociedade, pela sua análise que privilegia o aspecto da produção material da sociedade. Isto se insere no contexto da ontologia unitária, que tem por fundamento a escolha racional de um elemento para explicação de toda a organização da sociedade. Este ponto suscita problemas e discussões profundas em um quadro de transformação global da sociedade, por sua relevância ontológica e antropológica, pois diz respeito ao tipo de indivíduo e de sociedade que desejamos criar. Desta forma, o que se propõe é a utilização dos elementos das pedagogias anarquistas relacionados à criação deste projeto de autonomia individual e coletivo, inclusive, com a presença da concepção de educação ateninense (*paideia*), de que toda a sociedade participa da formação de seus cidadãos, e não apenas a instituição escolar.

**Palavras-chave:** Educação. Anarquismo. Cornelius Castoriadis. Trabalho. Filosofia Clássica.

## ABSTRACT

This doctoral thesis aimed to study and analyze the anarchist pedagogical proposals, as well as their conceptions of the social organization of labor developed between the nineteenth and twentieth centuries. These proposals were presented as a historical part of a project to create individual and collective autonomy in opposition to a capitalist society and its instrumental rationality. In this context, in addition to its political importance, it was essential to understand the relationship between anarchist theories and practices in education for a discussion on creating opportunities for other educational forms against capitalism and state centralization of power in making decisions. As anarchism is a political movement of modernity and of the Western world, it is an heir of an ontology of rupture and questioning of social institutions created by the Athenians from the eighth century. B. C. and that lasted until the fifth century. B. C. concepts, authors and works were presented. These related to social-historical creation of this rupture with the given representations of the world that led to the invention of philosophy and democracy by the political activity of the Athenians, influencing the further development of Western institutions. Finally, ideas of education, progress, development, labor, economy and rationality present in the capitalist society were analyzed critically, in order to seek answers for a transformation of representations and practices that support it. The thesis is justified by the study and analysis of anarchist experiences in education and work, between the nineteenth and twentieth centuries, as well as their relevance to the history of ideas and pedagogical practices. The hypothesis investigated is that the creation of an education that aims to develop a project of autonomy for the individual and for society is possible, as well as we affirm the inability of capitalist society to form citizens who think the collective and that can develop their potentialities from the current concepts of Education and Labour controlled by the State and by the Capitalism. The theoretical basis used in this thesis were the anarchist theory, with a materialistic basis, and the theoretical framework of the Greek thinker Cornelius Castoriadis (1922-1997), essential for the discussions on elaborations of other educational forms to propose a project of autonomy in various levels. The research was based on data collection in primary and secondary documentary sources, to be mainly theoretical, and it is part of the Research Group "Education and Labor", of the Post-Graduation Program in Education in the Federal University of Mato Grosso do Sul. Results showed that education based on anarchist values are not suited to the needs of our society, because its' analysis merely favors the aspect of material production of society. This is in the context of a monist ontology, based on the rational choice of a single element to explain all the organization of society. This point raises problems and serious discussions on a framework of global transformation society, and its ontological and anthropological relevance because it concerns to the type of individual and of society we wish to create. Thus, what is proposed is the use of elements of anarchist pedagogies related to the creation of this individual and collective project of autonomy, including the presence of the Athenian education conception (*paideia*), that the whole society participates in the formation of their citizens and not just the school institution itself.

**Keywords:** Education. Anarchism. Cornelius Castoriadis. Work. Classical Philosophy.

## RESUMÉ

Cette thèse de doctorat a visé à étudier et analyser les propositions pédagogiques anarchistes, ainsi que leurs conceptions de l'organisation sociale du travail développé entre le XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Ces propositions ont été présentées dans le cadre historique d'un projet de création d'autonomie individuelle et collective en opposition à la société capitaliste et sa rationalité instrumentale. Dans ce contexte, en plus de son importance politique, il était essentiel de comprendre la relation entre les théories et les pratiques anarchistes d'éducation, pour une discussion sur la création de possibilités pour d'autres formes pédagogiques contre le capitalisme et la centralisation du pouvoir pour l'État dans la prise de décision. Comme l'anarchisme est un mouvement politique de la modernité et du monde occidental, il est un héritier d'une ontologie de rupture et de remise en cause des institutions sociales créées par les athéniens dans le VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., et qui a duré jusqu'à la V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Dans cette perspective, les concepts des auteurs et des œuvres ont été présentés, liés à la création social-historique de cette rupture avec les représentations données du monde qui a conduit à l'invention de la philosophie et de la démocratie par l'activité politique des athéniens qui influencèrent le développement des institutions occidentales. Dans un dernier moment, nous avons analysé de façon critique les idées d'éducation, du progrès, du développement, du travail, de l'économie et de la rationalité présentes dans la société capitaliste, afin de chercher des réponses pour une transformation des représentations et des pratiques que la soutient.

La thèse est justifiée par l'étude et l'analyse des expériences anarchistes dans l'éducation et le travail, entre le XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, ainsi que sa pertinence pour l'histoire des idées et des pratiques pédagogiques. L'hypothèse étudiée est que la création d'une éducation qui vise à développer un projet d'autonomie pour l'individu et pour la société est possible, ainsi que nous affirmons l'incapacité de la société capitaliste de former des citoyens qui pensent le collectif et qui peuvent développer leur potentialité à partir des concepts actuels de l'éducation et du travail contrôlés par l'Etat et par le Capitalisme. Les bases théoriques utilisés dans cette thèse étaient la théorie anarchiste, de base essentiellement matérialiste, et le cadre théorique du penseur grec Cornelius Castoriadis (1922-1997), essentielle pour les discussions sur des élaborations d'autres formes pédagogiques de proposer un projet d'autonomie en différents niveaux. La recherche a été basée sur la collecte de données dans les sources documentaires primaires et secondaires, pour être essentiellement théorique, faisant partie de la Ligne de Recherche Éducation et Travail, du Programme d'Études Supérieures en Éducation de l'Université Federal du Mato Grosso do Sul. En conséquence, une éducation fondée sur des hypothèses anarchistes ne convient pas aux besoins de notre société, pour son analyse qui favorise l'aspect de la production matérielle de la société. Ceci impose dans le cadre de l'ontologie unitaire, qui est basée sur le choix rationnel d'un élément pour expliquer toute l'organisation de la société. Ce point soulève des problèmes et des discussions en profondeur sur un cadre de transformation globale de la société, par sa pertinence ontologique et anthropologique en ce qui concerne le type de l'individu et de la société que nous voulons créer. Ainsi, ce qui est proposé est l'utilisation des éléments de les pédagogies anarchistes liés à la création de cette projet d'autonomie individuelle et collective, y compris, avec la présence de la conception athénienne d'éducation (*paideia*), que la société tout entière participe à la formation de leur citoyens, et pas seulement l'institution scolaire.

**Mots-clés:** Éducation. Anarchisme. Cornelius Castoriadis. Travail. Philosophie Classique.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2 O PENSAMENTO GREGO: HERANÇA ONTOLÓGICA, CRIAÇÃO E O QUESTIONAMENTO DAS INSTITUIÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS.....</b>	<b>17</b>
2.1 PRÓLOGO.....	17
2.2 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE OS GREGOS .....	19
2.3 QUESTÕES SOBRE AS INSTITUIÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS DA POLÍTICA, DA DEMOCRACIA E DA FILOSOFIA.....	29
2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS PARES <i>KHAOS/ KOSMOS</i> E <i>HYBRIS/ DIKÈ</i> .....	35
2.5 REFLEXÕES SOBRE <i>EINAI/PHAINESTAI</i> , <i>ALETHEIA/DOXA</i> E <i>PHYSIS/NOMOS</i> .....	53
2.6 ÉSQUILO E SÓFOCLES: ALGUMAS PALAVRAS SOBRE CRIAÇÃO.....	57
2.7 HERÓDOTO E TUCÍDIDES: A CRIAÇÃO DA HISTÓRIA.....	61
2.8 DEMOCRACIAS ATENIENSE E MODERNA: CARACTERÍSTICAS E CONSIDERAÇÕES.....	65
2.9 PARA UM ENCERRAMENTO.....	71
<b>3 O ANARQUISMO TEÓRICO E O MOVIMENTO POLÍTICO.....</b>	<b>73</b>
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS ACERCA DO ANARQUISMO E DE SEUS ANTECEDENTES HISTÓRICOS.....	73
3.2 O MOVIMENTO ANARQUISTA EM UM BREVE HISTÓRICO.....	78
3.3 ALGUNS PRECURSORES DO ANARQUISMO: OS MATERIALISTAS E OS SOCIALISTAS UTÓPICOS.....	85
3.4 SAINT-SIMON, FOURIER, ROBERT OWEN.....	101
3.5 JOHANN KASPAR SCHMIDT (1806-1856).....	109
3.6 PIERRE-JOSEPH PROUDHON (1809-1865).....	117
3.7 MIKHAIL ALEKSANDROVITCH BAKUNIN (1814-1876).....	128
3.8 LEV NIKOLAIEVICH TOLSTÓI (1828-1910).....	136
3.9 PIOTR ALEXEYEVITCH KROPOTKIN (1842-1921).....	141
3.10 ERRICO MALATESTA (1853-1932).....	149
3.11 CONSIDERAÇÕES PARA UM ENCERRAMENTO.....	154
<b>4 AS PEDAGOGIAS ANARQUISTAS/LIBERTÁRIAS.....</b>	<b>159</b>
4.1 PRÓLOGO SOBRE UMA EDUCAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO DA AUTONOMIA.....	159
4.2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MOVIMENTO PEDAGÓGICO	

ANARQUISTA.....	166
4.3 ASPECTOS GERAIS DA PEDAGOGIA LIBERTÁRIA E O CONTEXTO HISTÓRICO DE SUA CRIAÇÃO.....	178
4.4 PEDAGOGIAS ANARQUISTAS/LIBERTÁRIAS: A TEORIA.....	187
4.4.1 Johan Kaspar Schmidt.....	187
4.4.2 Pierre-Joseph Proudhon.....	191
4.4.3 Mikhail Bakunin.....	197
4.4.4 Piotr Kropotkin.....	204
4.5 PEDAGOGIAS ANARQUISTAS/LIBERTÁRIAS: A PRÁTICA.....	209
4.5.1 Escola de Iasnaia-Poliana.....	209
4.5.2 Paul Robin e o Orfanato Prévost, em Cempuis.....	214
4.5.3 Francisco Ferrer Y Guardia e a Escola Moderna.....	221
4.5.4 Sébastien Faure e <i>La Ruche</i> (A Colmeia).....	227
4.6 À GUISA DE ENCERRAMENTO.....	231
<b>5 REFLEXÕES SOBRE EDUCAÇÃO, TRABALHO E AUTONOMIA A PARTIR DA OBRA DE CORNELIUS CASTORIADIS.....</b>	<b>234</b>
5.1 A TÍTULO DE INÍCIO.....	234
5.2 AS SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS: O PENSAMENTO ECONÔMICO-FUNCIONAL (LÓGICO-RACIONAL OU CONJUNTISTA-IDENTITÁRIO) E O SIMBÓLICO.....	241
5.3 SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS E A RACIONALIDADE ECONÔMICA CAPITALISTA.....	251
5.4 TÉCNICA E CRIAÇÃO POLÍTICA: A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE EM QUESTÃO.....	259
5.5 A LÓGICA CONJUNTISTA-IDENTITÁRIA E O IMAGINÁRIO RADICAL: DUAS CONCEPÇÕES E SUA RELAÇÃO COM UM PROJETO DE AUTONOMIA.....	268
5.6 A IDEIA DE UM PROJETO REVOLUCIONÁRIO.....	276
5.7 REFLEXÕES SOBRE ECONOMIA, TRABALHO E EDUCAÇÃO A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE CORNELIUS CASTORIADIS.....	283
5.8 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A TÍTULO DE ENCERRAMENTO.....	312
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>319</b>
<b>7 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>326</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Inicialmente, em sua fase de proposta, esta pesquisa foi concebida com o intuito – ainda que incerto naquele momento – de apresentar as formas pedagógicas do anarquismo como uma possibilidade de enfrentamento ao modo de produção capitalista e ao imaginário social que lhe garante sua sustentação.

Ao passo que o projeto de tese ganhava sua forma, começamos a pensar acerca das limitações daquelas propostas pedagógicas para o desenvolvimento de nosso trabalho, para as discussões que pretendíamos levar adiante. Este limite (*peiras*, em grego) ontológico do referencial teórico anarquista, assim como de qualquer outra teoria, relaciona-se ao fato de que estas são fragmentos analíticos da realidade que partem de certas categorias (discurso, materialidade, racionalidade) de análise, neste caso, eminentemente econômicas. Isto não invalida sua utilização por nossa parte, mas não devemos perder de vista este aspecto e deixar de apontar criticamente suas limitações e contextualização histórica.

A despeito dos limites deste referencial (como de qualquer outro, na perspectiva das ontologias unitárias - que explicam a realidade a partir de um único elemento, categoria), a pedagogia anarquista possibilitou historicamente a ruptura com alguns elementos da ordem vigente, proporcionando o desenvolvimento de um projeto de autonomia para o indivíduo e a para a coletividade instituinte, assim como a elaboração de concepções emancipadoras de trabalho frente à atividade fragmentadora e especializada que encontramos sob o capitalismo.

Ainda são poucas as publicações ou menções sobre as experiências pedagógicas anarquistas, como pudemos ver mesmo nas mais renomadas obras da área, como a de Saviani (2007), intitulada *História das Ideias Pedagógicas no Brasil*. Neste aspecto, não encontramos qualquer citação de alguma proposta libertária de educação, assim como de seu papel histórico no processo de formação crítica da população e dos trabalhadores.

Tal influência anarquista pôde ser vista, por exemplo, na organização da greve geral de 1917, em São Paulo. (LOPREATO, 2000). Já as referências às experiências anarquistas em educação no Brasil podem ser vistas em Rodrigues (1987), no livro *Os Libertários: ideias e experiências anárquicas*, além dos trabalhos de Silvio Gallo (1995, 2007), fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa e das discussões que a envolvem.

As pedagogias anarquistas fazem parte de um processo histórico de grande transformação psicológica e social, do qual contribuem com um projeto de formação de indivíduos emancipados e participativos na construção de sua coletividade, sobretudo, a partir do século XIX e XX. As propostas educacionais anarquistas se configuram como uma das

mais significativas contribuições para a área da educação, desde suas primeiras experiências até o século XX, influenciando a criação de pedagogias libertárias, porém não anarquistas.

Com a pedagogia anarquista, temos a criação social-histórica de outras formas possíveis de educação do indivíduo e de sua formação para a vida social, assim como o questionamento de várias instituições tidas como relacionadas à organização capitalista da sociedade. Entre algumas instituições colocadas em xeque, temos a moral vigente da época, as leis burguesas, o voto, a representação política, o poder da Igreja, o poder militar, a forma de organização econômica da sociedade, além da própria existência do Estado, este condenado veementemente pelos anarquistas como um entrave ao exercício do poder direto da população e dos trabalhadores na autogestão da produção.

Desta forma, esta tese de doutorado terá como objeto de análise a pedagogia anarquista/libertária e suas concepções de formação para o trabalho. Com ela, pretendemos colaborar com o estudo sobre as contribuições desta vertente socialista para a história do pensamento educacional. A presente pesquisa faz parte da Linha de Pesquisa Educação e Trabalho, do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMS, pela temática que comporta. A mesma foi feita com base em coleta de dados em fontes primárias e secundárias, tratando-se de uma pesquisa teórica. Como tal, objetiva a inserção das discussões em um contexto que possibilite trazer contribuições para o conhecimento na área de Educação, à medida que procuramos problematizar questões e promover sua aplicabilidade à luz de nossa sociedade.

No que se refere à estruturação, estabelecemos quatro etapas que se configuram nos quatro capítulos que compõem esta tese. No primeiro capítulo, apresentamos alguns conceitos, autores e obras relacionados à criação da política, da filosofia e da democracia pelos atenienses. A sua relação com o movimento anarquista e com suas formas pedagógicas está no fato de que estes herdaram daqueles, sobretudo, uma ontologia da indeterminação (*apeiron*) ligada ao questionamento incessante da ordem vigente do mundo e da heteronomia social. Esta ontologia traz consigo a ideia de não fechamento das instituições da sociedade, assim como das significações, o que traz também a possibilidade de transformá-las.

Evidentemente, o anarquismo é um movimento político da modernidade que surge no contexto de luta contra o capitalismo e sua racionalidade instrumental, a partir do século XVIII. Ao estabelecer esta relação entre estas duas formas políticas, não nos perdemos do fato de que não há uma linearidade que as une diretamente e que nos permita ignorar o que houve historicamente entre a época clássica e a criação do anarquismo.

No que se refere à economia, por exemplo, temos uma diferença fundamental entre as duas sociedades. Na Grécia, aquela instituição não tinha um papel relevante na tomada de decisões referente aos assuntos comuns da *polis*, enquanto que na Europa do século XVIII, a economia ocupa uma posição central nas decisões sociais, onde não há a política como ação efetiva na dimensão pública.

Considerar o anarquismo somente como depositário dos ideais gregos, além de anacronismo, seria não levar em conta suas contribuições históricas como movimento de luta dos trabalhadores envolvidos em um processo revolucionário de transformação social. Também seria como considerar que todas as questões de nossa sociedade foram resolvidas pelos atenienses e as respostas já dadas de uma vez por todas. Caso assim fosse, viveríamos em uma constante repetição, pois não haveria nada a ser feito.

Procuramos mostrar, também, que a luta contra o poder estatal e a representação política reaproxima o anarquismo da origem clássica desta capacidade de questionamento das instituições particulares (economia, direito, justiça) e da instituição global da sociedade. O projeto de transformação revolucionária do anarquismo se dá, sobretudo, com o combate à própria existência do Estado, postura que não encontramos no marxismo com a ideia de Estado socialista, por exemplo.

Enquanto a *polis* ateniense desconhecia a ideia de Estado<sup>1</sup> (além do fato de que esta é uma instituição historicamente posterior), os anarquistas combatem sua existência e alegam sua não necessidade, como fonte da opressão sobre indivíduos e sociedades e por sua associação com o capitalismo, os militares e os eclesiásticos. Não se trata de visões de mundo comuns sobre a existência do Estado, mas de visões comuns sobre a não necessidade da representação política em detrimento do poder direto do povo.

Neste sentido, a construção deste capítulo inicial cumpre o objetivo de retomar as ontologias relacionadas à criação do próprio anarquismo, que estão presentes, portanto, em sua constituição. Por esta ruptura com a ordem instituída do mundo ter sido criada em algum outro lugar, no caso em Atenas, o fato mesmo de poder se levantar contra algo ou alguém representa a herança ontológica desta forma política.

No segundo capítulo, a partir da contextualização do processo de questionamento dos fundamentos da sociedade grega por ela mesma, apresentamos de forma crítica o movimento

---

<sup>1</sup> "[...] a *polis* não é um Estado no sentido moderno do termo, o que quer dizer que nós não encontramos nela um aparelho separado concentrando o essencial dos poderes, encarregado, por sua vez, das principais decisões e de sua execução. A *polis* é a comunidade dos cidadãos livres que, ao menos na cidade democrática, fazem suas leis, julgam e governam". (CASTORIADIS, 2008, p. 55). Porém, autores helenistas como Mogens Hansen e Moses Finley trabalham, por exemplo, com a perspectiva da *polis* como cidade-estado.

anarquista, suas principais ideias, conceitos, vertentes e autores. Nossa intenção foi apresentar pensadores daquele contexto do século XIX até meados do século XX ligados à criação do próprio movimento, seu crescimento e participação nas lutas na Europa. O objetivo é discutir os aspectos políticos relacionados às diversas vertentes anarquistas historicamente constituídas, assim como seu projeto de autonomia individual e coletiva baseado na transformação das condições materiais de existência.

No terceiro capítulo, apresentamos as pedagogias anarquistas, assim como seus autores e suas propostas criadas no mesmo contexto do século XIX para o XX, no qual temos a consolidação deste movimento político. As discussões envolvem as teorias e as práticas anarquistas em educação, assim como a ideia de uma formação ampla, que ultrapassa os muros da escola e da qual participa toda a sociedade, já que todos (o povo e as instituições) são reconhecidos como contribuintes neste processo. Os anarquistas consideravam não somente a educação escolar formal, mas o teatro, as artes, os jornais, as reuniões nas fábricas, entre outros, como elementos formadores de um indivíduo autônomo e participativo na construção de sua vida social.

O objetivo desta apresentação e análise das formas pedagógicas anarquistas é fundamental para as discussões que propomos sobre a criação de um projeto de autonomia que possibilite a emancipação e a participação das pessoas no poder, à medida que estas participam da própria criação daquele projeto.

Por envolver questões ontológicas e políticas essenciais para a transformação da sociedade, levantaremos discussões acerca das posições de se adotar uma forma pedagógica anarquista ou que considere conceitos e elementos do anarquismo, porém, não visando uma interpretação eminentemente econômica da sociedade. Neste sentido, na criação de outras formas possíveis de educação individual e coletiva, propomos uma concepção de educação que não seja restrita à instituição formal e que rompa com a ideia de ontologia unitária.

No quarto e último capítulo, apresentamos e discutimos algumas das significações imaginárias centrais das sociedades modernas e capitalistas à luz do referencial do pensador grego Cornelius Castoriadis (1922-1997). Da mesma forma, procuramos discutir criticamente tanto as significações relacionadas ao mundo grego que influenciaram a construção do pensamento e das instituições modernas quanto aquelas que concernem ao movimento anarquista e suas formas pedagógicas. Apesar de parecerem antagônicas, a criação e a transformação de sentido de muitas destas significações são essenciais para a compreensão daquelas adotadas pelo capitalismo e pelas democracias modernas.

A relevância das discussões que propomos justifica-se pela consideração da importância da participação política direta no poder, assim como da possibilidade de transformação das instituições singulares e da própria instituição global da sociedade diante do não fechamento das significações. Esta transformação cria outro *eidos* (à medida que este também cria aquela possibilidade de transformação), outra forma possível de consideração do que pode e deve ser feito para se criar um projeto de autonomia para o indivíduo e para a sociedade.

A despeito do governo representativo e do capitalismo serem apresentados (embora apareçam como existindo por si só) como instituições sem as quais as pessoas não sobreviveriam, como observamos nas teorias contratualistas, isto não significa, de modo algum, que elas sejam de fato absolutas na e para a vida em sociedade.

Tal fato nos conduz à ideia de que as significações sobre o que é poder político e o que é economia podem ser, portanto, radicalmente transformadas pela iniciativa popular de participação direta no poder e na tomada de decisões. Neste processo de criação, como objetivamos mostrar, é fundamental a importância da consciência de que a sociedade é capaz de decidir por si mesma, sem representação ou delegação de poder, sobre os assuntos públicos que concernem a todos, de forma individual, e ao coletivo.

Da mesma forma, a criação de formas pedagógicas comprometidas neste processo é fundamental para a criação de outras formas de organização do trabalho, de produção, de discussão sobre o consumo e da autogestão na produção, para que a economia não seja colocada como a parte mais importante da dimensão da sociedade, mas sim com uma de suas partes constitutivas. Afinal, quando a economia é posta acima de instituições como ética, justiça e política, as implicações para a sobrevivência da própria sociedade podem ser catastróficas.

Ao propormos um projeto de autonomia, trata-se, portanto, do fato da própria sociedade criar suas leis (*autonomos*), sua justiça (*autodikè*) e sua finalidade (*autotelos*), através de sua autogestão. Neste processo, ela poderá desenvolver consciência de que somente ela pode escrever seu próprio destino, sua *moira*.

## 2 O PENSAMENTO GREGO: HERANÇA ONTOLÓGICA, CRIAÇÃO E O QUESTIONAMENTO DAS INSTITUIÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS

### 2.1 PRÓLOGO

Inicialmente, esclareceremos alguns pontos sobre a produção deste capítulo e as ideias que concernem à sua criação, no intuito de relacioná-lo contextualmente (assim como em seus propósitos) aos capítulos seguintes que tratam, respectivamente, do movimento político anarquista e de suas formas pedagógicas.

Um ponto inicial e importante a se considerar é que, com os gregos – especificamente, os atenienses –, temos pela primeira vez na história humana e ocidental a criação efetiva de um tipo de sociedade que levou a cabo um projeto de ruptura com a tradição do poder inquestionável, com a ordem vigente do mundo, com a hierarquia dos deuses e com a heteronomia instituída.

Os gregos criaram condições para estabelecer a possibilidade de escolha e julgamento em sua sociedade, elementos estes praticamente desconsiderados nas sociedades heterônomas (que não veem a si mesmas como fonte de criação de suas instituições) e fundamentais em sua relação com a criação da filosofia e da democracia pela atividade política.

A própria possibilidade do erro passou a ser considerada, em sua relação com aquela capacidade de escolha e julgamento, como algo possível (pois humano) diante da ruptura do fechamento das significações imaginárias sociais e da possibilidade de criação de um local de deliberação autônoma pelos gregos. Estes elementos ligam-se, por sua vez, à ideia de destino – *moira* –, porém, este não sendo entendido como algo dado e exterior, mas como oriundo das escolhas e decisões de sua sociedade, e não dos heróis ou deuses. Como a tragédia grega nos mostrou, não há nada a esperar em outro mundo a não ser aqui, nenhuma redenção ou perdão.

O objetivo central aqui é, portanto, apresentar alguns conceitos e elementos fundamentais relacionados à criação exclusivamente grega de formas inéditas de instituições como a política, a democracia e a filosofia, para compreendermos como isto influenciará o desenvolvimento ulterior das ideias, lutas e movimentos políticos no mundo ocidental. Esta invenção grega nos interessa também pelo fato de que institui a criação de outras formas ontológicas de indivíduo e de sociedade, algo novo, impensado e não realizado antes deles.

No caso do movimento anarquista e de suas vertentes pedagógicas, de que trataremos nos capítulos a seguir, há, portanto, uma herança ontológica inegável desta capacidade inventada pelos atenienses de pôr em xeque a instituição global da sociedade. O anarquismo

mostra-a no fato do próprio combate ao Estado (Leviatã) e ao capitalismo, instituições que regem quase que toda a organização das sociedades modernas, pois aparecem como instituições imagiárias sociais onipresentes. A partir desta lógica, nossa intenção não é estabelecer uma linearidade, uma relação direta como uma ponte entre as contribuições do pensamento grego e a criação do anarquismo, no século XIX. Evidentemente, houve muitos acontecimentos entre estes dois eventos, a criação da cissão grega e a criação do anarquismo.

Desconsiderar isto seria uma imprecisão teórica e um anacronismo, pois o anarquismo surge no contexto de desenvolvimento do capitalismo industrial e das ideias liberais, na Europa do século XIX, além de ter suas bases na modernidade. Este movimento também é criado em um contexto onde a Economia é sobreposta à Política, ocupando papel protagonista nas análises sociais e nas possibilidades de transformação radical da vida coletiva. Além disto, estaríamos anulando – ou no mínimo, colocando em segundo plano –, em importância, as contribuições históricas do anarquismo na luta dos trabalhadores envolvidos em um processo de transformação global da sociedade.

Deste modo, além de falta de rigor teórico, seria igualmente uma imprecisão espaço-temporal de nossa parte o intento de procurar as origens do anarquismo na Grécia ou nas contribuições dos gregos. Tratar-se-ia de uma visão idílica de que tudo já estaria lá, que tudo teria sido feito na época clássica – como temos na leitura francesa, com a filosofia das Luzes e a Revolução e no Romantismo Alemão<sup>2</sup> – e nada restaria para ser criado, pois toda a história e o pensamento ocidental estariam realizados de uma vez por todas e o tudo o mais não passaria de um eterno retorno.

Tampouco consideramos a Grécia e os gregos como modelos, pois a própria ideia de modelo é aqui estranha, pelo fato de que aquele pode ser copiado e reproduzido em qualquer outro lugar e época, aleatoriamente. Pensamos ser mais propício trabalhar aqui com a ideia de germen, no que diz às criações gregas e seu legado para o mundo ocidental.

As discussões sobre as criações atenienses, seus conceitos, assim como a apresentação de autores e obras do período clássico será mediada pelo filósofo, economista, advogado e psicanalista grego radicado na França, Cornelius Castoriadis (1922-1997).

Como este pensador fundamenta a metodologia e as discussões de nosso trabalho, também é *conditio sine qua non* esclarecer que as considerações críticas que apresentaremos acerca do anarquismo, de suas formas pedagógicas e do próprio capitalismo serão feitas à luz de sua teoria. Além de ser um hábil helenista, pela sua origem grega, Castoriadis domina o

---

<sup>2</sup> Castoriadis desenvolve esta discussão na obra *La Cité et les Lois: ce qui fait la Grèce, 2. Paris: Éditions du Seuil, 2008.*

idioma dos textos clássicos, os quais são estudados e apresentados por ele a partir do diálogo com os textos originais, com todas as suas nuances e significações próprias.

Na obra *Ce qui fait la Grèce: 1. D'Homère à Héraclite*, por exemplo, Castoriadis dá mostras desta capacidade ao questionar a própria tradução para o alemão feita por Martin Heidegger, em um seminário de 16 de fevereiro de 1983, acerca de um fragmento de Anaximandro, assim como o faz em outros pontos de sua obra. Da mesma forma, Castoriadis traduziu a obra *Economia e Sociedade*, de Max Weber, do alemão para o grego, o que mostra seu conhecimento do idioma germânico tanto quanto de sua filosofia, esta igualmente fundamental na constituição do pensamento ocidental, influenciado tanto anarquistas quanto marxistas.

Além disto, no que se refere à autonomia individual e coletiva – e às inúmeras questões que as envolvem –, à ruptura com a ideia de representação, à ideia de participação direta nas decisões e no poder, à possibilidade de autogestão da sociedade (e da economia), o referencial teórico de Cornelius Castoriadis é fundamental para o desenvolvimento das discussões em nosso trabalho. Suas contribuições acerca dos estudos relacionados à criação das instituições como a filosofia, a democracia e a política são igualmente de grande monta, assim como as questões que envolvem a ruptura com a ideia de Estado e de representação política, elementos estes desconhecidos aos gregos, como ele nos mostra.

Portanto, a adoção de um autor, longe de se tratar de um aparente reducionismo – tanto pela leitura das instituições gregas mediadas por ele quanto pelo diálogo que realizamos entre Castoriadis e o anarquismo, assim como as críticas ao capitalismo e suas significações –, implica em considerar a importância de suas considerações para a criação de formas de sociedade autônomas e autogeridas, já que se trata de um dos filósofos mais importantes do século XX.

## 2.2 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE OS GREGOS

Quando falamos dos gregos, questões levantadas àquela época – a partir do século VIII a. C. até o século V a. C. – e termos consubstanciais a essas questões inevitavelmente ressurgem como herança ontológica daquele pensamento, mas, sobretudo, a herança da própria capacidade de podermos colocar em xeque a tradição e o pensamento herdado, instituído, e da possibilidade de deliberarmos efetivamente, ou seja, autonomamente, para a criação de formas (*eidè*) diferentes de organização social.

Neste sentido, ‘Por quê a Grécia?’ poderia ser respondido de várias formas, mas nos interessa, sobretudo, o que consideramos como uma revolução existente no e pelo fato de que pela primeira vez na história das sociedades humanas uma coletividade autônoma e consciente de sua própria autoinstituição é criada (por ela mesma, suas ações efetivas para tal), ao passo que igualmente cria as significações imaginárias sociais relacionadas à sua existência e que lhe parecem apropriadas, como a liberdade, a igualdade, a justiça, a ética, a autonomia individual e coletiva, as diferentes formas de constituição do ser, da linguagem<sup>3</sup>, etc., todas intrinsecamente relacionadas – e imprescindíveis – ao surgimento da filosofia, da democracia e como expressão da atividade política.

A esse respeito, “a Grécia é o *locus* social-histórico onde foram criadas a democracia e a filosofia e onde se encontram, por conseguinte, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e as potencialidades dessa criação não estejam esgotados [...] a Grécia é para nós um germen: nem um “modelo”, nem um espécime entre outros, mas um germen”. (CASTORIADIS, 1987, p. 280). Não se trata de um modelo, pois não pode ser reproduzida em outra dimensão espaço-temporal e tampouco com a exatidão – nunca garantida, de fato, pela imprevisibilidade que envolve a criação social-histórica – de uma experiência de laboratório, mas trata-se de uma possibilidade diante da heteronomia praticamente comum a quase todas as sociedades existentes.

Como procuraremos mostrar, o interesse pelos outros – ideia de alteridade –, a relativização com relação à sua própria cultura, costumes, leis, visões de mundo além do espírito crítico e de interrogação constante com relação às suas próprias instituições – e em relação à instituição global da sociedade – não é de modo algum algo universal, ao contrário, é algo único, singular na história das sociedades humanas. Singular ao ponto de que a interrogação constante de si mesmo em toda a sua expressão visando à criação de uma diferente forma de instituição global da sociedade ocorreu na Grécia, na Europa, durante o Renascimento, na Rússia, nos momentos iniciais da Revolução Russa e durante a Revolução Espanhola, entre 1936-1937.

Aquelas questões colocadas inicialmente pelos gregos, longe de parecerem distantes demais para nós, constituem o fundamento de nossa maneira de pensar (como integrantes da

---

<sup>3</sup> “A filosofia e o pensamento, em geral, não podem existir sem a linguagem ou, ao menos, sem fortes relações com a linguagem”. (CASTORIADIS, 1999, p. 279). Da mesma forma, a dimensão lógico-funcional do mundo que a linguagem possibilita (simultaneamente, esta também é possibilitada por uma organização determinada do mundo) é *sine qua non* para a existência da sociedade, embora ela submeta essa funcionalidade à outra coisa, à criação do imaginário radical.

civilização ocidental) e de nos organizar através da criação de nossas instituições imaginárias sociais e de formas de socialização dos indivíduos, como temos no caso da própria *paideia*.

Temos como exemplo da herança deste fundamento de pensar, a criação da democracia representativa, dos modernos, a despeito desta se opor à ideia de democracia direta dos atenienses. A propósito, Castoriadis considera como características da democracia direta o fato de que não há representação no que diz ao poder popular na tomada das decisões que interessam a todos, o que explicita uma forma de autonomia tanto dos indivíduos quanto da comunidade política.

Aproveitamos para abrir um parêntese e apontar o que o são estas instituições imaginárias sociais<sup>4</sup> conforme Cornelius Castoriadis trata ao longo de sua obra e seminários. Para ele, a constituição da instituição se dá pelo elemento simbólico. Não que a instituição se reduza a ele, pois a materialidade das instituições (sua estrutura lógico-racional-instrumental) *per se* não dá conta de manter uma sociedade em pé. Sem a sua dimensão simbólica, as instituições desabariam (e a sociedade, de forma geral), pois se reduziriam a algo formal e vazio. Por isto, a propósito, a utilização do termo imaginário, que não remete ao “puro” ideal ou ao abstrato (ou ao simbólico como separado/oposto da materialidade) que se sobrepõe à realidade ou da qual deriva, mas ao imaginário radical que cria as instituições.

Para compreendermos o alcance disto, a própria ideia de um governo ou da existência do Estado é instituída simbolicamente pela sociedade, visto que este não é uma entidade que paira acima da realidade, anterior à própria organização social, como se poderia crer, ou sequer uma pessoa que encarna um poder, mas é defendida por pessoas que se encontram mesmo dispostas a morrer por ela.

Nesse sentido, a existência do Estado como um acordo/contrato entre pessoas que delegam seu poder para outrem defendê-las de uma suposta condição de anomia é garantida pela crença – sem exagero pela expressão – que as pessoas têm nesta ideia. Crença esta que sustenta, da mesma forma, o pensamento religioso (heterônomo), este sobre o qual não devemos nos prolongar, mas que faz com que pessoas internalizem uma aparente necessidade

---

<sup>4</sup> Ao longo do texto, falaremos dessas duas dimensões que se integram na autoinstituição da sociedade, a saber, da dimensão imaginária (relacionada à ruptura, à criação) e da dimensão lógico-conjuntista (organizadora, racional, lógica, instrumental, estrutural, funcional, determinista). Como falamos, uma não se reduz nem é colocada à frente da outra, mas necessitam uma da outra para garantir sua própria existência. No quarto capítulo, no qual trataremos das concepções de Cornelius Castoriadis relacionadas às nossas análises acerca da Economia, do Trabalho e da Educação, também falaremos sobre essas dimensões. A propósito, preferimos usar o termo dimensão, ao invés de esfera, campo ou área, por exemplo, em detrimento da ideia de um limite definido (fronteira) que acompanham as significações desses termos. Em oposição, o termo dimensão nos remete à ideia de indefinição, em conformidade com a ideia de complementaridade entre imaginação radical (criadora) e pensamento racional.

de manutenção de uma instituição que deve manter a todo custo, incluso com sua própria vida, e que domina cada aspecto de sua existência.

A expressão desta força do elemento simbólico foi captado por Etienne de la Boétie no *Discurso da Servidão Voluntária*. La Boétie diz que "[...] gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que lhes dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo e contradizê-lo". (LA BOÉTIE, 1999, p. 12).

Esta questão que nos remete ao simbólico escapa à materialidade 'pura' se pensarmos nos quadros da divisão ontológica tradicional que separa a idealidade da materialidade (e que encontramos em toda a história do pensamento ocidental) e no qual os dois lados se atribuem um valor qualitativamente inferior. Pela materialidade, um milhão é um número maior que um. No entanto, como um milhão de pessoas elegem uma (quando esta não ascende ao poder por um golpe) ou algumas para lhes governar/dominar, ou aceita sua dominação, no caso das monarquias? A criação da ideia de necessidade de liderança ou de representação, por exemplo, não pode ser explicada sem que recorramos ao elemento simbólico que é um dos fundamentos da criação social-histórica das instituições pela atividade política instituinte.

Seguindo neste raciocínio, portanto,

tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica. Encontramos primeiro o simbólico, é claro, na linguagem. Mas o encontramos igualmente, num outro grau e de uma outra maneira, nas instituições. As instituições não se reduzem ao simbólico, mas elas só podem existir no simbólico, são impossíveis fora de um simbólico em segundo grau e constituem cada qual sua rede simbólica. Uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Eles consistem em ligar a símbolos (a significantes) significados (representações, ordens, injunções ou incitações para fazer ou não fazer, consequências – significações no sentido amplo do termo) e fazê-los valer como tais, ou seja, a tornar esta ligação mais ou menos forçosa para a sociedade ou o grupo considerado. (CASTORIADIS, 1982, p. 142).

Sendo assim,

aquilo que mantém uma sociedade reunida é evidentemente sua instituição, o complexo total de suas instituições particulares, [...] “a instituição da sociedade como um todo” – tomando aqui a palavra instituição no sentido mais amplo e mais radical: normas, valores, linguagem, instrumentos, procedimentos e métodos de

fazer frente às coisas e de fazer coisas e ainda, é claro, o próprio indivíduo, tanto em geral como no tipo e na forma particular que lhe dá a sociedade considerada (e em suas diferentes criações: homem/mulher, por exemplo). (CASTORIADIS, 1987, p. 237).

Para Castoriadis, a instituição da sociedade é feita de muitas outras instituições particulares que se relacionam e se articulam de forma a mantê-la, considerando-se, evidentemente, a possibilidade de surgimento da *hybris*<sup>5</sup>, da desmedida, do caos neste processo. Isto ocorre

mesmo nas situações de crise, em meio a conflitos e guerras internas as mais violentas, uma sociedade é ainda essa mesma sociedade; se ela não o fosse, não haveria nem poderia haver nela uma luta em torno dos mesmos objetos, ou objetos comuns. Há, portanto, uma unidade da instituição total da sociedade; observando-a mais de perto, descobrimos que essa unidade é, em última instância, a unidade e coesão interna do tecido imensamente complexo de significações que impregnam, orientam e dirigem toda a vida daquela sociedade e todos os indivíduos concretos que, corporalmente, a constituem. Este tecido é o que eu chamo [diz Castoriadis] o magma das significações imaginárias sociais trazidas pela instituição da sociedade considerada, que nela se encarnam e, por assim dizer, a animam. Tais significações imaginárias sociais são, por exemplo: espíritos, deuses, Deus; *polis*, cidadão, nação, Estado, partido; mercadoria, dinheiro, capital, taxas de juros; tabu, virtude, pecado, etc. Mas também: homem/mulher/criança, tais como são especificados numa sociedade dada. Para além das definições puramente anatômicas ou biológicas, homem, mulher e criança são o que são mediante as significações imaginárias sociais que os fazem ser assim. Um homem romano e uma mulher romana eram e são algo completamente diferente do homem americano e da mulher americana de hoje. [...] Denomino imaginárias essas significações porque elas não correspondem a – e não se esgotam em – referências a elementos “racionais” ou “reais”, e porque são introduzidas por uma criação. E as denomino sociais pois elas somente existem enquanto são instituídas e compartilhadas por um coletivo impessoal e anônimo. (CASTORIADIS, 1987, p. 238-239).

Retomando, palavras tais como ética, justiça, igualdade, liberdade, democracia, filosofia, política – e o que elas significam, representam, na prática social e histórica da Grécia – foram criadas por esta sociedade que construiu a base do pensamento racional e das principais instituições históricas que temos conhecimento e de que participamos, inclusive, daquilo que tomamos por ciência moderna, cujos princípios (germens) que guiam seus procedimentos (métodos) já vemos colocados pelos gregos.

A propósito, a própria palavra método (do grego *méthodos*, caminho a ser trilhado) encontra sua origem histórica neste contexto de criação que se dá a partir dos filósofos pré-

---

<sup>5</sup> Devido à diferença das letras do alfabeto grego em relação ao nosso, de origem românica, veremos ao longo deste trabalho, portanto, as duas formas de transliteração desta palavra, a saber, *hybris* e *hubris*. Manteremos esta última somente no caso de nossas traduções das citações originais em francês e nas traduções que optaram por manter a grafia francesa para a palavra. Preferencialmente, optamos pela primeira (*hybris*) opção, pois a palavra, em grego, inicia-se com a letra I.

socráticos, dos poetas, trágicos e historiadores e que marca o início de um projeto de constituição do pensamento racional. A despeito de todas as transformações pelo qual este passou chegamos à ideia de uma razão instrumental ou razão com relação a um objetivo (a *Zweckrationalität*, de Max Weber (1864-1920)) representada pela matematização/quantificação do pensamento no contexto de criação de uma nova forma de organização da sociedade desenvolvida a partir do Renascimento e que nos aponta os primórdios do capitalismo.

Primeiramente, falamos de uma questão que surgiu em nossa pesquisa, aquela do “Por que a Grécia?” que, em parte, procuramos já responder. Mas também cabe perguntar neste momento, “Por que a Grécia, para falar do Anarquismo?” ou “Por que a Grécia relacionada ao Anarquismo? A propósito das dúvidas e das perguntas levantadas ao longo de nossa tese, estas fazem parte da história da instituição da filosofia pelos gregos e dizem respeito, especificamente, à identificação dos pontos relacionados a uma proposta de transformação global da sociedade, de uma nova criação em nível social-histórico. Tal projeto foi levado a cabo tanto pelos gregos, a partir do século VIII quanto pelos anarquistas, a partir do século XIX.

Desta forma, no intuito de esclarecer estas eventuais indagações, nossa intenção é retomar as bases ontológicas que fundam o pensamento grego e ocidental, como parte essencial das questões que se relacionam com a criação do movimento anarquista, a partir do século XIX – e que a possibilitou, como legado histórico da criação da capacidade de ruptura –, como um movimento político de questionamento da ordem instituída, a despeito de suas limitações teórico-práticas e ontológicas.

A despeito dos 2.500 anos que nos separam da criação da democracia ateniense, é lá que temos o registro – através da filosofia, da tragédia e da historiografia, dentre outras instituições – efetivo na história da civilização ocidental da criação de um projeto político de autonomia individual e coletiva visando uma transformação do ser (*ontos*) e da forma da sociedade. Os conceitos produzidos pelos gregos e sua relação com o universo social e histórico da democracia e da política nos legaram o questionamento do pensamento instituído, do pensamento herdado, da tradição que se efetiva na e através da reprodução inquestionável que a grande maioria das sociedades fazem das instituições.

A herança desta ontologia da indeterminação, do caos (não como a-sentido, mas como impossibilidade de previsão/cálculo total no que diz ao fluxo de representação/afeto/intenção da *psique* e da sociedade) pôde ser vista em outro momento da história, durante o Renascimento (séculos XIII – XVII), como retomada das referências histórico-culturais da

Antiguidade clássica no contexto de surgimento do Capitalismo e de luta contra a Igreja, no intuito de destituí-la como determinante do pensamento e como detentora de grande poder temporal, visto que o espiritual já lhe pertencia. Acrescentemos, também, que esta luta está relacionada ao contexto de criação dos Estados Nacionais, na Europa.

É importante ressaltar que durante o Renascimento, o questionamento do poder temporal e espiritual da Igreja Católica Romana se efetivou na arte e na produção de novas maneiras de pensar e de lidar – simbolicamente/materialmente – com o mundo, através da linguagem, do pensamento, do conhecimento, etc.

Algumas destas maneiras tiveram expressão através do desenvolvimento de métodos científicos que organizavam a vida e a sociedade a partir da natureza e da observação empírica, procurando também justificar a divisão da sociedade entre dominantes e dominados e a atribuição dos papéis sociais inquestionáveis, conforme supostas capacidades inatas. As implicações políticas desta ontologia são enormes, pois dizem respeito ao não questionamento da sociedade por ela mesma, além do não reconhecimento (auto-ocultação como heteronomia) por parte da sociedade de sua autoinstituição (*autonomos*), atribuída a elementos externos, a Deus, aos deuses, aos espíritos ancestrais, etc.

Ao buscar uma relação de causalidade, ou seja, de causa e efeito entre os acontecimentos sociais, assim como na natureza ou em um processo físico-químico onde uma ação tem uma reação que lhe é determinada (como a pólvora que, após acendida, explode), esta forma de pensamento também se propunha romper com a explicação unicamente religiosa do mundo, tendo que enfocava a natureza, a materialidade.

Já como herança platônica, temos uma forma de pensamento que parte da ideia de um *eidōs*, de uma essência do qual tudo (a realidade objetiva, material) não é mais que uma projeção de uma consciência ideal. O mundo humano, portanto, é passível de erros, imperfeito, assim como a percepção e a materialidade, estas que devem ser submetidas à perfeição da ideia para não induzir os homens a julgamentos errôneos.

Neste sentido, ambas as formas de pensamento - naturalismo/realismo e idealismo - que apresentamos e que se constituem desde os gregos como criações racionais possibilitadas pela filosofia e pela atividade política do *demos* não deixam de conter elementos presentes na religião. Longe de parecer paradoxal, a ontologia da determinidade que estas formas de pensamento trazem consigo se expressa na questão da heteronomia, do fechamento/clausura da significação, onde um meta-elemento é escolhido para explicar a sociedade, sua organização, divisão de funções, etc.

Mas a própria divisão (separação total) entre pensamento racional e religioso é mais complexa do que pode parecer, pois encontramos reverberações disto em toda a história do pensamento ocidental. Ao nos basearmos nas análises de Castoriadis, temos que esta divisão lógico-conjuntista (como na teoria dos conjuntos, na matemática, onde os elementos podem ser separados, agrupados e qualificados sem maiores problemas, em uma operação 'totalmente' racional) existente entre *khaos* e *kosmos* e entre *logos* e *mythos*, como o foi para os gregos, e entre pensamento científico em contrapartida/oposição ao pensamento religioso, como foi durante o Renascimento encontra-se, paradoxalmente, no domínio do ideal.

Temos vários exemplos históricos da manifestação desta tentativa de separação total entre duas formas aparentemente antagônicas de pensamento, onde temos que as significações imaginárias e a materialidade da realidade não se encaixam como em uma operação exata, de fato, como se supõe que seja em uma dimensão ideal. Podemos mencionar o Positivismo, assim como o marxismo e o anarquismo que, em vários pontos de suas teorias e práticas propõem passo a passo as etapas de transformação que as sociedades devem realizar (por que não juntas, a despeito das diferenças entre as sociedades, como na ideia de revolução mundial) até atingirem seu próprio devir, previamente elaborado.

Evidentemente, não se trata de dizer que o pensamento racional (*logos*) e o religioso (*mythos*) são a mesma coisa, mas sim de apontar a impossibilidade de separação total da dimensão simbólica que possibilita sua constituição imaginária daquela dimensão lógico-racional que possibilita sua organização do mundo, assim como é impossível separar os aspectos simbólico e lógico que constituem a *psique* e que participam da criação das sociedades no domínio social-histórico.

Ao contrário da física, por exemplo, onde os campos podem ser separados, assim como as partículas e suas cargas positivas (elétrons) e negativas (prótons), no que diz ao pensamento isto se torna impossível, ou melhor, possível apenas por uma operação ideal, onde temos a instituição da heteronomia pelo não reconhecimento desta própria relação, a não ser em nível desigual em que um lado predomina sobre o outro.

Esta operação de separação possibilitada pela lógica conjuntista, de organização e de identificação que ocorre entre um elemento do conjunto e de seus atributos/qualidades pode ser útil para uma compreensão didática das duas dimensões que integram a constituição da *psique* e da sociedade, mas mesmo assim não há como explicar uma forma de organização lógico-racional-determinada do mundo (*kosmos*) sem remeter ao simbólico, à dimensão da criação imaginária (*khaos*) das instituições pela própria sociedade.

Tal impossibilidade de separação os gregos o demonstraram com o par de opostos *khaos* e *kosmos* (de modo geral) e *hybris* e *dikè* (no domínio humano), tendo em vista que a *polis* é responsável a todo o momento pela sua própria *moira*, pelo seu destino, não entendido aqui em um sentido metafísico, mas como construído pelo próprio homem através de suas decisões e ações deliberadas. Neste sentido, não havia uma certeza lógica no que diz à manutenção da democracia, tendo em vista que a *hybris*, como uma criação da própria sociedade e relacionada à ideia do *khaos*, poderia surgir como outra possibilidade.

Portanto, a despeito das duas formas de pensamento não serem a mesma coisa (visto não haver necessidade de criar dois conceitos diferentes para definir a mesma coisa), também não quer dizer que sejam completamente isoláveis, excludentes entre si, como dois conjuntos contendo elementos separáveis, definidos a partir de si mesmos, como se um fosse totalmente lógico e o outro estivesse no reinado da “pura” abstração.

Um exemplo moderno desta separação dá-se entre o idealismo e o materialismo, por exemplo, onde cada um arroga para si o direito do primado sobre a interpretação da realidade. O fato de que os dois têm consubstancialmente uma interpretação da realidade, a propósito, indica que não há uma verdade absoluta (*aletheia*), mas opiniões.

Como vemos, o que Castoriadis chama de ontologia unitária, ao longo de sua obra, nunca deixou de estar presente na constituição de toda a história da ciência ocidental, como determinidade. Na concepção de uma ontologia unitária, cada corrente de pensamento elege um elemento (*stoikhion*, de onde o termo estoico) como princípio (*arkhé*) de todas as coisas, pronto para explicar a origem do mundo que conhecemos, procurando definir toda a sociedade a partir de si mesmo, de sua lógica conjuntista-identitária atribuidora de ordenamento, de sentido.

Como exemplos deste aspecto unitário, podemos citar a importância capital da ciência, para o Positivismo, do trabalho, para o Marxismo e para o próprio Anarquismo, da Percepção, para a Fenomenologia, assim como o foi da ideia, para Kant, da razão, para Hegel, dentre tantos exemplos. Este elemento privilegiado explica a realidade e a própria ciência que a define, tendo em vista a relação de identidade-igualdade criada entre os atributos contidos em um conjunto e este próprio conjunto, como podemos observar na lógica do pensamento matemático e, evidentemente, em Pitágoras, visto que para este filósofo pré-socrático o número aparece como elemento explicitamente organizador do Universo e, portanto, da própria realidade material que dele se torna oriundo.

Acrescentemos que todos estes elementos mencionados como exemplo de expressão da ontologia da determinidade – unitária – assumem um *eidos* (forma), uma essência (para

lembrarmos a herança do termo platônico) a partir do qual tudo não é mais que uma extensão, tendo em vista que toda a realidade – as instituições, o indivíduo, a sociedade – pode ser explicada a partir deste elemento e a partir de uma relação determinista.

Retomando nossa exposição acerca de outro aspecto da herança ontológica grega, aquele da indeterminação (do caos, da criação pelo imaginário radical), temos momentos históricos onde podemos observar a criação de um processo de autonomia individual e coletiva. Estes dizem respeito aos *soviets* (conselhos) – nos primeiros momentos da Revolução Russa de 1917 – e à Revolução Espanhola, na região da Catalunha, em 1936, esta última parte do movimento político anarquista e que contou, inclusive, com a criação de uma teoria e prática pedagógica libertária de educação laica e racionalista, cujos pressupostos encontram-se definidos por este movimento o qual ela integra.

No caso da Revolução Russa, temos os conselhos de *soviets* formados durante as Revoluções de 1905 e de 1917, esta que foi a vitoriosa, no sentido de derrubar definitivamente o regime tsarista pela ação popular. Tais conselhos deliberativos, antes de serem controlados por Lênin, Trotsky e pela burocracia do Partido Comunista, como nos mostra Pano Vassilev (1901-1933), eram controlados pelo povo, que deliberava sobre as ações referentes à revolução.

Podemos afirmar que as três instituições imaginárias sociais (filosofia, democracia, política) estão intrinsecamente relacionadas, visto que a política é a atividade efetiva dos cidadãos da cidade, da *polis*, que está diretamente ligada ao aspecto da deliberação do povo (*demos*) nos assuntos de interesse comum e que se realiza pelo seu poder, força, *kratos*. A filosofia aparece, aqui, em ato, através da interrogação sem fim e do questionamento da origem última das significações imaginárias sociais que a cidade dá a si mesma. Tal questionamento, não aparece, por exemplo, nas interpretações dadas pelos textos religiosos, onde as significações imaginárias estão fechadas em si mesmas, tendo em vista que estes aparecem como a própria fonte de sentido, tornada a palavra e lei primeira e última.

Outras questões relacionadas à criação daquelas instituições, tais como a da autonomia individual e coletiva – em detrimento da heteronomia presente na maioria das sociedades existentes – também serão apresentadas ao longo desta primeira parte, tendo em vista que são fundamentais para compreendermos a sua relação ontológica com o que o Anarquismo reivindica em suas teorias e práticas políticas.

Não se trata de uma comparação, mas de buscar os germens – para lembrar a expressão de Castoriadis – destas ontologias herdadas e das questões gregas que possibilitaram a própria abertura dos significados anteriormente instituídos na história da

civilização ocidental em sua relação com a luta por liberdade e pela superação da lógica capitalista realizada historicamente pelo Anarquismo, a partir do século XIX.

Para tal, devemos retomar os fundamentos teóricos e históricos destas instituições imaginárias sociais criadas na Grécia a partir do século VIII a. C., para compreendermos as significações relacionadas à sua criação e o contexto histórico em que foram possibilitadas. Tal compreensão também permite retomar a política como atividade explícita – e lúcida, no sentido de compreensão da importância do processo de autocriação e de sua relação com a indeterminação (*apeiron*) quando se trata da construção social dos significados –, o que torna possível a instituição da sociedade por ela mesma, ou, considerando o anarquismo, possibilita a autogestão da sociedade baseada no poder popular na tomada de decisões.

Cabe lembrar que o próprio conceito de democracia passou, ao longo da história, a receber uma variedade de significados, o que mostra uma atividade de esquecimento – e mesmo obscurecimento, mistificação – etimológico em relação à significação grega dada a esta palavra. Tal esquecimento se dá no ocultamento pela própria sociedade da democracia enquanto poder do *demos*, da coletividade reunida e deliberante participando diretamente no poder, sem intermediários (sem representatividade, portanto, visto que ninguém pode representar o sujeito no exercício de sua escolha própria).

Este processo efetivo ocorre no cotidiano da *polis*, como expressão da heteronomia e como negação da autoinstituição da sociedade por ela mesma. Mas não podemos perder de vista, de qualquer forma, que a possibilidade de emergência de uma nova significação relacionada à democracia (em sua forma moderna, representativa, por exemplo) é um fato que indica o não fechamento das significações e a sua transformação pela ação humana.

### 2.3 QUESTÕES SOBRE AS INSTITUIÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS DA POLÍTICA, DA DEMOCRACIA E DA FILOSOFIA

Na Grécia, a partir do século XVIII até meados do século V, temos a realização de um projeto de apreensão/compreensão do mundo que é criado como ruptura, como questionamento da ordem instituída do mundo mediada pela natureza (*physis*) e pela razão, pelo *logos*. Neste momento, a transformação operada efetiva-se não mais como explicação/compreensão do mundo dada somente pelo *mythos*, em sua forma acabada, como essência de onde todo o ordenamento social emana, tal como no tempo dos deuses ou como encontramos em Hesíodo (750 a. C. – 650 a. C.) e em Ésquilo (525 a. C. – 456 a. C.), por exemplo.

Esta pretensa separação total – e ideal, como apontamos – entre o *logos* e o *mythos* somente é possível a partir da criação do que Castoriadis chama de lógica conjuntista identitária ou conídica (aquela que separa, organiza, classifica, explica, etc.) que tenta constantemente efetivar tal separação. De qualquer forma, a realização deste afastamento recíproco tem grandes implicações para toda a história ulterior do desenvolvimento das instituições ocidentais, assim como do desenvolvimento científico e de sua outra forma de racionalidade, aquela instrumental.

De qualquer maneira, não temos *in totum* a efetiva realização desta separação lógica (porém, ideal, pois postula a separação recíproca total, como a que existe entre ideia e matéria, por exemplo) na história ocidental, embora as diversas formas de pensamento racional e científico apareçam como cumpridores disto que se convencionou como seu próprio *telos*, sua finalidade acabada.

Cabe destacar, por exemplo, que a distinção realizada pelos gregos entre essência e aparência nos mostra que a escolha entre dois elementos polarizados condiciona a maneira como o conhecimento é socialmente produzido, assim como a condiciona a própria sociedade, que defende tais ideias, tendo em vista o fato de se partir quase sempre de um referencial que se propõe analisar a realidade objetiva a partir de certas categorias/conceitos. A despeito de ser uma escolha aparentemente racional, ela é essencialmente manifestação da heteronomia, pois oculta o fato de que são duas perspectivas que se propõem explicar a sociedade e suas relações. Cada uma, portanto, constitui uma *doxa* (opinião) e não uma *aletheia* (verdade absoluta).

Exemplo disto, temos que cada autor realiza uma explicação/interpretação do mundo, das relações que o constituem e que nele são constituídas como processo considerando um fragmento da realidade. Tudo isto a partir de um elemento/categoria primeiro (*arkhê*) que seria responsável pela explicação/organização de toda a realidade objetiva, seja partindo da perfeição aparente da ideia, considerando este mundo uma imitação (*mimesis*) de uma forma (*eidós*) abstrata, seja pela aparente certeza material, dos sentidos e da experiência empírica. Alguns autores tentam explicar a realidade, portanto, interpretando o mundo a partir do trabalho, da ideia, das relações de poder, do capital, da estrutura, da cultura, da ciência, da funcionalidade, da ideia de evolução, de superioridade de um povo/civilização sobre outro, etc., o que mostra a especificidade do conhecimento (e da sociedade que o cria), fato reconhecido pelos gregos.

A propósito, esta aparente transição lógica e totalmente realizada do mito à razão, como que de uma etapa definida à outra, paradoxalmente, mostra que o aspecto mítico (cujos

aspectos encontramos no pensamento religioso e das crenças, em geral), na verdade, sempre permeou a construção do conhecimento ocidental, como podemos ver pela existência das ontologias unitárias e da identificação-identidade quase inabalável entre a significação de algo e aquilo que é definido por ela, o fechamento mesmo desta significação no rigor da clausura, sem possibilidade de seu questionamento.

Não podemos esquecer o fato de que uma das heranças ontológicas de nossa sociedade é, sobretudo, aquela que trabalha para efetivar esta identificação entre ser e significação do ser, ou seja, sua determinação, onde a ideia de ser como caos, como indeterminação, como ausência de sentido definido que o constitui não é considerada.

A despeito da criação destes paradigmas, a criação da ideia de relativização no que tange à produção do conhecimento e das instituições sociais estava relacionada, para os gregos, à ideia de alteridade, do reconhecimento do outro, da especificidade de sua própria cultura e significações, de suas diferenças frente às outras instituições de outros povos, etc.

Considerando as diferenças de formas dadas às instituições e, nesse sentido, ao próprio conhecimento construído, a ruptura criada pelos gregos mostra a dimensão da atividade política efetiva, das decisões tomadas pela *polis* e que mostram, de fato, o poder do *demos* e de sua capacidade de transformação da ordem vigente, porque ela decidiu assim deliberar. Até quando? Para isto não há resposta, pois não há uma ideia de redenção, ou um ideal de democracia, como nos mostra a tragédia, a qual traz o tempo todo a ideia do ser humano como caos, pronto a trazer a *hybris*, a dar um novo rumo ao seu destino (*moira*) pelas suas próprias ações.

Havia uma expressão dita nas Assembleias atenienses após as decisões tomadas pela *polis*: *doxe ta boule kai to demo*, ou seja, “a opinião do conselho e do povo...”. Ela indica o reconhecimento explícito da coletividade como instituinte da lei, do seu próprio *nomos*, visto que havia participação direta nas deliberações acerca dos interesses comuns.

Visto que tocamos na questão da produção do conhecimento, assim como das demais instituições imaginárias sociais, como coloca Castoriadis (2004, p. 35) “[...] três grandes oposições marcam o pensamento grego antigo: entre o ser e o parecer (*einai* e *phainesthai*), entre verdade e opinião (*alètheia* e *doxa*) e entre o que chamamos a natureza e a lei – mas lá, já, a tradução não permite compreender do que se trata: entre os gregos, é a oposição entre *physis* e *nomos*”. Não somente entre os antigos, tais oposições estão presentes na construção do conhecimento ocidental até os dias atuais e tratam de questões axiais observadas inicialmente pelos gregos.

Cabe acrescentar que a questão política – da autoinstituição da *polis* – consubstancial a estes pares de opostos é de fundamental importância para a constituição das instituições imaginárias sociais dos atenienses, juntamente com a filosofia e a democracia. Temos efetivada, assim, a ruptura da dimensão simbólica (de sentido) e a possibilidade de criação de formas diferentes de organização social, na dimensão social-histórica.

Além de serem questões muito caras à *polis*, elas se relacionam à criação de uma forma de vida coletiva e do imaginário e da prática social que a acompanham, pois mostram a constituição de um corpo de cidadãos que se consideram autônomos e se fazem – a medida que se reconhecem conscientemente disto, neste processo – como tais, responsáveis por suas ações, se governando e se legislando. Nesta lógica, o *demos*, a coletividade de cidadãos, se coloca como soberano nas decisões ao estabelecer suas próprias leis (*autonomos*), ao instituir sua própria justiça (*autodikos*) e a governar a si mesmo (*autoteles*), estabelecendo para si (a questão do sentido é colocada constantemente) a finalidade de suas ações, e não a projetando em uma fonte extrassocial.

A criação da *polis* democrática representa o momento em que os habitantes da cidade se põem como autores das leis e se reconhecem como tais, além de se considerarem como totalmente responsáveis por suas ações, portanto, conscientes do que aquilo que lhes acontece se dá a partir das decisões tomadas através da atividade política e instituinte do *demos*.

A partir deste momento, com este questionamento da instituição primeira da sociedade – do pensamento e da ontologia herdados – os gregos colocam em discussão a ideia de uma fonte extrassocial, divina ou transcendental que aponte o que é correto para a comunidade, o que é bom ou mau ou justo, definindo a conduta social dos indivíduos. O que é bom hoje, para a *polis*, pode não sê-lo amanhã, já que isto é definido pela sua capacidade de escolha e julgamento.

No plano político, podemos ter uma infinidade de questões que podem ser colocadas pela sociedade, tais como: “esta lei é justa?” e “a lei, de modo geral, é justa?”. No que diz à atividade instituinte da *polis* ainda cabe uma questão muito importante, a de “quais são os limites da atividade instituinte dos homens ou das decisões que eles podem tomar?”, ou seja, como podemos frear uma eventual destruição da cidade/coletividade (e da democracia) através de suas próprias decisões tomadas.

No caso grego, a destruição da instituição democrática pela comunidade política (*politeia*) era algo possível, por mais paradoxal que pudesse parecer, pela própria dinâmica da democracia grega, pela abertura, pela ruptura que ela traz, pela criação imaginária ligada à

ontologia do *khaos*, como nos mostra a tragédia grega e como vemos na relação de oposição/complementaridade entre *hybris* e *dikè*.

Esta questão da autodestruição ontológica e da criação outras formas, só pôde se tornar efetiva a partir do momento em que algumas significações criadas pelos gregos foram modificadas, tiradas de uma condição de aparente clausura pela atividade política, pela filosofia e pela criação democrática, pois lidamos constantemente, nos textos gregos, com a presença do caos (como criação ontológica), da *hybris* (o excesso, o limite), do *apeiron* (o indeterminado, o ilimitado), estes representando o Abismo, o Sem-Fundo, o aspecto do psiquismo humano que é a-lógico, mas que toma outras formas pela socialização através das instituições da sociedade, da *paideia pros ta koina*, da educação (em sentido amplo) para a comunidade política.

Por outro lado, porém não em oposição, temos a presença do cosmos (ordem, ordenamento, determinação), do *peiras* (limite), da lógica e da organização, elementos estes que estão presentes na construção do imaginário social e da própria sociedade, responsável por sua fundação e pela criação de suas instituições, em particular, e da instituição global, de forma ampla. A ideia de cosmos como organização, classificação, etc., diz respeito à construção de sentido pela sociedade em questão, do que é real para ela e das significações acerca do que lhe é exterior, da ideia de um para-si que a diferencia das demais. Estas significações devem coincidir com a representação que a sociedade tem dela mesma, visando sua manutenção, sua autopreservação.

Cabe destacar que, no questionamento da sociedade instituída pelo imaginário instituinte, a questão da indeterminação (*apeiron*) colocada por Anaximandro se faz presente tanto no que diz à dimensão da atividade política quanto no que diz ao próprio destino (*moira*) que a sociedade dá a si mesma. Para os gregos, o destino não dizia respeito a algo que foge à responsabilidade humana, portanto, situado em um plano metafísico ou transcendental.

O que Hesíodo e Anaximandro tinham em vista, a propósito, quando se referiram à ideia de uma indeterminação como dimensão constitutiva do ser, é o fato de que o mundo e a existência humana não possuem nenhuma significação dada *a priori* como certa, ou seja, não pode ser assegurada a nenhuma criação a possibilidade de escapar à morte e à destruição, donde a lógica não consegue assegurar nada.

A própria cosmologia<sup>6</sup> e a cosmogonia<sup>7</sup> grega baseavam-se na ideia de indeterminação e nas observações das transformações constantes – geração e corrupção – que ocorrem em

---

<sup>6</sup> Área de conhecimento que trata da origem, da natureza e dos princípios que ordenam o mundo ou o universo, em todos os seus aspectos. Diz respeito ao conjunto de representações que, operando explícita ou implicitamente

nível de *physis* e que mostram esta impossibilidade de previsão e de respostas definitivas para as questões humanas, como o mito, a ideia ou a razão se propunham dar conta. É neste sentido que os gregos se referem ao destino não como determinação, portanto, pois consideravam sua responsabilidade na ação de produzir seu próprio devir. Isto pode ser visto na Oração fúnebre pronunciada por Péricles aos atenienses e que Tucídides registrou na *História da Guerra do Peloponeso*.

A criação ontológica, como ruptura, abre caminho para outra forma de se pensar o homem e a sociedade e outra forma de educá-lo também tem lugar neste processo. Esta educação não diz respeito somente a uma instituição formal, da maneira como conhecemos, mas sim à *paideia* criada na e para a *polis* como educadora e formadora do cidadão, baseada na ideia de que toda a sociedade forma o indivíduo e cuja importância podemos ver destacada entre os trágicos, os historiadores, assim como em Platão e Aristóteles.

Cabe acrescentar que a instituição democrática também traz uma questão importante, a da autolimitação. De acordo com Castoriadis (2004, p. 36), com a própria instituição democrática, “o problema que se põe agora é aquele da autolimitação da coletividade, isto é, dos meios pelos quais a coletividade política pode pôr freios à sua própria atividade: quais freios e porque, também, freios?”. Este ponto traz a discussão acerca do conhecimento, da ideia de verdade relacionada à pesquisa filosófica – e científica – e do nascimento da historiografia, da reflexão crítica sobre o passado, indo além do que é, em outras sociedades, apenas reprodução e repetição da tradição.

Com a criação da possibilidade da cisão de si, da ruptura ontológica, da saída da do fechamento da significação, também ocorreu a compreensão da relatividade de sua cultura em relação às outras ao seu redor, a despeito de se orgulharem de suas instituições, como Tucídides descreve em sua obra. A alteridade possibilita outras formas de pensamento como alternativas ao modo de pensar – e a visão de mundo que a acompanha – majoritário. Tal é a contribuição, por exemplo, tanto de Heródoto quanto de Tucídides, com a historiografia grega.

Neste aspecto, Castoriadis (2004, p. 39) aponta que a despeito dos filósofos clássicos, “o universo do pensamento político e social grego se lê através do espírito das instituições, e

---

nos mais diversos aspectos da vida coletiva, forma a concepção que os membros de um grupo sociocultural têm a respeito do mundo. Em termos gerais, trata-se ainda do mundo e de sua ideia como totalidade das coisas existentes, a despeito de diferentes concepções filosóficas a respeito. De qualquer forma, no caso que aqui nos interessa, a cosmologia grega caracteriza-se, em sua primeira fase, com os pré-socráticos, pelo abandono do mito e pela tentativa de encontrar uma explicação racional ou natural do mundo. In: ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>7</sup> Trata-se do mito ou doutrina referente à origem do mundo. In: ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

as vemos infinitamente melhor nos historiadores – Heródoto e Tucídides são fundamentais neste ponto de vista – do que em qualquer pré-socrático que não pertence à corrente Parmênides-Platão, na tragédia e mesmo na poesia lírica”.

Em seu livro *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides não se detém em apenas relatar os fatos históricos e os costumes de Atenas, mas o faz considerando as culturas e costumes dos povos com os quais os gregos se relacionaram, realizando um profundo exercício de relativização – no sentido de não julgar sua cultura ou sua sociedade como melhor ou pior, mas como diferente, como tendo outra forma – e alteridade.

Algumas das questões principais trazidas pelos gregos dizem respeito à diferenciação entre essência e aparência, verdade e opinião e o que é natural do que é social, portanto, convencional, criado pelo homem no processo de instituição da sociedade. Estas questões são fundamentais na atividade política do *demós*, pois são inseparáveis do questionamento e da transformação – capacidade de assumir outras formas além desta – da sociedade e de suas instituições em outras coisas que não estas.

Portanto, é neste sentido que estes pares de conceitos opostos/complementares presentes nos textos dos filósofos pré-socráticos, dos poetas, dos trágicos e dos historiadores serão analisados, ao passo que discutiremos os processos de ruptura que estas novas instituições do imaginário radical trouxeram para a investigação filosófica (e que esta investigação trouxe para a criação daquelas novas instituições) e para a constituição da tradição de pensamento ocidental. Tradição esta da qual tanto o movimento anarquista quanto a pedagogia libertária são herdeiros ontológicos, no que diz à criação de novas formas de organização coletiva e de questionamento da instituição global da sociedade visando transformas as instituições, em particular.

#### 2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS PARES *KHAOS/ KOSMOS* E *HYBRIS/ DIKÈ*

Em vários pontos de suas obras e de seus seminários na Escola de Altos Estudos da Universidade de Paris, Castoriadis nos fala da significação do par de termos opostos *khaos* e *kosmos*, o qual, com outro par, *hybris* e *dikè* (este no que se refere ao domínio humano) possuem importância fundamental no processo de apreensão grega do mundo e, portanto, na criação política e filosófica.

O primeiro texto onde pode ser encontrado tal termo é a *Teogonia*, de Hesíodo, obra datada do século IX a.C. A este respeito, Castoriadis (2004, p. 172) faz uma breve explanação, ao afirmar que “após uma invocação inicial às Musas, bem mais longa que aquela

que encontramos em Homero, e que é em si muito interessante, nós lemos na *Teogonia* esta informação espantosa: antes de todas as coisas, *khaos genet[o]*. [...] Se quisermos ser diretos, seria preciso traduzir: “em primeiro lugar, o Vazio surgiu”, ou “antes, é chegado o Vazio”. Após este vazio, é advinda a Terra”. A respeito desse Vazio, Hesíodo (2010, p. 29) nos fala no Verso 116 de sua *Teogonia* que, “certamente, muito antes de tudo existia Caos”.

Como coloca Poirier, “o caos constitui a “categoria” central da ontologia dos gregos, que situamos, de acordo com Castoriadis, na poesia homérica e nas tragédias ou nos fragmentos “pré-socráticos””. (p. 431, 2011). Esta referência à metafísica grega do caos tem o objetivo de retomar o nó das significações imaginárias através das quais os gregos formaram uma concepção global do mundo, mostrando o fato de que tal representação contém os germens do pensamento moderno da historicidade.

Um dos esforços de Castoriadis se deu no intuito de reler os mitos gregos como uma tentativa de retomar o sentido da historicidade a partir da noção de caos e propor uma nova interpretação da Grécia que seja outra em relação àquela tradicional, de uma Grécia idealizada como vemos no Romantismo alemão. Isto porque em muitas interpretações modernas não temos um reconhecimento explícito da dualidade caos/cosmos, e principalmente da importância e da contribuição do primeiro, na e para a criação ontológica grega.

Como colocamos, a categoria do caos aparece no quadro da releitura feita por Castoriadis do pensamento e da política gregos, notadamente dos pensadores pré-socráticos assim como dos poetas (Homero, Hesíodo), dos trágicos e dos historiadores, porém, é mais particularmente à significação que toma esta palavra (*Khaos*) na *Teogonia*, que Castoriadis faz referência.

O termo caos tem, no texto de Hesíodo, uma dupla significação, a saber, por um lado, o vazio, o nada, o não-ser; por outro, a desordem, ausência de organização, de leis. No primeiro sentido, temos que o mundo emerge do vazio, isto é, do nada, no sentido de não ser produto de uma causa anterior, mas advém sem razão e a partir de coisa nenhuma. No segundo caso, o mundo não é integralmente organizado, mas repousa sobre uma desordem primordial, onde as formas determinadas que dão ao mundo a figura de um cosmos organizado emergem do informe e do indeterminado.

A este respeito, no texto *A polis grega e a criação da democracia*, presente na obra *Encruzilhadas do Labirinto II: os domínios do homem*, Castoriadis (1987) nos aponta que

em Hesíodo, lemos que no princípio era o caos. Caos, em grego, no sentido próprio e primordial, significa vazio, nada. É do vazio mais total que o mundo emerge. Mas, já em Hesíodo, também o universo é caos, no sentido de que não é perfeitamente

ordenado, de que não se submete a leis plenas de sentido. No princípio, reinava a desordem mais total, depois, foi criada a ordem do cosmos. Contudo, nas “raízes” do universo, para além da paisagem familiar, o caos continua a reinar soberano. E a ordem do mundo não tem “sentido” para o homem: ela dita a cega necessidade da gênese e do nascimento, de um lado, e da corrupção e da catástrofe – da morte das formas –, de outro. Em Anaximandro – o primeiro filósofo acerca do qual possuímos testemunhos dignos de fê –, o “elemento” do ser é o *apeiron*, o indeterminado, o indefinido, outra maneira de pensar o caos; e a forma, a existência particular e determinada dos diversos seres, é a *adikia* – a injustiça, que também pode ser denominada a *hubris*. É por isso que os seres particulares devem fazer-se mutuamente justiça e reparar sua injustiça através de sua corrupção e desaparecimento. Existe uma ligação estreita, embora implícita, entre estes dois pares de oposições: *chaos/cosmos* e *hubris/diké*. A segunda, num certo sentido, é apenas uma transposição da primeira ao domínio humano. (p. 301).

Tendo em vista a própria ideia de Anaximandro, Castoriadis critica as interpretações que tendem a ver no universo dos gregos um cosmos finalizado, harmonioso e plenamente realizado, mostrando que os pensadores anteriores a Platão perceberam claramente o caráter caótico do mundo e da experiência humana, a dimensão de não-sentido presente ao mesmo tempo que o sentido instituído, fazendo provar o fato de que o cosmos não é cosmos senão sobre um fundo de caos, que o termo, a medida, o fim, a harmonia, são valores conquistados rumo à e contra o caos, a desmedida, o abismo, o a-sentido.

Temos aqui que a importância da formulação desta ideia de oposição – e complementaridade – entre esses dois pares de conceitos, a saber, entre *chaos* e *cosmos* e *hybris* e *diké*, é fundamental para a compreensão do processo de desenvolvimento da política e da filosofia entre os gregos, assim como da criação ontológica.

Nesse aspecto, a contribuição de Anaximandro também é fundamental, com a ideia de *apeiron*, de indeterminação também como determinante no que concerne aos assuntos humanos e mesmo no que diz respeito a qualquer esperança, tendo em vista que esta imprevisibilidade e ausência de certezas está presente nos assuntos da *polis*, na vida política, e que a *hybris*, a desmedida, o caos pode emergir a qualquer momento, a partir das decisões tomadas por essa mesma *politeia*, por este mesmo corpo de cidadãos que se autogovernam. Sendo assim, pode-se ter em mente que o seu destino está em suas próprias mãos.

É neste sentido que

esta concepção condiciona, por assim dizer, a criação da filosofia. A filosofia, tal como os gregos a criaram e praticaram, só é possível porque o universo não é totalmente ordenado. Se ele o fosse, não haveria nenhuma filosofia, apenas um sistema de saber único e definitivo. E, se o mundo fosse puro e simples caos, não haveria nenhuma possibilidade de pensar. Mas, além disso, ela também condiciona a criação da política. Se o universo humano fosse perfeitamente ordenado, quer a partir do exterior, quer por sua “atividade espontânea” (“mão invisível”, etc.), as leis humanas tivessem sido ditadas por Deus ou pela natureza, ou ainda pela “natureza da

sociedade” ou pelas “leis da história”, não haveria, então, lugar algum para o pensamento político, e nenhum campo aberto à ação política, e seria absurdo perguntar pelo que é uma boa lei, ou pela natureza da justiça. De modo análogo, se os seres humanos não pudessem criar alguma ordem para si mesmos estabelecendo leis, não haveria qualquer possibilidade de ação política, instituinte. E, se um conhecimento seguro e total (*épistèmè*) do domínio humano fosse possível, a política terminaria imediatamente e a democracia seria tão impossível quando absurda, já que ela pressupõe que todos os cidadãos têm a possibilidade de atingir uma *doxa* correta, e que ninguém possui uma *épistèmè* relativamente a assuntos políticos. (1987, p. 302).

Esse contexto possibilitou, historicamente, o questionamento das instituições primeiras, da ontologia herdada e unitária – e aquela de fundamentação religiosa – a partir do momento em que as explicações únicas<sup>8</sup> sobre a origem do mundo, dos deuses, das línguas, das tradições, etc., eram postas à prova pela interrogação filosófica e pela atividade política do *demos*.

Castoriadis aponta o reconhecimento pelos gregos dessa oscilação entre o cosmos (a ordem, organização) e o caos (vazio, indeterminação, a-sentido) como elemento fundamental da criação humana e de suas instituições imaginárias sociais. Para ele, uma organização puramente lógica do mundo, como desejaram alguns filósofos da tradição ocidental – e daí a base religiosa, unitária, de explicação/organização da realidade objetiva – não só é impossível como improvável (porém, não impensável), além de totalmente determinista, tendo em vista que o caos era *conditio sine qua non* para este mesmo processo criador do homem grego, ligado à ideia de criação pelo imaginário radical. Podemos afirmar isto tendo em vista as tragédias de Ésquilo e Sófocles e seu papel histórico na educação do homem grego, pois apontam a relação constante deste e de toda a comunidade política com a *hybris*, através do destino – *moira* – que esta mesma se dá.

Isto porque

desde Platão até o liberalismo moderno e o marxismo, a filosofia política tem estado contaminada pelo postulado operatório que diz que há uma ordem total e “racional” (e, por conseguinte, “repleta de sentido”) do mundo, e seu inevitável corolário: há uma ordem nos assuntos humanos que está ligada àquela ordem do mundo – o que se poderia chamar ontologia unitária. Este postulado serve para dissimular o fato fundamental de que a história humana é criação – e sem esse fato não pode haver nenhuma autêntica questão de julgamento e escolha, quer “objetivamente”, quer “subjetivamente”. Ao mesmo tempo, ele oculta ou exclui a questão da

---

<sup>8</sup> Referimo-nos aqui ao ponto de se eleger um elemento (a ideia, a razão, a economia, o trabalho, a ciência, etc.) para explicar a realidade a partir de si mesmo, de suas próprias formulações e da consideração *ex tempore* de leis (como nas ciências naturais) relacionadas com este mesmo elemento e sua dinâmica aparente, com a pretensão de dar conta de toda a realidade social e histórica. A propósito, esta aparência nos remete a uma das formulações dos gregos relacionadas com a criação da filosofia e da política, a saber, do par de conceitos opostos *einai* (essência) e *phainestai* (aparência).

responsabilidade. A ontologia unitária, seja qual for o seu disfarce, está essencialmente ligada à heteronomia. E, na Grécia, a emergência da autonomia dependeu de uma concepção não unitária do mundo, expressa desde os primórdios nos “mitos” gregos. (CASTORIADIS, 1987, p. 302).

Abrindo um parêntese, visto que tocamos no assunto, podemos afirmar que “julgar e escolher, no seu sentido mais radical, foram atitudes criadas na Grécia; é este um dos sentidos da criação grega da política e da filosofia”. (CASTORIADIS, 1987, p. 299). A propósito, Castoriadis entende “[...] por política não intrigas de corte, nem lutas entre grupos sociais que defendem seus interesses ou posições (coisas que ocorreram em outros lugares), mas uma atividade coletiva cujo objetivo é a instituição da sociedade enquanto tal. É na Grécia que encontramos o primeiro exemplo de uma sociedade deliberando explicitamente acerca de suas leis, e modificando-as”. (CASTORIADIS, 1987, p. 299).

Seguindo esta linha de pensamento, cabe dizer que a ontologia fundamental dos gregos não repousa, portanto, sobre a oposição entre o sensível e o inteligível, ou seja, entre o dever-ser constituindo a norma do ser, mas sobre o antagonismo perpétuo entre o caos e o cosmos que nunca chega a seu termo, visto que o ser das coisas se caracteriza no mesmo movimento, como criação e como destruição.

Nesse ponto dá-se a articulação que Castoriadis faz entre ontologia e política, mostrando em que condições e em que medida a experiência grega do mundo se efetiva na atividade política autoinstituinte do *demos*, já que ocorre o reconhecimento da existência do abismo sobre o qual emerge um mundo humano e sobre o qual os gregos criarão a atividade filosófica, esta que trata de colocar em questão a verdade instituída pela tradição, e a atividade política, que trata de colocar em questão as leis estabelecidas. Isto ocorre tendo em vista que se dão por tarefa a instituição de um dizer e de um fazer que reconhece explicitamente a ausência de fundamentos seguros e definidos.

O reconhecimento do fundo do ser como sendo a-sentido não levou os gregos a renunciar a um projeto político orientado conforme os objetivos da liberdade ou mesmo a fazer ciência sem referência às normas da razão, mas, ao contrário, é a partir do caos, do reconhecimento deste, que é possível a tomada de consciência da necessidade de se estabelecer leis e o plano político, este mundo com sentido que dará forma àquele abismo primordial.

É neste sentido que no plano político, o projeto de autonomia dos gregos pode ser compreendido como um esforço fundamental de autolimitação pelo qual os homens buscam se firmar como criadores de suas instituições, não reconhecendo neste processo outros

senhores que não eles mesmos e buscando estar atentos aos riscos da *hybris* (desmedida, desrazão) inerentes à criação, esta *hybris* que tanto pode trazer algo novo, como a transformação da sociedade quanto a própria destruição da comunidade política. E as leis instituídas pela *polis* não devem refletir a imagem de uma *dikè* (justiça) que rege a ordem dos fenômenos naturais, que seria determinada, mas, ao contrário, devem possibilitar a instauração deliberada de um mundo com sentido que dá forma (ou melhor, formas) ao abismo primordial.

A criação democrática é, portanto, e filosoficamente, uma resposta a esta ausência de sentido do mundo grego anterior a esta instituição e, por sua vez, representa uma ausência (contingente) do círculo da *hybris*. Trata-se do reconhecimento explícito de que nenhuma natureza ou tradição (mesmo divina, a qual também é uma criação humana) contém uma norma definida que possa regular os negócios humanos, pois a *polis* cria e estabelece sua lei, esta sujeita a sempre ser modificada e revogada.

O problema que é posto pelo homem grego quando não fala em termos de natureza ou obedecendo a uma lei natural (o que não faz sentido para o cidadão da *polis*) é que ele só pode se determinar a partir do momento em que age, criando a lei à qual obedece, o que está intrinsecamente relacionado à questão da autonomia, da autodeterminação e da autolimitação, fundamentais no que concerne à instituição democrática. A partir destas observações, vale dizer que a democracia deve fixar os limites à sua atividade instituinte pela criação de leis, da mesma forma que a razão é quem deve colocar limites ao seu poder de conhecer, sabendo que nenhuma lei eterna pode fornecer os critérios que permitem estabelecer limites justos.

Não é por outra coisa senão pela capacidade de autolimitação que o homem pode estabelecer as normas que regulam seus atos e tornam possível a aquisição de um saber, embora, pela contingência, a possibilidade de se cair na *hybris*, na desmedida, sempre exista. Isto pode ser visto ao passo que um homem (um ditador, por exemplo) pode se colocar na condição de único depositário da lei ou afirmando-se detentor de um saber absoluto, nos dois casos, ações relacionadas à visão religiosa e à ideia da ontologia unitária.

Esta contingência também está no fato de que a sociedade instituinte sempre está em vias de submergir a sociedade instituída e de destruí-la, reproduzindo em escala humana o caos que reina quando falamos em nível de *physis* e destruindo a pluralidade da vida social e que forma as condições de um mundo que é um mundo vivível. Neste sentido, não há limites que protejam o homem de sua capacidade e poder de autodestruição, de sua *hybris*, mesmo que seja na instituição política onde esses limites podem – ou não – ser fixados.

Independentemente da cidade que fornece o quadro necessário ao exercício da cidadania, não pode haver, para o homem grego, nenhuma norma natural do que é justo, pois é a partir da existência mesma da cidade é que podem ser estabelecidas leis às quais a legitimidade seja instituída e reconhecida pelo corpo de cidadãos políticos.

De qualquer forma

[...] a instituição da sociedade não pode encobrir totalmente o Caos, do ponto de vista dos indivíduos. Ela consegue bem ou mal suprimir o Acaso nas grandes linhas mas não nos detalhes. [...] A instituição da sociedade é instituição de significações imaginárias sociais que deve, por princípio, conferir sentido a tudo o que pode apresentar, tanto “na sociedade” como “fora” dela. A significação imaginária social faz as coisas existirem enquanto tais coisas, apresenta-as como sendo isso que elas são – o isso que sendo introduzido pela significação, que é, indissociavelmente, princípio de existência, princípio de pensamento, princípio de valor e princípio de ação. Mas este trabalho de significação está constantemente ameaçado (e, de um ponto de vista último, já frustrado) pelo Caos com que ela se depara, e pelo Caos que ela própria faz ressurgir. Tal ameaça se manifesta, em toda a sua realidade e gravidade, nos dois níveis extremos do edifício de significações: por não haver fecho de abóbada nesse edifício e por haver areia no lugar daquilo que lhe deveria servir de alicerce ou fundação. Essa fundação deveria consistir na apreensão de significações relativas ao mundo, a tudo o que se apresenta e que poderia vir a se apresentar. Mas tal apreensão é sempre incompleta e provisória. Ela só poderia ser assegurada se cada coisa fosse apenas isso que ela é, se o mundo nunca fosse senão isso que ele é – isso que a significação estabelece que eles são. (p. 386-387).

Podemos ainda afirmar que,

por outro lado, por mais fina, sutil e poderosa que seja a significação, sua apreensão das coisas e do mundo – do ser – exigiria, para ser completa, que este estivesse fixado definitivamente, de um extremo a outro e de uma vez para sempre, quer dizer, acabado, terminado, determinado, identitário. Mas o mundo – o ser – é essencialmente Caos, Abismo, Sem-Fundo. Ele é alteração e autoalteração. É somente por isso que ele também está sempre por-ser, ele é temporalidade criadora-destruidora. A significação, ao estabelecer-se como tal e ao recobrir tudo – o que ela é obrigada a fazer para responder às exigências da psique que ela socializa –, renunciou a engendrar para si o nicho ecológico estreito no e pelo qual vive o animal, que se dá existência e sentido àquilo cuja existência e cujo sentido já estão, para ele, funcionalmente assegurados. Por isso, a significação sempre corre o risco de se deparar sem apoio perante o Caos, de não poder remendar os rasgos de seu recobrimento do ser. (CASTORIADIS, 1987, p. 388).

A propósito, esta significação criada pela sociedade refere-se a este ordenamento, à lógica conjuntista-identitária produzida por aquela frente ao Caos, à indeterminação, ao *apeiron* ao qual se referiu Anaximandro. Para os gregos, era fundamental colocar a questão da significação da significação, sendo que isto não se trata de um mero jogo de palavras, pois diz respeito à indagação acerca da origem primeira, da *arkhê*, questão esta política e filosófica.

Este aparente – para citar outro par de oposições colocado pelos gregos, aquele entre essência e aparência – jogo de palavras ao que nos referimos há pouco

[...] deixa de parecê-lo quando é traduzido e detalhado nas e pelas questões que a própria significação faz surgir, às quais ela dá sentido, pelas quais ela organiza o sentido em geral e o sentido de cada coisa particular. Questão da origem, questão da causa, questão do fundamento, questão do fim; em suma questão do por quê e do para quê. A significação, pelo fato de instaurar essas questões como gerais e universais, corre continuamente o risco de que elas possam voltar-se contra si própria – como questões sobre a origem, a causa, o fundamento e o fim da sociedade, da instituição e da significação. (CASTORIADIS, 1987, p. 388-389).

Estas questões são possíveis de serem postas pela instituição da significação, por aquilo que a cria, a sociedade instituinte, e pelo fato de que há o que apontamos como criação. Neste ponto,

o surgimento da significação – da instituição, da sociedade – é criação e autocriação; ele é manifestação do ser enquanto por-ser. As questões acerca da origem, do fundamento, da causa e do fim são levantadas na e pela sociedade; mas a sociedade (e a significação) não “tem” nenhuma origem, fundamento, causa ou fim diferentes dela própria. Ela é sua própria origem – é isto o que quer dizer autocriação; não cabe procurar a sua origem verdadeira e essencial em alguma coisa que seja externa a ela mesma, nem procurar-lhe qualquer fim diverso de sua própria existência enquanto sociedade que postula aqueles fins – o que constitui um uso simplesmente formal e, finalmente, abusivo do termo “fim”. A significação emerge para recobrir o Caos, fazendo surgir um modo de ser que se coloca como negação do Caos. Mas é ainda o Caos que se manifesta nesta e através desta própria emergência, na medida em que esta não tem “nenhuma razão” de ser, em que a significação é, afinal, um puro fato em que si mesmo não “tem significação” nem poderia “tê-la”, em que ela não pode dobrar-se sobre si mesma. Em termos lógicos: para que alguma coisa “tenha significação”, ela deve situar-se aquém da necessidade absoluta, bem como além da absoluta contingência. Mas a significação imaginária social – magma de significações imaginárias sociais – é, ao mesmo tempo, de uma absoluta necessidade para quem se conserva em seu exterior, e de uma radical contingência para quem lhe é exterior. O que equivale a dizer que a significação social está tanto além como aquém da necessidade e da contingência – ela está alhures. Ela é, simultaneamente, metanecessária e metacontingente. (p. 389-390).

A instituição da significação – e a própria instituição – por ser ação da sociedade instituinte, ou seja, da comunidade política, é ordenamento, lógica, inserção daquilo que é em uma lógica de definição, portanto, conjuntista-identitória, mas não só isso. Isto porque há, por parte da própria sociedade a possibilidade de ultrapassar esta organização lógico-racional, *a priori* sólida, efetivada por outra coisa diferente daquilo que é, determinada, por paradoxal que possa parecer, pelo caos como parte da criação, da ruptura com a ordem estabelecida.

Para os gregos, o caos é indeterminação e está relacionado, nesse ponto, à criação. Mas esta criação não significa indeterminação, pois trata-se da instauração de um

ordenamento, de uma lógica explicativa do mundo a partir daquela sociedade. Tal compreensão é fundamental para entendermos o questionamento político e as inúmeras interrogações colocadas com a instituição da filosofia. Neste raciocínio,

a criação pressupõe, com efeito, uma indeterminação no ser; isto, no sentido em que o que é nunca o é de tal modo que exclua o surgimento de novas formas, de novas determinações. Em outras palavras, o que é nunca está fechado do ponto de vista mais essencial; o que é está aberto, o que é está sempre igualmente por-ser. Mas, em outro sentido, criação não significa indeterminação: aqui a criação é precisamente a posição de novas determinações. O que teríamos compreendido sobre a música, ou a Revolução Francesa, se nos limitássemos a dizer que a História é o campo do indeterminado? A criação da música como tal, ou de determinada obra musical, ou a Revolução Francesa, são posições de novas determinações; são criações de formas. Uma forma, um *eidos*, como teria dito Platão, significa um conjunto de determinações, um conjunto de possíveis e de impossíveis definidos a partir do momento em que a forma é colocada. Posição de novas determinações e de determinações outras, não redutíveis ao que já existia; determinações não dedutíveis e não produtíveis a partir do já existente. Sócrates não é Sócrates porque é indeterminado, mas porque ele determina – pelo que diz, pelo que faz, pelo que é, através do que ele se faz um ser e pela maneira pela qual faz a sua morte – um tipo de indivíduo que ele encarna, e que não existia anteriormente. O alcance ontológico desta constatação é imenso: existe ao menos um tipo de ser que cria outro, que é fonte de alteridade, e que, em consequência, altera a si mesmo. (CASTORIADIS, 2002, p. 126-127).

Dando sequência ao pensamento sobre a criação, este elemento é relacionado à

[...] capacidade de fazer emergir o que não está determinado, ou não é derivável, de modo combinatório ou não, a partir do existente. Pensamos imediatamente que é justamente esta capacidade que corresponde ao sentido profundo dos termos imaginação e imaginário quando abandonamos seus usos superficiais. A imaginação não é simplesmente a capacidade de combinar elementos dados para produzir outra variante de uma forma já dada; a imaginação é a capacidade de colocar novas formas. É verdade que esta nova forma utiliza elementos que já existiam; mas a forma como tal é nova. Dito de modo assim mais radical, da maneira como alguns filósofos (Aristóteles, Kant, Fichte) entreviram, mas que nunca deixou de ser novamente ocultada, a imaginação é aquilo que nos permite criar um mundo, ou seja, nos apresentarmos alguma coisa sobre a qual, sem a imaginação, não saberíamos nada, não poderíamos nada dizer. (CASTORIADIS, 2002, p. 128).

Ao longo de nossa explanação, falamos sobre o par de opostos *Khaos/Kosmos* presente no imaginário e no pensamento gregos, ao passo que também mencionamos o par de opostos *Hybris/Dikè*, no que se refere ao domínio humano, domínio este o da atividade política e filosófica e o da instituição da sociedade por ela mesma. É no intuito de apresentar este par de opostos relacionado às ações da *polis*, à criação ontológica, que nos propomos neste momento. Para os gregos, a questão da justiça é fundamental na constituição da comunidade política pela criação do imaginário radical instituinte, pois se relaciona às ideias de igualdade, liberdade, ética e autonomia individual e coletiva, alteridade, etc.

A propósito, o par de opostos *hybris/dikè* nos conduz a distinguir, na dimensão antropológica, dois níveis de sentido, o qual,

no nível mais profundo, a oposição ela mesma se apaga para deixar lugar a alguma coisa que é simplesmente caos, lei de aniquilação reinante sobre o mundo. Na concepção originária grega do mundo, não há nenhuma *dikè* para o homem, nenhuma retribuição, nenhuma relação entre seus atos, seus méritos e seu destino. Qual leitor, qual ouvinte de A *Iliáda* poderia imaginar por um segundo que exista uma correspondência entre o que são Heitor, Andrômaco – sobretudo, Andrômaco – e o que inelutavelmente lhes deve acontecer? Neste nível, o homem é um ser como qualquer outro, carregando, portanto, as mesmas determinações; e não há nenhuma “fórmula” cósmica dizendo o direito, senão aquela que diz de uma vez por todas um direito, e um único: a morte – a qual não é, evidentemente, um direito. É preciso manter isto em mente para compreender as palavras de Anaximandro, o qual não escreve no vazio e não cai do céu [...]. Anaximandro escreve em um contexto histórico e social e suas ideias se enraízam naquelas significações imaginárias. Agora, em um segundo nível, social e político, há uma *dikè*, colocada de partida desde Homero, e que conhecerá um florescimento considerável em Hesíodo, sobretudo, em *Os Trabalhos e os Dias*. Esta *dikè* é aquela que regula os negócios inter-humanos e que conduzirá à concepção de uma lei instaurada na e pela cidade. Na metade do século V a.C., Sófocles falará de “paixões instituintes” naquele famoso coro de *Antígona* onde o poeta celebra a potência criadora do ser humano, que ensina a si mesmo a linguagem, o pensamento e as leis que instauram as cidades. [...] É preciso ver bem que este elogio do homem, que esta concepção do ser humano como criador é o traço, o depósito mais claro de alguma coisa que trabalha as cidades e o mundo gregos depois ao menos do século VII. Eis, portanto, o segundo sentido, mais limitado talvez, mas mais importante, claro, do ponto de vista da atividade política, da *dikè* e da oposição *dikè/hubris*. (CASTORIADIS, 2004, p. 186).

A *dikè* como representação do pensamento lógico-racional e ordenador do mundo e a *hybris*, o caos, como representação da ausência de justiça e da própria instituição da sociedade por ela mesma são conceitos fundamentais, no caso dos atenienses, no que concerne às questões referentes à manutenção da *polis*, tendo em vista o fato de relacionarem-se com os conceitos de igualdade, liberdade, autonomia, ética e alteridade, pois implica no reconhecimento do outro e de sua isonomia, ou seja, de sua igualdade perante a lei.

Ao estudar os gregos, vemos que a ideia de justiça está presente, através de registros literários e poéticos, em autores tão antigos quanto a própria criação e o florescimento da filosofia e da democracia como uma atividade da comunidade política. A propósito, a relação entre as obras dos poetas e filósofos e a criação daquelas instituições não é coincidência, visto que tais obras também compõem este processo histórico e são parte de sua expressão. Em Hesíodo, por exemplo, a despeito de a justiça e de a punição estarem ligadas aos deuses, como algo dado e executado por eles, temos uma narrativa muito interessante acerca da justiça, em *Os Trabalhos e os Dias*.

Hesíodo (2010) assim diz:

A desmedida é um mal para o homem fraco, nem mesmo o poderoso consegue facilmente sustentá-la sem desabar sob o seu peso quando chega a desgraça. [...] A justiça, quando chega ao seu devido fim, vence a desmedida. [...] Para aqueles que ditam sentenças imparciais sem se afastar da justiça, tanto a estrangeiros como a conterrâneos, sua cidade floresce, o povo prospera, e sobre essa terra estende-se a paz que alimenta os jovens. [...] Muitas vezes uma cidade, toda uma cidade paga pela culpa de um único homem que se extravia e trama perversidades. [...] O homem que faz um mal contra o outro, para si mesmo o faz. [...] E tu, Perses, guarda isto em teu peito: ouve o que é justo e esquece definitivamente os excessos. Esta lei foi dada aos homens pelo filho de Crono: devorem-se entre si os peixes, as feras e as aves que voam, pois não existe justiça entre eles, mas aos homens foi dada a justiça, que é o maior dos bens. (p. 74-75).

A justiça está ligada a uma ideia de *telos*, pois tem uma finalidade a realizar, que é o bem comum, bem este associado à própria concepção do que é justo para os gregos, pois “a justiça, quando chega ao seu devido fim, vence a desmedida”. Estamos cientes de que falamos de ideias historicamente diferentes de justiça, dos gregos em relação aos modernos, neste caso, onde ocorre a separação entre os poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) e a verticalidade hermética, além da burocratização e da especialização, sem qualquer participação pública como na forma que os gregos davam a esta participação.

Se assim não o fosse, não faria sentido levantarmos a questão no que diz à própria crítica histórica que o movimento anarquista realizou a respeito da justiça burguesa, defensora da propriedade privada e dos interesses particulares, em detrimento dos coletivos. Ou seja, neste caso, não podemos falar em um *telos*, em uma finalidade da justiça em relação a um bem, ao bem comum o qual deve realizar.

Retomando nossa explanação, temos que em Anaximandro, relacionado à sua ideia de *apeiron*, de ilimitado, também encontramos a ideia de justiça (ordenamento) oposta à *hybris/adikia* (desmedida/injustiça). Tudo o que nasce tem de morrer, onde há gênese surge também a corrupção, a destruição. Sobre esta formulação de Anaximandro, Simplicius (1988, p. 27) afirma que “a geração procede para as coisas [seres, *onta*] que são e também em direção à qual elas retornam sob efeito da corrupção, conforme a necessidade; pois elas se dão mutuamente justiça e reparam suas injustiças conforme a ordem do tempo”.

Em relação ao pensamento expresso neste trecho acima, podemos nos perguntar

[...] do quê estes *onta* [ser(es)] se dão justiça e pagamento? Da *adikia*, da injustiça. Ainda lá, Anaximandro não escreve no vazio, não utiliza as palavras arbitrariamente, mas em um sentido já trabalhado por Homero, por Hesíodo: os dois, nós o vimos, falam de *dikè*. A *dikè*, às vezes, se opõe à *adikia*, certamente, mas bem mais frequentemente, à *hubris*. As duas palavras são, senão idênticas, ao menos estreitamente ligadas; há uma relação de reciprocidade da *adikia* à *hubris*. Assim, portanto, os seres se dão justiça e punição por sua injustiça ou por sua *hubris*. (CASTORIADIS, 2004, p. 193-194).

Para os gregos, esta ordem do tempo de que fala Anaximandro trata-se da existência mesma, pois “é o mesmo princípio, existir e aniquilar o existir, o qual preside o seu engendramento e a sua corrupção”, a saber, conforme a necessidade e o destino, estes os quais os mesmos *onta* se dão através de suas escolhas. (CASTORIADIS, 2004, p. 197).

Em Parmênides também se encontra a ideia de *dikè*, porém relacionada à busca pela verdade, pela *alethèia*, no que concerne ao conhecimento correto e verdadeiro, liberto das impressões errôneas dos sentidos, da materialidade, da *doxa*, onde a própria alma coincide com o intelecto na concepção deste filósofo. Basta lembrarmos sua posição com relação à ideia de não contradição, formulada na ideia de que Ser é igual a Ser determinado.

De fato, em sua obra intitulada *Da Natureza*, dividida em duas partes, a saber, *Da Verdade* e *Da Opinião*, temos uma grande evocação poética na qual dois caminhos são oferecidos ao poeta. O primeiro é aquele da verdade imutável e perfeita, o qual é preciso conhecer, antes de tudo, e o segundo é aquele o qual é colocado pelo costume e onde não encontramos nada além da experiência confusa dos sentidos. Parmênides (1964), a propósito, expressa desta forma sua opinião sobre a Verdade e a Opinião:

Eu falarei; tu, escutas e retenhas minhas palavras que te ensinarão quais são as duas únicas vias de investigação que podemos conceber. A primeira diz que o Ser é e que não é possível que ele não seja. É o caminho da certeza, pois ele acompanha a Verdade. O outro é: o Ser não é e necessariamente o não-Ser é. Esta via é um estreito sentido onde não podemos nada aprender. Pois não podemos tomar por espírito o não-Ser, visto que ele está fora de nosso alcance; não podemos mais exprimi-lo por palavras; em efeito, é a mesma coisa pensar e ser. (p. 94).

A despeito de Parmênides abordar a questão da diferenciação – e da escolha por uma delas, possibilidade esta aberta pela política e pela democracia – entre verdade e opinião, o que nos importa neste momento é destacar a ideia de *dikè* (justiça) relacionada à ideia de *alethèia* (verdade). Em sua obra *Da Natureza*, Parmênides (1964, p. 92) afirma que “[...] *Dikè*, que reprime severamente as faltas, guarda as chaves do duplo movimento” [a verdade e a opinião]. Como a verdade é justa porque se trata da verdade ideal, portanto, perfeita, logo, a opinião, por ser baseada nos sentidos e, portanto, errônea, só pode ser associada ao conceito oposto, de injustiça.

É preciso lembrar as implicações políticas desta escolha, pois além da questão da verdade como algo perfeito e absoluto e da justiça como algo intrinsecamente bom, temos aqui uma associação entre as duas ideias, ou seja, o que podemos pensar como verdadeiro, a

partir de um julgamento ideal, também pode ser pensado como justo, livre de erros e da injustiça.

Já no que diz à ideia de justiça em Heráclito, temos que a própria existência dos contrários, das oposições e das lutas entre eles nos remete ao que é justo para este filósofo. Diferencialmente, em Anaximandro, por exemplo, a questão primordial é de que o domínio de um elemento sobre o outro configura uma injustiça que a própria natureza se encarrega de reparar. Para Heráclito, a oposição dos contrários é, por sua vez, condição para o devir das coisas e, ao mesmo tempo, princípio e lei. Em um de seus fragmentos, Heráclito (1964, p. 75) deixa isto claro, ao dizer que “se não houvesse a injustiça, nós ignoraríamos o nome da justiça”, ou seja, fica evidente a ideia de que o conflito constante entre os diferentes é que produz a justiça, o equilíbrio. Este movimento expressa, por sua vez, a unidade, pois, para ele, a guerra (o conflito) é o pai de todas as coisas.

Como no exemplo do dia e da noite que são partes de um mesmo processo, é a síntese entre os pares de opostos e a contradição da multiplicidade que produz a dialética que nos possibilita algum conhecimento, mesmo que este seja transitório. Ao ficarmos doentes, por exemplo, valorizamos nossa saúde, assim como sabemos o que é claro se conhecemos o seu oposto, o escuro, assim como o alto e o baixo, o quente e o frio, o justo e o injusto, etc. Um ponto importante deste reconhecimento da importância entre os opostos é a contribuição da dialética para a construção do conhecimento e da própria democracia, como os atenienses o fizeram.

Levando em conta a tradição do pensamento herdado, temos também a ideia de justiça presente tanto na obra de Platão quanto de Aristóteles. Este último filósofo considera que a ideia de justiça relaciona-se com as ideias de igualdade e de autonomia, algo fundamental no contexto democracia ateniense. Em oposição, tomando por certo que Platão é um inimigo declarado da democracia, podemos afirmar, considerando sua obra *República* e sua ideia de rei-filósofo ou de filósofo-rei, que

já não há verdadeira questão da cidade e de sua instituição, como tampouco verdadeira questão da justiça. E de fato, a República quer resolver a questão da justiça e exibir esta solução sob a forma da cidade perfeita: a justiça é o atributo da cidade instituída segundo o modelo platônico. Esta definição da justiça tem uma consequência muito interessante – não somente antidemocrática, mas também, não nos surpreendemos, antifilosófica – em nível do indivíduo: o famoso *tá hautoû práttein kai mè polupragmoneîn*, fazer o que a alguém lhe incumbe fazer e não ocupar-se de mil coisas por vez; quer dizer, essencialmente: não ocupar-se daquilo que não está no círculo de interesse e de funções que não nos atribuíram. (CASTORIADIS, 2004, p. 314).

Temos aqui a ideia de justiça associada a uma determinação no que diz respeito aos papéis que os cidadãos devem desempenhar na *polis*, ou seja, “a justiça é, então, não sair do lugar que nos foi atribuído pela cidade [...]”. (CASTORIADIS, 2004, p. 314). Esta diferenciação e legitimação da separação da sociedade em classes sociais de governantes aptos e governados subservientes opõe-se ao que os gregos chamam de âmbito ou espaço público na democracia do século V a.C., tendo em vista que este é, na República, propriedade privada do soberano.

Contrariamente a esta concepção platônica, temos na democracia ateniense uma delimitação dos assuntos públicos, porém, estes são reconhecidos como assuntos privados de todos, visto que não podemos falar em uma *epistemè* (conhecimento) nem em uma *tekhnè* (técnica) da política, tampouco em uma posição de superioridade de um em relação ao outro definida *a priori*.

Não menos importante é a apresentação detalhada sobre a justiça que Aristóteles (2011, p. 99) faz no livro V da obra *Ética a Nicômaco*. Evidentemente, em relação à forma como aparece em Homero, em Hesíodo, nos poetas trágicos e nos filósofos pré-socráticos, temos que em Aristóteles há uma definição muito clara sobre o tema. Neste capítulo sobre a justiça, a aritmética, como uma expressão do pensamento lógico e da lógica conjuntista-identitária, encontra-se presente na definição da ideia do que é justo para Aristóteles. Eis que

assim, o igual é intermediário entre o maior e o menor, mas o ganho e a perda são respectivamente menores e maiores de modos contrários: maior quantidade do bem e menor quantidade do mal são ganho, e o contrário é perda; o meio-termo entre os dois é, como já vimos, o igual, que chamamos justo; portanto, a justiça corretiva será o meio-termo entre perda e ganho. Eis por que, quando ocorrem disputas, as pessoas recorrem ao juiz. [...] O juiz, então, restabelece a igualdade. Tudo ocorre como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais e ele subtraísse a diferença que faz com que o segmento maior exceda a metade para acrescentá-la ao menor. E quando o todo foi igualmente dividido, os litigantes dizem que receberam “o que lhes pertence” – isto é, obtiveram o que é igual. O igual é o meio-termo entre a linha maior e a linha menor, de acordo com uma proporção aritmética, e essa é a origem do termo *dikaion* (justo), em razão de ser uma divisão em duas partes iguais (*dikha*), como se devesse ser entendida como *dikaion*; e um *dikastés* (juiz) é aquele que divide ao meio (*dikhastés*). (ARISTÓTELES, 2011, p. 107).

A justiça (a *dikè* e sua definição), para Aristóteles, está *pari passu* com a prática da igualdade e da autonomia entre os atenienses - a discussão de que a justiça (e o direito) somente existe entre iguais pode ser vista em *Thucydide, la force e le droit* (2011), de Castoriadis. A propósito, o que torna os cidadãos atenienses iguais – princípio de igualdade-identidade – é o *nomos*, a lei, como instituição social e histórica. A questão da oposição/complementaridade entre essência e aparência aparece aqui mesmo na forma que

tomam as proposições de Aristóteles: os indivíduos são outros e não-iguais. Sendo assim, é preciso torná-los iguais pelo *nomos* para que possa haver troca e a própria sociedade.

A questão é como igualar indivíduos essencialmente diferentes para torná-los iguais na condição de cidadãos atenienses participantes na construção da comunidade política. É neste sentido que a lei criada pela cidade opera esta igualização, que é a cada vez realizada conforme a necessidade da sociedade. Neste ponto, nunca poderá se realizar uma igualdade absoluta, totalmente “racional” e verossímil no sentido de uma comensurabilidade matemática entre esses indivíduos, nem determinada de uma vez por todas pela *physis*, pela natureza, nem por uma força metafísica, esta também entendida como uma criação humana.

A despeito da importância da aritmética e da geometria relacionadas à ideia de igualdade para os gregos, não consideramos aqui uma igualdade em termos matemáticos (econômicos e de quantificação) em detrimento daquela política. Ao contrário, a igualdade política possibilita a abertura da questão sobre o que é justo - e da justiça da lei -, além da ideia de justiça e da criação da própria ideia de igualdade demonstrada pelo exemplo aritmético de Aristóteles.

De modo bem diferente, considerando o capitalismo moderno, por exemplo, se houver igualdade não há divisão, exploração de uma classe por outra, desigualdade esta base do próprio modo de produção. Cabe lembrar que a economia mesma é submetida, no caso ateniense e como destacado por Aristóteles, à ciência maior, a saber, à política. Torna-se evidente que a questão da igualdade - construção da ideia e da prática de uma identidade entre iguais - se relaciona com aquelas da autonomia e da justiça entre os cidadãos da *polis*.

Dando prosseguimento ao pensamento de Aristóteles, para que possa haver troca entre dois objetos de formas e aparências qualitativamente e quantitativamente diferentes é necessário que uma igualdade/essência entre estes objetos trocados se torne efetiva.

Sendo assim, quando desejamos trocar um determinado número de camas por uma casa, por exemplo, o que torna estes produtos iguais em Substância/Essência é a quantidade de trabalho humano empregado. Nesse sentido, a questão que envolve este aspecto abstrato da economia é também uma questão política (e não o contrário) e, portanto, mediada pela norma/lei/convenção/*nomos*. A despeito do fato de a economia ser uma criação da *polis* não para dominá-la, mas para facilitar a troca entre produtos de dimensões e categorias diferentes, o próprio termo “numismática” mostra, através da etimologia, a referência ao *nomos*, à convenção estabelecida pela comunidade política, à qual o dinheiro deve servir e não o contrário, como temos na sociedade capitalista.

Desta forma, é justo o que é criado pela comunidade política instituída e constituída – daqueles que participam do poder – e o que visa sua felicidade. É claro que podemos falar aqui dos oligarcas ou dos tiranos, mas seria muito complicado falar em felicidade (*eudaimonia*), neste caso, pois esta não pode ser separada da virtude (*arété*). A justiça é, portanto, a realização da virtude perfeita, não de apenas parte dela, mas de toda a virtude.

A lei não serve apenas para ordenar e interditar, ou seja, não tem apenas um aspecto estrutural e punitivo, mas “[...] a lei é criadora da virtude total” pelas “prescrições legais concernentes à educação orientada para a comunidade” (CASTORIADIS, 1978, p. 276). Isto colocado, temos que

a justiça total – e o essencial da lei –, é, portanto, infinitamente mais que injunção e interdição; ela é primeiramente e antes de tudo “criadora da virtude total” e isto pela *paideia*, a “educação”, o treinamento em função dos assuntos comuns, o nascimento pleno do cidadão, a transformação do pequeno animal em homem na cidade. A justiça total é constituição/instituição da comunidade e, de acordo com a finalidade desta instituição, sua parte mais pesada é aquela que concerne à *paideia*, à formação do indivíduo em vista de sua vida na comunidade, à socialização do ser humano. (CASTORIADIS, 1978, p. 276).

Quando falamos em virtude ou justiça totais, não podemos afirmar que elas são absolutas, pois a instituição social daquelas não as esgota em significado na comunidade política, de uma vez por todas. Para os atenienses,

em um sentido, não há virtude que na e para a instituição, como já não pode haver homem fora da cidade, assim como a virtude é criada pela *paideia* e esta remete-se à lei, como, enfim, a virtude é *hexis proairétiké*, disposição adquirida deliberativa, e esta aquisição – que não deve suprimir a *proairesis*, a deliberação e a escolha livre – é evidentemente aquisição à partir de e por isto que é dado/imposto ao indivíduo pela lei da cidade. (CASTORIADIS, 1978, p. 277).

Portanto, neste contexto ateniense,

[...] a justiça total é precisamente isso: criação do participável social e das condições, vias, meios assegurando a cada um o acesso a esse participável; e separação do participável e do partilhável. É nesse sentido que ela é ao mesmo tempo idêntica à “lei” e também à “virtude total”. Ela deve não somente definir o participável e o partilhável e separá-los, mas, constituí-los ou instituí-los. A justiça total é instituição primeira da sociedade. Que os homens que nascem na cidade participem de maneira aparentemente natural ou espontânea da linguagem, por exemplo, não resolve absolutamente os problemas colocados pelo “adestramento para a comunidade”, o qual deve “criar a virtude total”. Socializar os indivíduos é fazê-los participar no não-partilhável, do que não deve ser dividido, privativamente, entre os membros da comunidade. A justiça total tem por objeto, portanto, a totalidade da ordem da

cidade, em sua forma e em seu conteúdo; como tal, é a política (e forma o objeto da Política, bem como da República e das Leis de Platão). Por isso mesmo se acha justificada a ideia de que a política é a “mais arquitetônica”. (CASTORIADIS, 1987, p. 371).

Mas a questão a partir da qual podemos discutir sobre a repartição inicial, o que faz com que esta partilha seja preferível àquela – qual é a mais justa – exige uma condução do assunto em termos racionais ou de racionalidade, visto envolver uma comparabilidade/igualdade entre os indivíduos entre os quais alguma coisa é partilhada e entre as coisas que também o são. A palavra *logos* é fundamental neste contexto de entendimento do que é considerado justo para os atenienses – e para Aristóteles.

Isto porque

para que haja discurso – *logos* – sobre a questão e argumentos – *logoi* – a defendê-lo é preciso que haja definição – *logos* – da questão e de seus termos, a relação/proporção – *logos* – entre estes, é preciso também que a reflexão – *logos* – presida à solução. Mas dizer *logos* não é já dizer, de certa forma, “igualmente”? Heráclito falava do *logos xunos* – *logos* comum, público, pertencente a todos; e o Menon tinha mostrado que há participação “igual” de todos, homens livres ou escravos, nesse *logos*. Igualdade, ou equivalência, não são sempre multiplamente implicadas por toda racionalidade – igualdade ou equivalência dos debatedores, sem a qual não há *dialogos*. Igualdade ou equivalência dos enunciados sem o que não há cadeia demonstrativa, igualdade ou equivalência dos referentes do discurso, sem a qual este não poderia sequer começar? (CASTORIADIS, 1987, p. 373).

A funcionalidade do *logos* está presente na visão de Aristóteles com relação à justiça distributiva. A igualdade, para ele, não diz respeito somente à igualdade aritmética, mas sim à proporcionalidade geométrica, pois, na condição de igual, o que é justo deve sê-lo em relação ao que está entre o mais e o menos – portanto, entre os dois –, entre o médio, em relação a dois objetos, e na condição de justo, deve sê-lo também no que concerne os indivíduos da comunidade política.

Com a partilha temos a instauração de duas relações, a saber, entre dois indivíduos e entre dois objetos – ambos heterogêneos. Visto que os objetos diferentes são igualados nas relações entre eles, a igualdade destas duas relações é proporcional, trata-se de igualdade geométrica. O fato de que os indivíduos são diferentes proporcionalmente significa que também possuem coisas diferentes. Quando isto não se efetiva, temos, portanto, as disputas e contestações.

A igualdade

não pode ser, neste raciocínio, aritmética, pois não seria igual dar a mesma quantidade de alimento a duas pessoas de idades completamente diferentes. A igualdade, portanto, deve ser igualdade de proporção, para ser justa. Ou seja, não se pode pensar na “igualdade” de um homem (ou de seu “tempo de trabalho”) e de um objeto – mas parece que se pode pensar na igualdade da relação de dois homens e da relação de dois objetos. (CASTORIADIS, 1987, p. 375).

É de extrema relevância considerar, em nosso raciocínio, que a base da medida entre os indivíduos A e B e entre os objetos *a* e *b*, para Karl Marx, por exemplo, será o trabalho abstrato e socialmente necessário, substância do Valor. Mas não esqueçamos que isto nos remete à questão da repartição inicial, ou seja, a questão de Marx passa a ter sentido a partir de uma repartição já efetivada, àquela que leva à troca de produtos de trabalhos independentes. Desta forma, o comensurável entre A e B, entre indivíduos, vem de antemão em relação ao comensurável entre *a* e *b*, entre objetos. Afinal, como podemos comparar objetos se isto não se aplica aos homens, ou seja, se não posso compará-los?

Para Marx é o trabalho que iguala os homens, este relacionado com o Valor, ou seja, não nos livramos aqui da questão do determinismo econômico quando consideramos esta questão da justiça. O trabalho abstrato e o Valor não são colocados em questão, ao contrário, são colocados como determinantes, pela sua suposta universalidade. O que temos é que o Valor não é o mesmo quando consideramos a cultura, por exemplo, pois esta atribuição depende de muitos outros elementos.

Considerada esta relativização, temos que toda partilha possui critérios a partir do qual é feita, ao passo que determina o que é justo ou injusto dentro do *nomos* instituído. Desta forma, a base da partilha para o democrata é o homem livre, assim como para o oligarca é a riqueza e para o aristocrata é sua nobreza, etc. Todos estes critérios, estas bases de medida, estes *axia* – protovalor – existem porque foram uma vez instituídos, estabelecidos por um certo *nomos*, este inclusive como *axiai*, protovalores.

O que podemos ver entre os gregos é um exercício de “[...] interrogação direta sobre a própria *axia* e seu fundamento. O *nomos* já está sempre aí; a repartição inicial já foi sempre feita, a partir de um Protovalor dado; mas, uma vez que não é o mesmo Protovalor, *axia*, que as diversas cidades estabelecem no fundamento de sua repartição inicial, qual Protovalor vale?” (CASTORIADIS, 1987, p. 379). Aristóteles diz que “[...] essa *axia*, a “base da medida” e a própria “medida”, é a *chreia*, a necessidade/isso/utilidade dos indivíduos uns para os outros e de todos para a cidade: cada um “vale” segundo o que traz à *chreia* comum.

Evidentemente, há sempre muito a apresentar sobre esta questão entre os gregos, mas pensamos que cumprimos para o momento as exigências no sentido de apontar a relação do

imaginário instituinte com o conceito de justiça e suas transformações, desde os filósofos pré-socráticos até Platão e Aristóteles. Além de relacionado aos conceitos de ética, liberdade, autonomia individual e coletiva, igualdade, alteridade, ou seja, à própria instituição global da sociedade, o conceito de justiça é consubstancial à criação filosófica e democrática pela atividade política, como veremos pelos conceitos que apresentaremos e discutiremos a seguir.

## 2.5 REFLEXÕES SOBRE *EINAI/PHAINESTAI*, *ALETHEIA/DOXA* E *PHYSIS/NOMOS*

Como colocamos anteriormente, há três pares de elementos fundamentais para a criação democrática, política e filosófica dos gregos, a saber, *einai/phainestai*, *aletheia/doxa* e *physis/nomos*, os quais estão presentes tanto nas formulações dos filósofos pré-socráticos quanto na criação dos poetas, dos trágicos e na obra dos historiadores Heródoto e Tucídides.

De antemão, esclarecemos que estes termos nem sempre são citados diretamente, como aqui apresentados, ou seja, não aparecem eles mesmos em aparência, mas em essência, visto que estão presentes na condição de instituições imaginárias criadas pelos gregos e que sua existência efetiva se mostra em suas elaborações acerca do mundo. É de extrema importância, além disto, lembrarmos o fato que estes pares são relacionadas à compreensão grega do mundo como Caos, componentes na criação de novas formas de indivíduo, de sociedade e de suas instituições pelo imaginário radical instituinte.

A propósito, podemos afirmar que o que marca a singularidade do pensamento grego não são as aparentes oposições ser/parecer e verdade/opinião. Estes pares se encontram sem dúvida em todas as partes, não apenas na filosofia. Não há língua que não diferencie ser e parecer ou verdade e opinião, além do que esta ontologia habita necessariamente toda instituição da sociedade. Já no que se refere ao terceiro par, ou seja, à oposição/complementaridade entre natureza/instituição-convenção, afirmamos que esta marca a singularidade do pensamento grego e, desta feita, sua grande contribuição para o entendimento da instituição política e democrática.

Primeiramente, não podemos falar em oposição ou ruptura absoluta entre dois termos de um par, pois se a separação total entre essência e aparência fosse possível (realizada como idealização), teríamos uma determinação, a coincidência da essência e da aparência consigo mesmas, respectivamente, como metacategorias. Esta é uma herança que vem, a propósito, desde Parmênides, onde temos que o ser é igual ao ser determinado, ou seja, coincide consigo mesmo.

Da mesma forma, podemos dizer algo semelhante acerca da oposição entre verdade e opinião, isto porque a verdade (*aletheia*) não pode parecer que na condição de opinião (*doxa*), ou seja, a própria verdade é uma *doxa*, da mesma forma que uma opinião pode ser tomada como uma verdade, mesmo que vista como contingente, relativa, fruto da ação humana. Para tal, basta observar os discursos das diferentes religiões que, ignorando a ideia de que cultura e as instituições simbólicas são construções humanas, se colocam como detentoras de uma verdade – a verdade – com pretensões universais, assim como vemos nos regimes totalitários.

É interessante percebermos que na chamada democracia representativa, por exemplo, onde o político eleito aparece pretensamente como representante dos interesses populares, temos situações quotidianas que envolvem a existência e consideração destes dois pares de conceitos.

Quando este mesmo político se diz preparado pela sua experiência e formação para representar o público, assumindo a condição de detentor de um conhecimento (*epistême*) e de uma técnica (*tekhné*) para tal, temos um ponto interessante da democracia moderna (em aparência, porém, em essência, trata-se de uma oligarquia liberal) em relação à democracia clássica no que diz ao fato de que a distinção entre o superior (capaz) e o inferior (incapaz) supostamente confere a este homem eleito pelo voto uma posição de destaque e de comando sobre toda a sociedade. Inclusive, o fato deste homem se posicionar como detentor de um conhecimento e de uma técnica que o tornam apto, em teoria, para representar alguém, exige que ele apresente sua opinião/aparência como uma verdade/essência.

A título de esclarecimento, explicações mais detalhadas sobre aspectos referentes à democracia antiga e à democracia moderna serão feitas especialmente no capítulo quatro. Naquele momento, realizaremos considerações críticas referentes às contribuições da Grécia clássica para o pensamento ocidental em sua relação com o questionamento da sociedade instituída efetivada pelo movimento anarquista e sua pedagogia, objetivando mostrar que as possibilidades de transformação ontológica desta sociedade estão sempre em aberto e que, portanto, não há nada garantido, fechado, definido *a priori* e *ad infinitum* no que diz às mudanças das significações e das instituições no domínio social-histórico.

A relação entre essência e aparência também pode ser percebida quando observamos o hiato entre o discurso do candidato eleito e o que acontece, de fato, na sociedade. Isto não somente com relação às promessas de campanha com fins de eleição, mas mesmo no que se refere à manutenção dos quadros vigentes de dominação e exploração e do *statu quo* característico do conformismo e da ausência do político, onde a própria *doxa* aparece, por um processo de mistificação, levada à condição de *alethèia*, de verdade. Neste sentido, as

reivindicações dos anarquistas, a partir do século XIX, mostram a tentativa de transformar a sociedade em outra coisa diferente daquilo que ela é para si mesma a partir da compreensão desta dualidade.

Em alguns questionamentos realizados pelo movimento anarquista durante o século XIX e XX, por exemplo, instituições tais como o voto, a ideia – e a prática – de representação, de Partido e de Estado são questionadas em sua necessidade e efetividade, como parte – e herdeira – da tradição que põe à prova o pensamento herdado e sua fonte extrassocial. Mesmo que o movimento anarquista tenha muitos de seus questionamentos relacionados às transformações de ordem econômica e das relações sociais de produção construídas neste contexto, sob influência da Economia Clássica inglesa, do liberalismo e do positivismo, assim como no caso de Marx e Engels, também procuramos não perder de vista as contribuições libertárias, principalmente, no que diz à autogestão social, política e também econômica, no contexto das lutas dos trabalhadores contra o capitalismo em sua fase industrial.

Ainda sobre a essência e a aparência, lembremos aqui de Tales de Mileto. Este filósofo diz que tudo é água, ou seja, que a água é princípio e origem de todas as coisas. Porém, quando olhamos para nós, ou para as plantas e animais, o que vemos não é água, embora ela esteja lá, na forma de uma representação, um avatar da água original. Por fim, o que aparece para nós não é esta água primordial, mas aparece outra coisa em relação àquilo que é sua essência. Já em Parmênides, temos que a alma e o intelecto são coincidentes, ou seja, o conhecimento inteligível é o correto em relação ao sensível. Seguindo este raciocínio, a própria concepção de verdade (*aletheia*) e de opinião (*doxa*) está relacionada à certeza do conhecimento inteligível, para ele, livre dos erros oriundos dos sentidos.

A propósito, podemos observar que existem, do mesmo modo, outras formas de exprimir este elemento original, este princípio (*arkhé*) criador do universo e do ordenamento (cosmos), como foi o *apeiron* para Anaximandro, o ar para Anaxímenes, o fogo, para Heráclito, o número, para Pitágoras, a ideia, para Platão, etc. Lembremos que, de modo geral, “há para cada sociedade e para cada língua coisas que existem e coisas que não existem, e modos canônicos de perceber as coisas que existem e de dizer o que é”. (CASTORIADIS, 2004, p.213).

Os gregos elaboraram formas de pensamento que consideravam a ideia de que o ser humano pode se enganar em relação àquilo que afirma, ou seja, de que a própria verdade pode não ser absoluta como pode parecer. Da mesma forma, podemos considerar que se o ser

humano se engana, ele pode dizer aquilo que não é, o que traz a questão de que isto que não é se relaciona àquilo que a sociedade institui como sendo.

Há o reconhecimento, portanto, de que a sociedade pode incorrer em falsa crença, ideia fundamental quando falamos de democracia, política e filosofia – instituições imaginárias sociais estas também possibilitadas por aquela ideia fundamental, tendo em vista a existência constante da *hybris* como possibilidade. A religião e as crenças em sistemas políticos, partidos, etc., que se tomam por portadores de uma verdade absoluta nos dão uma dimensão da heteronomia presente na criação social histórica das instituições e da sociedade.

A contribuição, ou o que podemos chamar de ruptura, no caso grego, é que a ideia de ser em oposição à de aparecer, da verdade oposta à opinião, ultrapassa o domínio instituído, se prende imediatamente, se desejamos, a esta instituição social mesma, e é o domínio instituído que, portanto, muda ou põe em risco de mudar rapidamente para o lado da aparência. Isto significa dizer que há o reconhecimento explícito de que as significações não estão fechadas *ad aeternum*, o que mostra como a questão política - da atividade efetiva da *polis* - era fundamental na visão grega de mundo.

Mas o terceiro par de articulações, entre *physis* e *nomos*, é o decisivo no processo de criação grego, relacionado à criação da democracia e da política. Podemos explicar este posicionamento pelo fato de que “é, em todo caso, a partir da questão do *nomos*, posta em ato pela atividade política, que as oposições ser/parecer e verdade/crença vão tomar na Grécia sua acuidade e profundidades específicas”. (CASTORIADIS, 2004, p. 253).

A oposição *physis/nomos* nos dá uma dimensão do fato de os gregos colocarem em questão a ordem instituída da sociedade e de levantarem questionamentos tais como quem instaurou a lei – *nomos* – da cidade e quais critérios adotados, fato que mostra o *demos* como fonte da lei. Ou seja, “à natureza (*physis*) infrangível e imutável, mesmo em suas mudanças, se opõem as leis das comunidades humanas (*nomoi*), contingentes, convencionais, arbitrárias – cuja extrema variabilidade não impede nem a sobrevivência das pessoas que nela creem, nem a opinião das pessoas de que elas são boas e as únicas boas”. (CASTORIADIS, 2004, p. 282-283).

Sem esta diferenciação entre *physis* e *nomos*, por fim, não teríamos visto o processo histórico de contestação do imaginário instituído ocorrido nas *poleis*, que deram origem à democracia e à filosofia. Esta transformação no pensamento e na prática política grega permite estabelecer uma ruptura com relação a todas as outras sociedades, no sentido de não considerar seu *nomos* como da ordem da *physis* (como algo natural) ou da *metaphysis* (como

dada por Deus, portanto, verdade irrefutável), mas sim de considerá-la como algo convencional e contingente.

## 2.6 ÉSQUILO E SÓFOCLES: ALGUMAS PALAVRAS SOBRE CRIAÇÃO

Jacqueline de Romilly (2012, p. 5), em sua obra *La tragédie grecque* nos diz que “ter inventado a tragédia é um bom título de glória; e este título de glória pertence aos gregos”.

No que diz respeito às peças trágicas, estas desempenham um papel fundamental na demonstração do que a *hybris* pode trazer à comunidade política, tendo em vista as escolhas que a própria sociedade faz e o destino que ela dá a si mesma. Tais peças são importantes, portanto, para a formação da *polis*, através de sua *paideia*. Desta forma, temos que

a questão “o que é o homem?” não é formulada explicitamente nessas duas tragédias, como seria o caso em um texto filosófico. Ela é incluída nas tragédias e deduz-se das respostas que lhes são, longamente, dadas. A esta questão implícita, Ésquilo responde por uma antropogonia. Tal antropogonia é mítica, não simplesmente em um sentido exterior, pois se refere a um mito, o mito de Prometeu, que ela reutiliza; ela é mítica no sentido profundo, filosófico do termo, pois responde à questão sobre o homem remetendo à sua origem e apresentando um relato: o homem é o que é porque outrora, em tempos mais recuados (além de qualquer configuração ou refutação empírica possível), algo se passou que supera nossa experiência habitual. É a um ser sobre-humano, Prometeu, que os homens devem aquilo que deles fez seres verdadeiramente humanos. Definição do mito: o relato da origem responde à questão sobre a essência. Em Sófocles, como veremos, a apresentação da essência responde ao mesmo tempo à questão sobre a essência e à questão sobre a origem. A essência do homem (*to deinon*) é sua própria autocriação. (CASTORIADIS, 2004, p. 24-25).

Ainda neste raciocínio, “a antropogonia é apresentada aqui [no texto de Ésquilo] como obra de Prometeu, resultante de sua decisão e de sua ação”. (CASTORIADIS, 2004, p. 25). Esta decisão surge do confronto de forças sobre-humanas entre Zeus e Prometeu, pois aquele desejava destruir os homens e este os salva, além de lhes transmitir a possibilidade do *pratein/poiein*, do agir/criar que era de exclusividade dos deuses, até aquele momento. (CASTORIADIS, 2004).

Antes da intervenção de Prometeu, o estado anterior à humanidade na qual o homem vivia, ou seja, seu estado pré-humano, é fantástico, semelhante aos monstros da literatura contemporânea. “Eles viviam sob a terra, em cavernas escuras, sem poder distinguir inverno, primavera, verão; tudo faziam sem reflexão, sem pensamento, *ater gnômès to pan eprasson*. E não previam – não conheciam – a morte”, conforme descrito no verso 248 de *Prometeu Acorrentado*. (CASTORIADIS, 2004, p. 26).

Na verdade, trata-se de um estado pré-biológico do homem, tendo em vista que para Ésquilo não se trata de um estado animal e que o torna, por isto, inapto à vida. O que é relevante notar é que “[...] a descrição de Ésquilo mostra algo que é mais importante que o real [do que a realidade instituída]: o estado do homem “antes” ou “fora” da instituição da vida social – da arte, do trabalho, da palavra. O que é descrito aqui é o homem tal como seria se tivesse um corpo, evidentemente, e uma alma – mas não pensamento (*gnômè*)”, o que nos permite questionar “[...] o que seria o homem e com que seria semelhante sem pensamento e sem arte (*tekhne*)”. (CASTORIADIS, 2004, p. 26).

Castoriadis (2004) nos aponta que “Prometeu dá aos homens signos, pontos de referência estáveis, os únicos que tornam possíveis a apreensão e a medida do tempo. Esta medida, do tempo e de tudo que é mensurável, vem logo depois: *arithmon*, *exokhon sophismatôn*, *exèuron autois*, “eu inventei para eles o número, o ‘sofisma’ [invenção, achado] mais excelente”, como temos nos versos 459-460. A propósito, Prometeu diz neste trecho: “E eu encontrei para eles o Número, suprema ciência, e a combinação das letras, memória de tudo, mãe operária das Musas”. (ÉSQUILO, 2011, p. 208).

O homem não conseguia discernir sobre o tempo, as estrelas, o nascer e o pôr do sol e as estações do ano, o que é fundamental para a manutenção da vida, para o plantio e a colheita, o que denota ainda uma incapacidade de calcular, de preparar-se para as privações e mesmo de manter-se vivo. Tempo é número e sendo número pode ser dividido, calculado. Assim sendo, a aritmética, no sentido que lhe atribui Prometeu, é fundamental para a humanidade. A propósito, esta incapacidade de contar o tempo e as estações da qual mencionamos aparece nos versos 454 a 456.

Após o receber a capacidade de trabalhar com o tempo, os números e os signos, o homem também recebe as técnicas e as artes produtivas. Podemos notar isto no verso 506, o qual diz que “as artes humanas vêm todas de Prometeu”. (ÉSQUILO, 2011, p. 209). Desta forma,

Prometeu não deu aos homens alguns elementos com os quais compor e juntar o resto; dele derivam todas as artes. [...] O que está em questão aqui é a ruptura total com o estado pré-humano, e a emergência inopinada das artes como tais. Não pode haver aí uma passagem gradual e insensível do não-tempo ao tempo, do não-número ao número. [...] De uma só vez e globalmente, passamos de um nível a outro – por mais primitivo que ele seja. [...] Esta transição se produz ou não se produz; quando se produz, ela é alteração total, isto é, criação. E esta criação, Ésquilo não pode pensá-la como autocriação, como fará Sófocles. (CASTORIADIS, 2004, p. 28-29).

Esta passagem de um nível ao outro, a propósito, nos mostra que em Ésquilo não há uma transição progressiva do estado pré-humano ao humano. Mas há algo importante a ser compreendido, a saber, o fato de que

Prometeu contou aos homens a verdade: eles são mortais [...]. Mas ser mortal e sabê-lo é, como diz o coro no verso seguinte, enfermidade que necessita de remédio. Esse remédio, Prometeu o encontrou e o deu: insuflou nos homens “esperanças cegas”. [...] Elas não se referem a nenhuma imortalidade “positiva” (como sabemos desde a descida de Ulisses entre os mortos, na Odisseia). Elas têm a ver com tudo que o homem faz ou pode fazer nesta vida. Por certo, elas são cegas, pois o porvir é desconhecido e os deuses invejosos. Mas esses dois elementos constituem o homem, pelo menos o homem grego: o conhecimento da morte, e a possibilidade de um *prattein-poiein*, de um fazer-criar que este conhecimento agudiza em vez de sufocar. A Grécia é a mais brilhante demonstração da possibilidade de transformar esta antinomia em fonte criadora. (CASTORIADIS, 2004, p. 32-33).

#### Diferencialmente de Sófocles, Ésquilo

[...] expunha sua antropogonia, não como um processo gradual, mas como uma passagem abrupta de um antes para um depois, resultante da decisão e do ato de um Titã revoltado, como que o arrancamento e quase roubo, por uma força sobre-humana, de capacidades e potencialidades pertencentes a outras forças sobre-humanas (portanto, já existentes). (CASTORIADIS, 2004, p. 34).

Em contraposição, a antropologia de Sófocles não nos apresenta nada dado, de antemão, pois

[...] nela os homens criam, eles mesmos, essas capacidades e potencialidades; ela coloca simplesmente, claramente e com insistência a humanidade como autocriação. Os homens nada tomaram aos deuses, e nenhum deus lhes deu o que quer que fosse. Nela está o espírito do século V e foi exatamente essa tragédia que os atenienses coroaram. (CASTORIADIS, 2004, p. 34).

Em sua realidade, através de suas ações, dois caminhos são apresentados ao homem, o do bem e o do mal, não entendidos em um sentido moral, mas no que diz à política. Isto porque o homem caminha em direção ao bem ou busca-o quando busca a manutenção da integridade da cidade pela observância das leis e em direção ao mal quando age pensando em si em detrimento da comunidade, guiado pela *hybris*, pela desmedida.

É neste sentido que mesmo tendo razão, podemos estar errados, já que não há uma última palavra no plano lógico que garanta tal certeza desta nossa *doxa*. Isto Sófocles nos mostra nos versos 705 a 709 de sua peça *Antígona* (1967), que diz: “Não coloque em teu espírito que seja somente bom teu ponto de vista e nenhum outro, pois aquele que crê ser

único sábio e ter alma e linguagem excepcionais, nós o achamos vazio se o olhamos de perto”.

A peça Antígona representa uma grande contribuição para o pensamento democrático, e sendo possibilitada por ele também, pois busca condenar o *monos phronein* (pensar único), reconhecendo a *hybris* como elemento intrínseco ao homem e a qual procura responder com a *phronèsis* (o pensar justo). Todos estes elementos dizem respeito ao homem autônomo e estão relacionados ao enfrentamento de uma questão cara aos atenienses, a da autolimitação, tanto individual quanto coletiva, sobretudo, presente no auge da democracia, no século V a.C.

Esta autolimitação é *conditio sine qua non*, tento em vista o aspecto terrível (*deinos*) do homem, mesmo frente à justiça dos deuses. Para os gregos, nada externo, nem mesmo aqueles, podem garantir que o homem exerça a sua capacidade de ser terrível. Aliás, esta terribilidade tanto define o homem quanto recebe seu sentido neste, pois nada é mais terrível que ele. Nada, nem mesmo outro ser apresenta este traço característico no mesmo grau que o homem, o que significa dizer que nada na natureza e entre os deuses.

O *ti estin* do homem, ou seja, o que ele é, resulta como sendo obra dele mesmo. Isto equivale a dizer que sua essência é criada por ele mesmo, é autocriação, e ao passo que ele cria sua própria essência, esta é criação do imaginário radical. Ao contrário do que representa Prometeu em Ésquilo, para Sófocles o homem não recebeu ensinamentos e conhecimentos de ninguém, mas ele mesmo se deu instrução.

O homem deu a si mesmo sua língua, seu pensamento, suas instituições, como fala Aristóteles, quando diz que este mesmo homem é *zôon logon ekhon* (ser vivo possuidor de *logos*) e, também, *zôon politikon* (ser vivo político).

Assim como podemos perceber as paixões relacionadas à *hybris* e à própria destruição da cidade, podemos ver em Sófocles que as paixões e as pulsões estão na base da criação das leis nas cidades e em sua origem mesma, embora, mediado pelo pensamento lógico-racional, tendamos a pensar o contrário, separando a instituição do simbólico, ambos relacionados ao imaginário radical.

Por fim, diferentemente de Ésquilo, Sófocles nos fala da instituição da comunidade política, na qual não há um estado pré-humano do homem. Tampouco a passagem à condição humana ocorre pela escolha e pela intervenção de deuses com forças e capacidades sobre-humanas. Para Sófocles, em sua condição humana, o homem se define pela sua atividade autocriadora, prático-poiética, em sua condição de mortal, tendo, a todo tempo de lidar com a indeterminação – o *apeiron* de que nos falou Anaximandro –, com a *hybris* e o *khaos*.

## 2.7 HERÓDOTO E TUCÍDIDES: A CRIAÇÃO DA HISTÓRIA

A historiografia nasce entre os gregos. A este fato também se relaciona inegavelmente a criação da alteridade, a capacidade de perceber o outro (sua cultura, modo de agir, pensar, ser, dizer, etc.) como diferente, nem inferior ou superior em termos de juízo de valor, assim como de considerar a sua própria cultura - a helênica, neste caso - como relativa em relação às outras com as quais tiveram contato.

Isto não quer dizer que os gregos não reconhecessem um valor positivo atribuído à sua própria cultura, como podemos ver no elogio à democracia feito por Péricles e apresentado por Tucídides em *História da Guerra do Peloponeso*. Ao contrário, esta abertura é parte da cisão com o pensamento instituído, expressão da política (atividade coletiva) que objetiva a mudança nas instituições.

Evidentemente, esta capacidade para a alteridade é criação de uma sociedade autônoma formada por indivíduos igualmente autônomos - e só poderia sê-lo -, pois é necessário que haja uma ruptura da clausura da significação e do fechamento da sociedade sobre si mesma para que uma narrativa sobre outros povos, etnias, costumes, leis, etc., seja possível.

A propósito, esta ruptura em relação à heteronomia instituída pela quase totalidade das sociedades conhecidas é possibilitada, no caso grego, pelas atividades política e filosófica, as quais também instauram a pesquisa histórica no contexto de criação da democracia. A imagem do mundo dada pelos mitos ou pelos deuses não é mais vista como suficiente para explicar a origem da sociedade - e de sua instituição global - assim como de suas leis, normas, linguagem, modos de ser, de viver -, ou seja, de suas instituições particulares.

Castoriadis traz uma questão interessante sobre o contexto onde a cisão com o pensamento instituído, como parte do processo de criação social-histórica da autonomia, se interrelaciona com a invenção da historiografia. Ele pergunta

por que a história - a historiografia - nasce entre os gregos e não entre outros povos? Podemos responder brevemente que a partir do momento onde há a colocação em questão da tradição como instância soberana decidindo o verdadeiro e o falso começa também a atividade política e filosófica assim como a pesquisa histórica, e que tudo isto procede de um mesmo movimento. Por que se a imagem do mundo que dão os mitos da tribo, aquela dos poetas, é falso, se as leis não são boas simplesmente porque elas estão lá, é preciso então procurar outra coisa; se o passado de Atenas é diferente disto que contamos, por que não tentar saber também o que são os outros povos? Não é um acaso que a história comece com Heródoto simultaneamente como história e como geografia-etnografia, se a questão sobre a luta entre gregos e persas, entre a Europa e a Ásia, é uma questão não somente sobre o passado, mas também, no plano espacial ou sincrônico, um esforço para descrever

os costumes e as instituições de outros povos: egípcios, persas, etc. E isto, é preciso lembrar, com uma imparcialidade que podemos tentar igualar, mas não ultrapassar [...]. O nascimento da história é uma pesquisa ao mesmo tempo sobre nosso próprio passado e sobre as instituições (no sentido mais amplo) dos outros. (CASTORIADIS, 2011, p. 111-112).

A abertura do questionamento - e possibilitada por ele, ao mesmo tempo - ocorre concomitante com a criação da ideia de que o mundo e a tentativa de sua interpretação não partem da ideia de exclusividade das significações imaginárias gregas e de suas instituições, mas de que elas são relativas em relação àquelas dos persas e egípcios, por exemplo.

Ao assumir esta perspectiva, temos que o reconhecimento de que

a interrogação racional acerca das outras culturas, e a reflexão sobre elas, não começou com os aruntes nem com os babilônios. E seria possível demonstrar, na verdade, que ela não poderia ter começado entre eles. Antes da Grécia, e fora da tradição Greco-ocidental, as sociedades são instituídas segundo um princípio de completa clausura (*clôture*): nossa visão de mundo é a única que tem um sentido e é verdadeira – as “outras” são estranhas, inferiores, perversas, malignas, desleais, etc. [...] O verdadeiro interesse pelos outros nasceu com os gregos, e não passa de um dos aspectos da atitude crítica e interrogadora que eles mantinham ante suas próprias instituições. Em outras palavras, ela se inscreve no movimento democrático e filosófico criado pelos gregos. Foi apenas no quadro desta tradição histórica particular – a tradição greco-ocidental – que o etnólogo, o historiador ou o filósofo pôde ter condições de refletir sobre sociedades diferentes da sua, ou mesmo sobre sua própria sociedade. (CASTORIADIS, 1987, p. 278-279).

É neste sentido que se pode dizer que

começa então uma discussão filosófica. Só então, e não antes. Pois entabular uma discussão filosófica supõe a afirmação prévia de que pensar sem restrições é a única maneira de abordar os problemas e as tarefas. E, dado que sabemos que essa atitude não é de modo algum universal, mas absolutamente excepcional na história das sociedades humanas, devemos nos perguntar como, em que condições, por quais vias a sociedade humana se mostrou capaz, num caso particular, de romper a clausura que é, em regra geral, a condição mediante a qual ela existe. (CASTORIADIS, 1987, p. 279).

O próprio fato de podermos descrever e analisar outras sociedades, portanto, só é possível porque aprendemos a relativizar outras culturas, considerando-as como partes de uma ampla variedade existente. Este processo não pode ser pensado sem considerarmos a herança clássica grega, fundamental para a tradição ocidental.

Esta capacidade, diferentemente, não ocorre nas sociedades heterônomas, fechadas em si mesmas e nas quais não há este tipo de reflexão. Isto também nos permite refletir sobre as

próprias condições sociais e históricas do pensamento, considerando as formas como o entendemos e o praticamos.

Fica evidente que os gregos estabeleceram a criação de um novo *eidos* (forma), o que quer dizer também de novas determinações, novas normas, outros modos de perceber o mundo (social, físico) e de nele agir, assim como de formação dos futuros cidadãos pela *paideia*. Não podemos perder de vista que isto se relaciona à questão da verdade, assim como de escolha e julgamento, elementos estes que também são parte da criação social-histórica clássica.

Os elementos desta discussão estão presentes tanto no texto de Heródoto quanto de Tucídides. No caso daquele, temos uma narrativa interessante, como se pode observar através do próprio interesse do autor pela historicidade dos fatos. Logo no prefácio de sua obra *História*, Heródoto afirma que o objetivo da mesma é não deixar cair no esquecimento os feitos admiráveis dos gregos e dos bárbaros. Nela, a propósito, ele discute o que considera ser o conflito fundamental de sua época, no conflito entre persas e gregos, com o intuito de retrair suas origens.

Apesar de Heródoto não mencionar a palavra democracia, temos no livro V o reconhecimento de sua presença assim como de sua força. Eis aqui a passagem:

Atenas viu, então, crescer seu poder. De longe constatamos sempre e por toda parte que a igualdade entre os cidadãos é uma vantagem preciosa: submissos aos tiranos, os atenienses não são melhores na guerra que seus vizinhos, mas, libertos da tirania, sua superioridade foi impactante. Vemos bem por isto que na servidão eles se recusam manifestar seu valor porque eles sofrem por um senhor, enquanto que, livres, cada um em seu próprio interesse colabora com todas as suas forças no triunfo de uma empresa. (HERÓDOTO, 1964, p. 387).

Em outro trecho, Heródoto relata um diálogo onde há a defesa de uma forma popular de governo, no qual há um elogio explícito à democracia. Ele o faz em oposição à forma de governo monárquica dos persas, considerada tirânica por se tratar de uma autocracia baseada nas decisões e interesses de uma única pessoa. Assim sendo, ele expõe:

[...] o poder não deve pertencer a um único homem entre nós: este regime não é nem agradável nem bom". [...] Como a monarquia seria um governo equilibrado, quando ela permite a um homem de agir a seu modo, sem temer a prestar? [...] Ao contrário, o regime popular porta antes o mais belo nome, a saber: "igualdade"; em segundo lugar, ele não comete nenhum dos excessos dos quais um monarca se torna culpável: o destino distribui os fardos, o magistrado presta conta de seus atos, toda decisão é tomada perante o povo. Portanto, eis aqui minha opinião: renunciemos à monarquia e coloquemos o povo no poder, porque somente deve contar a maioria. (HERÓDOTO, 1964, p. 255).

A despeito da diferença de estilo e método entre os dois autores, o fato preponderante é que temos, da mesma forma que em Tucídides, o reconhecimento da democracia como instituição da sociedade que permite a participação de uma ampla parcela da população na discussão e deliberação acerca dos assuntos comuns, de interesse de todos. No caso de Tucídides, podemos observar de forma mais evidente a relação entre a criação da democracia e a própria grandiosidade de Atenas.

Conforme o relato de Tucídides, Péricles "[...] fala da instituição ateniense, não de seus traços ditos formais, de suas leis, [...] mas do que ela tem de mais profundo, as atitudes antropológicas que permitem a existência da democracia e que são, por sua vez, condicionadas por ela". (CASTORIADIS, 2011, p. 131-132).

Podemos ver claramente a apresentação do fato de que a democracia ateniense se trata de uma ação, da mesma forma que não há entre os gregos a ideia moderna de uma teoria sobre a política (nem uma *epistème* nem uma *tekhne*). Sendo assim, também não há uma filosofia afastada de ambas as instituições, portanto, que não seja em ato. Isto, pelo menos, até a queda da democracia e a ascensão de Platão e seu pensamento.

Outrossim, Tucídides nos mostra que "os espartanos, os corcíreus, os atenienses ou siracusanos deliberam", e isto revela a ação democrática em toda a sua força, "onde uma vez apresentados os argumentos pelos quais tomamos parte, outro apresenta uma opção contrária; e finalmente escolheremos um dos dois". Temos, portanto, que os discursos são também extremamente esclarecedores sobre algo que faz parte não somente da guerra, mas da instituição total das cidades na Grécia antiga, eles lançam uma luz muito viva sobre o processo de deliberação e tomada de decisões na cidade; eles são dialógicos, antagônicos". (CASTORIADIS, 2011, p. 130).

Neste trecho de sua obra *História da Guerra do Peloponeso*, especificamente no Epitáfio, é de suma relevância observar o elogio de Péricles à democracia e a relação desta com o que são os atenienses e suas instituições. Sendo assim, ele diz:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que

evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos. (TUCÍDIDES, 1987, p. 98).

Da mesma maneira, observamos a ideia de educação dos atenienses, considerada aqui amplamente, onde todos, assim como suas instituições, formam a sociedade que desejam para si. Considerado este fato, Péricles assim diz:

Em suma, digo que nossa cidade, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade e que, segundo me parece, cada homem entre nós poderia, por sua personalidade própria, mostrar-se autossuficiente nas mais variadas formas de atividade, com a maior elegância e naturalidade. E isto não é mero ufanismo inspirado pela ocasião, mas a verdade real, atestada pela força de nossa cidade, adquirida em consequência dessas qualidades. (TUCÍDIDES, 1987, p. 99).

Da mesma forma que encontramos em autores trágicos como Sófocles, temos em Tucídides a presença de elementos relacionados à tragédia, assim como a discussão política fundamental concomitante a ela. Nesta lógica, o homem é capaz de produzir a *hybris*, assim como é capaz de produzir seu próprio destino (*moira*). Neste caso, o portador desta *hybris* é o próprio povo ateniense, advertido por Péricles "[...] que canta sua glória, mas que inutilmente, como em toda boa tragédia, direciona ao herói as advertências que mostram os limites a não ultrapassar". (CASTORIADIS, 2011, p. 129).

Assim como procuramos apontar acerca da sociedade ateniense, independentemente do caminho que os indivíduos e a comunidade política encolham para si, este é sempre produto de suas decisões feitas através da razão deliberativa e no qual a criação das instituições é consciente de que ela é criação humana. Portanto, não cabe aos deuses, à natureza, às leis da história, à razão instrumental, etc., tomar as decisões sobre o que é bom para uma sociedade sem levar em consideração a participação desta, e que só poderá ocorrer por sua própria intervenção.

## 2.8 DEMOCRACIAS ATENIENSE E MODERNA: CARACTERÍSTICAS E CONSIDERAÇÕES

Quando falamos em democracia, no significado clássico, falamos em abertura das significações imaginárias sociais e

[...] do reconhecimento do fato de que a fonte da lei é a própria sociedade, que nós fazemos nossas próprias leis, e de onde resulta a abertura da possibilidade de pôr em causa e em questão a instituição existente da sociedade, que já não é sagrada ou, pelo menos, não da forma como era antes. Esta ruptura, que é ao mesmo tempo uma criação histórica, implica uma ruptura do fechamento da significação, tal como ela é instaurada nas sociedades heteronômicas. Ela instaura, ao mesmo tempo, a democracia e a filosofia. (CASTORIADIS, 2002, p. 186).

Da mesma forma, falar em fechamento da significação implica que

o termo fechamento tem aqui o mesmo sentido preciso que na matemática e na álgebra. Diz-se que um corpo algébrico está fechado quando toda equação algébrica que pode ser escrita neste corpo, como os elementos do corpo, possui soluções que são também elementos do mesmo corpo. Em uma sociedade onde há fechamento da significação, qualquer questão que venha a ser colocada neste sistema, neste magma de significações, encontra resposta neste mesmo magma. (CASTORIADIS, 2002, p. 186).

E esta lógica dos conjuntos ou lógica conídica (identitária) também explica a organização da moral cristã de nossa própria sociedade, como podemos ver em uma situação onde há um julgamento entre o que o certo e errado ou bom e mau, por exemplo.

Dentre algumas questões que abordaremos, estão alguns aspectos da democracia e da instituição política grega que explicitaremos no intuito de mostrar como a teoria e a prática anarquistas, no século XX, trazem esta herança ontológica no que concerne às suas formas de questionamento das instituições, tais como o Estado, a Igreja, o Exército e o próprio capital.

Evidentemente, já explicitamos que a aproximação entre os gregos e o anarquismo diz respeito ao questionamento, por parte de ambos, da instituição global da sociedade, porém, em épocas e contextos diferentes e de formas diferentes. A possibilidade moderna do questionamento global da sociedade realizada pelo movimento anarquista, por exemplo, aparece como herança ontológica daquela criação grega ligada à ruptura e criação de novas significações imaginárias e diferentes formas possíveis de organização coletiva.

Com relação às formas de democracia, portanto, o primeiro ponto a ser visto é o da relação da coletividade com o poder. Aqui, pode-se ver

[...] imediatamente a oposição entre a democracia direta dos antigos e a democracia representativa dos modernos. Pode-se medir a distância entre estas duas concepções notando que na Grécia antiga, ao menos em direito público, a ideia de representação é desconhecida, enquanto nos modernos ela se encontra na base dos sistemas políticos, exceto nos momentos de ruptura (por exemplo, Conselhos operários ou soviéticos em sua forma inicial) quando se recusa uma alienação do poder dos representados para os representantes, e os delegados indispensáveis da coletividade não são somente eleitos, mas sempre revogáveis. (CASTORIADIS, 2002, p. 189).

Isto nos chama atenção para uma questão muito importante, a saber, a de que

[...] existem várias justificativas empíricas da ideia de democracia representativa entre os modernos, mas não há, entre os filósofos políticos ou entre aqueles que pretendem sê-lo, uma única tentativa de fundar racionalmente a democracia representativa. Existe uma metafísica da representação política que determina tudo, sem jamais ser dita ou explicitada. [...] Limitamo-nos a dizer que, nas condições modernas, a democracia direta é impossível, logo que se faz necessária uma democracia representativa. (CASTORIADIS, 2002, p. 190).

Outra coisa de extrema relevância para mencionarmos é a invenção das eleições, mas cabe destacar que

[...] para os gregos, as eleições não representam um princípio democrático, e sim um princípio aristocrático, o que na língua grega é quase uma tautologia. Ela está também nos fatos. Quando você elege, você não procura jamais eleger os piores; você tenta designar os melhores – aqueles que em grego se diz os *aristoi*. Certamente, *aristoi* tem múltiplas significações: o termo significa também os “*aristos*”, aqueles que pertencem a grandes e ilustres famílias. O que não impede que os *aristoi* sejam, por uma razão ou outra, os melhores. E quando Aristóteles propõe em sua Política um regime que considera uma mistura de democracia e de aristocracia, este regime é uma mistura na medida em que haveria também eleições. (CASTORIADIS, 2002, p. 190).

O segundo ponto a ser observado trata-se de uma característica do regime ateniense, a da participação do corpo político, além da existência das leis que objetivam a facilitação desta mesma participação. Uma observação pertinente é a de que

no mundo moderno podemos constatar um abandono da esfera pública para os especialistas, para os políticos profissionais, abandono apenas interrompido por raras e breves fases de explosão política, as revoluções. No mundo antigo, não existe o Estado como aparelho ou instância separada da coletividade política. No mundo moderno, [...] existe um Estado centralizado, burocrático, poderoso e dotado de uma tendência imanente a nele de tudo absorver. Na Antiguidade, existe a publicidade das leis, gravadas sobre o mármore, para que todos pudessem ler, e os tribunais populares. Todo ateniense, ao menos duas vezes em sua vida, é chamado a fazer parte de um júri. Há um sorteio que Aristóteles, na Constituição dos Atenienses, descreve longamente, insistindo sobre os procedimentos bastante complexos adotados para eliminar toda possibilidade de fraude na designação dos juizes. No mundo moderno, a lei é fabricada e aplicada por categorias especializadas e é incompreensível para o comum dos cidadãos; [...] ninguém ignora a lei, mas é impossível conhecê-la. Caso se queira são necessários cinco anos de estudos jurídicos, após os quais ainda não conheceremos a lei; seremos especialistas em direito comercial, em direito penal, em direito marítimo, etc. (CASTORIADIS, 2002, p. 191).

O terceiro ponto trata da existência da *technê*, ou seja, de um saber especializado para os gregos, que abrange muitas profissões. O mesmo não ocorre no domínio da política. Isto porque

a política é o domínio da *doxa*, da opinião, não da *épistémê* política nem *technê* política. É por isso que, numa primeira abordagem, as *doxai*, as opiniões de todos, são equivalentes: após a discussão é preciso votar. [...] No imaginário moderno, os peritos encontram-se em todos os domínios, a política é profissionalizada, surge uma pretensão a uma *épistémê* política, a um saber político, embora isto também não seja em geral proclamado em praça pública. É preciso notar que o primeiro [...] que ousou se apresentar com pretensões a uma *épistémê* política foi evidentemente Platão. É Platão quem proclama que é necessário acabar com esta aberração que constitui o governo por homens que apenas fazem parte da *doxa*, e confiar a *politeia* e a condução de seus negócios a possuidores do verdadeiro saber, os filósofos. (CASTORIADIS, 2002, p. 192-193).

O quarto ponto diz respeito ao fato de que “no mundo antigo, reconhece-se na própria coletividade a fonte da instituição, ao menos da instituição política propriamente dita. As leis dos atenienses começam sempre pela famosa cláusula: *edoxe tê boulê kai tô demo* – pareceu bom ao Conselho e ao povo, que... A fonte coletiva da lei é explicitada”. (CASTORIADIS, 2002, p. 192). Diga-se que além de explicitada como obra da coletividade deliberante, a lei – e seu conteúdo – não tinha qualquer relação com a religião, no sentido mesmo que uma lei divina tem ou de uma lei estatal com um caráter metafísico, como se fosse anterior à própria organização social.

Fizemos este paralelo no intuito de apontar que a despeito do fato de a religião dos gregos ser uma religião da cidade, ela era mantida afastada dos negócios comuns, ou seja, era de foro íntimo, sem interferência nas questões políticas. O oráculo poderia ser usado para consultar onde se deveria combater ou se sair-se-iam vitoriosos após um combate, mas nunca sobre qual lei votar ou mesmo sobre a possibilidade do caráter extra-social desta lei.

O quinto ponto diz respeito ao fato de que “no mundo antigo não existe “Constituição” no sentido próprio [como temos hoje]. Nele, surge, pois, o problema crucial a partir do momento em que se sai de um mundo sagrado, da significação imaginária de um fundamento transcendente da lei e de uma norma extra-social das normas sociais, da autolimitação. A democracia é evidentemente um regime não conhecedor de normas oriundas do exterior, ela deve fazer suas próprias normas, e as deve fazer sem se apoiar sobre uma outra norma”, como se a lei fosse dada de uma vez por todas por Deus ou por Ele fosse abençoada, por exemplo. (CASTORIADIS, 2002, p. 193).

Com relação à democracia clássica temos, portanto, a questão da possibilidade da *hybris*, do caos, da desmedida, presente o tempo todo – pela própria possibilidade criada pela democracia direta e pela participação pública nos assuntos da *polis* – e ligada, portanto, à questão da autolimitação.

A propósito, como mecanismo para tentar impedir essa autodestruição, temos que “[...] a necessidade desta autolimitação é claramente reconhecida pelas leis atenienses: existem procedimentos francamente políticos, como a [...] *graphê paranomôn*, em virtude da qual um cidadão pode acusar outro, o que teria feito a Assembleia adotar uma lei ilegítima. [...] Existe a separação estrita do Judiciário. [...] Existe enfim [...] a tragédia”. (CASTORIADIS, 2002, p. 194). Devemos destacar que a tragédia ateniense tem uma significação política muito explícita e relevante, a saber, a de recorrente apelo à autolimitação.

Isto ocorre,

pois a tragédia é também e, sobretudo, a exibição dos efeitos da *hybris* e, mais do que isso, a demonstração de que razões contrárias podem coexistir (esta é uma das “lições” de Antígona) e que não é se obstinando em sua razão (*monos phronein*) que se torna possível a solução dos graves problemas que a vida coletiva pode enfrentar. Mas, acima de tudo, a tragédia é democrática no que carrega de apelo constante à mortalidade, a saber, à limitação radical do ser humano. (CASTORIADIS, 2002, p. 194).

Compreendemos ainda que as constituições formais – e modernas – também devem responder – de forma diferente – ao problema da autolimitação, embora haja a ideia fortemente presente de uma ilusão constitucional,

a ideia de que é suficiente ter uma Constituição para que as questões sejam regulamentadas. Nada o demonstra melhor que a famosa “separação dos Poderes”, proclamada em praticamente todas as Constituições modernas, que é, entretanto, mais do que problemática. Primeiramente, por trás do Poder Legislativo e do Poder “Executivo”, há o verdadeiro poder político, que não é geralmente mencionado senão nominalmente: o poder dos partidos. Quando Margaret Thatcher propõe uma lei no Parlamento britânico, este vai exercer sua função de “poder legislativo” – mas é o partido de Margaret Thatcher que votará essa lei. Depois Margaret Thatcher entra no número 10 de Downing Street, troca de roupa, torna-se chefe do “executivo” e envia uma frota às Malvinas. Esta é a “separação dos Poderes”. Não existe separação dos poderes, é o partido majoritário que concentra o Poder Legislativo e o poder governamental (falaciosamente chamado “executivo”). (CASTORIADIS, 2002, p. 195).

Esta separação entre o político e os juízes, entre os gregos, tem a função de manutenção – embora não haja a certeza desta garantia que, enquanto tal, é ideal – da democracia direta, enquanto que entre os modernos não se pode dizer o mesmo, visto que as

próprias decisões tomadas por estes distintos poderes são, às vezes, conflitantes, sem falar de que não passam pelo crivo e aprovação populares. Nesse sentido, são autoritárias, na verdade, pois o poder de decisão não se encontra na comunidade política, mas no seio da cúpula dos partidos majoritários, somados a interesses de ordem econômica.

Com relação ao sexto ponto, “a ideia que predomina na Antiguidade é a seguinte: “a lei somos nós, a *polis* somos nós”. Já nos tempos modernos, predomina esta outra ideia: “o Estado são eles””. (CASTORIADIS, 2002, p. 195).

No sétimo ponto, temos que “entre os Antigos compreende-se claramente, e constantemente se repete, que a sociedade forma o indivíduo. [...] De onde o peso enorme colocado sobre a *paideia*, a educação no sentido mais amplo do termo, dos cidadãos”. (CASTORIADIS, 2002, p. 196). Talvez a expressão mais recente, *Bildung*, do alemão, aproxime-se aqui da grega no sentido de se referir a uma formação moral, esta realizada pelas instituições imaginárias sociais de modo geral e não somente pela escola ou pela educação formal.

Para o oitavo ponto a ser destacado, temos que para os Antigos, o objetivo da atividade política é a realização de uma autonomia individual e coletiva, não enquanto ideal, mas construída a partir das decisões que a *polis* toma para si mesma. Diferencialmente, para os modernos, temos que o objetivo da atividade política diz respeito à preservação de interesses privados – sejam estes de grupos específicos ou de classes – e dos direitos frente ao/contra o Estado, o que é aparentemente paradoxal, visto que a função deste seria salvaguardar os interesses de todos que se o criaram, associando-o a ele.

No nono ponto, podemos afirmar que houve restrições quanto à participação dos indivíduos na comunidade política e em suas decisões, sendo esta comunidade limitada aos homens adultos considerados livres e vetada às mulheres, aos estrangeiros e aos escravos. Entre os modernos, as reservas quanto à participação política vão com relação à idade e à nacionalidade, isto tendo em vista que, em teoria, todos que vivem na comunidade política e sob um mesmo território têm direitos políticos garantidos. O que podemos ver é que na prática, há grandes limitações para esta participação efetiva, tendo em vista a luta pelos direitos das mulheres, por exemplo, relativamente recentes na história mundial.

No décimo ponto a ser destacado, podemos dizer que entre os antigos, a atividade política instituinte ainda é muito limitada fora do domínio político, pois instituições como a propriedade ou a família não eram mencionadas, tocadas no que diz a sua forma. Entre os modernos, ao contrário, temos uma grande contribuição neste sentido, uma abertura da

atividade instituinte e questionamento das instituições como é mostrado pelo mesmo caso do próprio movimento das mulheres.

No décimo primeiro ponto, podemos dizer que “entre os gregos, há a limitação insuperável da atividade política à *polis*, em sua concretização histórica e efetiva. Entre os Modernos, há um conflito entre a dimensão universalista do imaginário político e um outro elemento central do imaginário moderno: a Nação e o Estado-nação”. (CASTORIADIS, 2002, p. 197).

Em nosso décimo segundo ponto, o *ethos* político entre os antigos considera que o direito somente existe entre iguais, entre aqueles membros de uma coletividade que se colocou como independente e da qual os homens são capazes de reivindicar direitos iguais. Entre os desiguais, portanto, entre aqueles que não participam destes direitos iguais, existe a força, a lei do mais forte.

O ideal político da Antiguidade mostra o homem que vive em e por amor ao belo e à sabedoria, associada ao *kleos* (glória, renome) e ao *kudos* (consideração). Atualmente, temos esta mesma busca, mas ela, porém, restringe-se a uma soma das felicidades individuais, associada à riqueza e ao poder.

O décimo quarto ponto diz respeito ao imaginário grego, ao modo de dar sentido ao mundo e à vida, no que se mostra fundamental a questão da mortalidade. A condição humana de mortal remete à *hybris*, ao excesso, visto que não há nenhuma fronteira do definido e do traçado. Diferencialmente, entre os modernos temos que a ideia de imortalidade persiste, seja considerando a tradição judaico-cristã ou o progresso científico, pseudo-domínio racional.

Por fim, para o décimo quinto ponto, existe entre os gregos uma ontologia explícita, a saber, entre as oposições entre *khaos* e *kosmos* e *physis* e *nomos*, cujas implicações procuramos mostrar anteriormente, além de sua importância para a criação da democracia, da filosofia e da política como uma atividade explícita e legítima do *demos*.

## 2.9 PARA UM ENCERRAMENTO

Ao longo deste capítulo, procuramos traçar um quadro sucinto das transformações ontológicas ocorridas no pensamento e efetivadas pela prática política dos atenienses, possibilitando a criação da democracia e da filosofia. A compreensão de algumas destas mudanças estão relacionadas ao entendimento de conceitos opostos e complementares, tais como essência e aparência, verdade e opinião, natureza e norma-lei-instituição, além de sua importância na constituição das instituições atenienses.

Como procuramos demonstrar também, os pares de conceitos *khaos/kosmos* e *hybris/diké* nos permitiram compreender que, para os gregos, as ideias de desrazão e desmedida estão presentes na interpretação do mundo e em sua organização, por paradoxal que isto possa parecer. Isto não quer dizer que o elemento irracional predomine sobre o racional ou vice-versa, mas que ambos participam igualmente na criação social-histórica.

A despeito de termos na história da civilização ocidental o desenvolvimento de ontologias unitárias, de sistemas de pensamento que procuram explicar o mundo através de uma lógica própria e partindo de um elemento/categoria para tal, herdamos, igualmente, uma ontologia que nos permite questionar o imaginário instituído através do imaginário instituinte e criar outras significações e formas de organização social.

Esta capacidade de ver nos relativizados nosso próprio *nomos* e nossos costumes nos permite observar as relações sociais e as instituições considerando-as como transformáveis, através de um amplo processo de educação/formação dos sujeitos – a *paideia* ateniense – que vivem em sociedade. Esta educação não inclui, evidentemente, somente a escola como depositária e resolvedora dos problemas da sociedade, mas busca a própria transformação desta através de uma atividade política reflexiva e no sentido de desenvolver um processo de autonomia individual e coletiva com a colaboração da educação.

A compreensão desta ruptura grega com as significações imaginárias sociais instituídas e a abertura para a criação na dimensão social-histórica são fatos de fundamental relevância para o entendimento do que também propõe o anarquismo em termos de transformação global da sociedade, sobretudo, por sua posição com relação ao Estado e ao capitalismo.

Desta forma, no próximo capítulo, procuraremos apresentar algumas das ideias, autores e obras do anarquismo, sobretudo, em seu contexto de surgimento e consolidação como movimento da modernidade que se pôs a questionar o poder representativo e o modo de produção capitalista, a partir do século XIX. Nosso objetivo é mostrar esta relação entre o questionamento de nossas instituições e a possibilidade sempre existente de transformação das mesmas através da atividade política efetiva, o que foi feito historicamente pelo anarquismo e está registrado tanto em seu referencial teórico quanto em suas formas de atuação práticas.

### 3 O ANARQUISMO TEÓRICO E O MOVIMENTO POLÍTICO

#### 3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS ACERCA DO ANARQUISMO E DE SEUS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

O anarquismo é um movimento vasto, a ponto de ouvirmos falar em anarquismos<sup>9</sup>. Apesar da pluralidade de vertentes relacionada às ideias anarquistas, a palavra em uso no singular é mais frequente, universal, pois considera o combate ao Estado como um elemento unificador das diversas correntes, assim como à religião e o modo de produção capitalista. O anarquismo tem várias perspectivas e formas de atuação, e como expressão da capacidade de auto-organização popular, mostrou o seu potencial político e de sua importância histórica no contexto de luta dos trabalhadores contra o capitalismo industrial, a partir do século XIX.

Podemos dizer que, de forma geral, os anarquistas concordam com relação aos fins (destruição do capitalismo, do Estado, da religião como formas de alienação das massas, etc.), mas não com relação aos meios (táticas, uso ou não da violência, etc.), estes divergentes conforme cada vertente ou autor.

Evidentemente, a escolha pelo anarquismo foi baseada precisamente no fato relevante de que este movimento político promove o questionamento das instituições sociais e do imaginário instituído levados quase às últimas consequências, principalmente, no que concerne à existência do Estado e à sua necessidade histórica, este quase sempre colocado como primordial para a existência das sociedades.

Acrescentamos que o anarquismo também nos interessa sobremaneira pelo fato de que a ruptura com a ideia de Estado (e de sua necessidade) relaciona-se a uma mudança radical de paradigmas, revolucionária, neste sentido, além de levá-la a cabo pela ação efetiva das massas, sem intermediários, sejam estes o Partido, os líderes, a burocracia, os representantes eleitos, os portadores do verdadeiro conhecimento, etc. Também é revolucionária e nos interessa a ideia da possibilidade em aberto de criação de outras formas de instituição na dimensão social-histórica que é tomada como um projeto pelo anarquismo, e a qual diz respeito à criação de indivíduos e coletividade autônomos.

Como procuramos demonstrar, a propósito, o anarquismo possui muitos pontos que indicam a herança clássica (tanto no que diz às heranças das ontologias da determinidade assim como da indeterminação, do caos ligado à criação de novas significações, por exemplo)

---

<sup>9</sup> In: PASSETTI, Passetti, Edson; AUGUSTO, Acácio. Anarquismos & Educação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

da capacidade de promover a ruptura e a criação ontológica, as quais nos interessam aqui. Quando falamos em herança ontológica, como já dito, não nos referimos a uma linearidade entre a Grécia do século V a.C. e a Europa do século XIX, mas sim à capacidade criada pelos gregos de pôr em questão as instituições e as significações imaginárias que lhes são consubstanciais e que influenciaram o desenvolvimento ulterior do pensamento ocidental e das lutas pela autonomia.

Nessa lógica, tendo sido criado dentro da tradição ocidental de pensamento, o anarquismo é herdeiro histórico dessa capacidade, assim como outros movimentos políticos, porém, construindo sua própria forma de ruptura com as significações imaginárias da sociedade instituída, estas relacionadas à expansão e influência do capitalismo industrial, do trabalho fabril e da economia no mundo moderno, a partir do século XIX. Como movimento criado na modernidade, naquele contexto social, o anarquismo traz esta característica de análise da sociedade a partir de suas relações de produção material.

A construção da autonomia individual e coletiva, o questionamento da representação partidária dos interesses populares, a questão das leis, da igualdade e da justiça (se essa lei é boa ou má, o que remete à questão da justiça da lei), a crítica ao Estado como instância decisória em detrimento da capacidade de escolha e deliberação popular direta, o questionamento da instituição global da sociedade, etc., são apenas alguns dos pontos que mostram a relação do anarquismo com a herança daquela capacidade de pôr em dúvida a ordem instituída do mundo.

Evidentemente, há pontos que são próprios da criação anarquista, relacionados espacial e temporalmente à luta dos trabalhadores, como afirmamos. Tais pontos efetivam, porém, a força (*kratos*) de sua criação como movimento político, de expressão da vontade popular sem intermediários. A especificidade histórica da luta dos anarquistas pode ser observada pela sua atuação em prol da transformação do modo de produção material da sociedade, a despeito dos limites dessa transformação nos quadros da ontologia unitária e herdada, esta que propõe explicar o mundo, as relações e a constituição das demais instituições da sociedade a partir de um elemento eleito para tal, neste caso, o econômico.

Estabelecer uma tentativa de ligar diretamente o anarquismo à Grécia seria impreciso e anacrônico, ao passo que ignoraríamos todo o restante da história neste íterim. Reforçamos, que a intenção é considerar o anarquismo no contexto desta tradição de ruptura, de alteridade, de relativização, de mudança radical de paradigmas social-históricos possibilitada pela atividade política efetiva e direta.

Não perdemos de vista, portanto, o fato de que 2.500 anos separam a Grécia da Europa do capitalismo industrial. Partindo disto, consideramos o anarquismo como expressão moderna de um movimento de transformação global da sociedade, o que justifica nosso interesse em buscar os fundamentos de sua própria capacidade de questionamento (com suas particularidades) e cujo objetivo é criar outras formas de indivíduo e de organização da sociedade.

A intenção tampouco é propor o anarquismo como saída para os problemas da sociedade ou como um modelo a ser seguido e reproduzido. As questões comuns dizem respeito às escolhas da própria comunidade política do qual este movimento é parte e expressão, e não ao movimento como guia ou portador de uma verdade para a ação popular. De qualquer modo, suas contribuições para um projeto de autonomia também não podem, evidentemente, ser colocadas em segundo plano ou esquecidas, tendo em vista seu legado e presença históricos nas principais ações revolucionárias na Europa, entre os séculos XIX e XX.

Além disto, o anarquismo moderno desenvolveu e desenvolve, ao longo do século XX, inúmeras discussões acerca da relação entre projeto de sociedade, utilização do desenvolvimento técnico, autogestão social e econômica, organização dos espaços urbanos, questionamento da visão da exploração da natureza voltada para a produção, ambientalismo, etc., algumas das quais não ocorrem naquele contexto do século XIX, visto que as necessidades de sua existência são igualmente criações históricas. Por este motivo, por não ser uma necessidade histórica à época, a ausência de algumas discussões não implica, evidentemente, em uma limitação ou falta neste sentido.

Da mesma forma, tomando por base o referencial teórico de Cornelius Castoriadis, também pretendemos realizar interlocuções deste filósofo e de seus conceitos com o anarquismo, efetuando, quando necessário, as críticas às concepções de sociedade, de autogestão, de revolução, etc., deste movimento político. Esta é uma análise pertinente pelo fato de que Castoriadis aborda questões como autonomia individual e coletiva, autogoverno, autogestão, auto-instituição, participação popular direta no poder e na tomada de decisões, o questionamento da origem e fundamento das instituições (em particular), assim como da instituição global da sociedade (mais amplamente), etc.

A relação de Cornelius Castoriadis e de sua obra com o anarquismo se dá nestes pontos assim como no questionamento da própria existência do Estado e de sua relatividade histórica, relatividade esta que podemos ver na obra *A Sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres. O Estado, este Leviatã, seja ele em suja forma capitalista ou socialista é fonte de

poder sobre aqueles que vivem sob sua tutela, poder este caracterizado pela verticalidade e não pela horizontalidade. Neste sentido, as significações imaginárias sociais que lhe garantem a existência são relativamente recentes na história humana, situadas no Renascimento, a partir do século XIII.

Esta instituição é colocada na ordem do dia pelos anarquistas, estes que se consideram seus inimigos obstinados. Todas estas são elementos caros ao anarquismo, de forma geral, a despeito de suas particularidades como movimento político amplo e que reúne, portanto, posições divergentes. Pelas questões que aborda, a propósito, a obra de Castoriadis é recomendada como literatura libertária contemporânea, embora não seja um autor vinculado à vertente anarquista de pensamento. (BIBLIOGRAFIA ANARQUISTA).

O que o aproxima do anarquismo são as questões comuns, portanto, como o fato de que as instituições (religião, Estado, autoridade, etc.) são criações sociais e não entidades existentes desde sempre e cuja autoridade final seria inquestionável, além das questões relacionadas ao projeto de autonomia da possibilidade dos cidadãos pôrem em xeque a ordem instituída do mundo, a instituição global da sociedade.

Apresentadas estas informações, neste segundo capítulo explanaremos sobre o anarquismo e seus principais representantes como integrantes de uma das formas de organização política que se consolidaram no contexto das lutas contra o capitalismo nos séculos XIX e XX e que teve importância capital nas principais revoluções durante este período, tais como a Revolução Russa, em 1917, e a Guerra Civil Espanhola, entre 1936-1939, por exemplo, ambas com ampla participação do movimento anarquista.

Falar do anarquismo é complexo por alguns motivos, e podemos citar rapidamente quatro deles: primeiramente, o fato de ser ainda pouco estudado academicamente, tendo em vista o volume de trabalhos que encontramos sobre a temática à nossa disposição em diversas instituições de ensino e pesquisa analisadas, principalmente, se considerarmos sua relação com a Educação (pedagogias anarquistas). Este volume ainda é ainda relativamente pequeno mesmo se consideramos a contribuição anarquista para a formação da consciência operária e política no Brasil.

Mesmo em obras de autores renomados<sup>10</sup> que estudam os paradigmas educacionais que constituíram a educação brasileira, não encontramos sequer menção – quando breve ou em forma de uma pequena nota – sobre a contribuição da educação racionalista de Francisco Ferrer y Guardia, por exemplo, na constituição da educação brasileira, para não falar na

---

<sup>10</sup> SAVIANI, Dermeval. *História das Ideias Pedagógicas no Brasil*. São Paulo: Autores Associados, 2013.

contribuição deste paradigma para a formação política do operariado brasileiro na virada do século XIX para o século XX.

Em segundo lugar, temos as rivalidades existentes entre o anarquismo e teorias de mesma base socialista, como o marxismo, o que dificulta o estudo daquele tanto em sua relação com a Educação, como colocamos, quanto em suas contribuições para a história dos movimentos políticos. Deve-se levar em conta também o posicionamento antiestatal do anarquismo, que se diferencia, por isto, do pensamento marxiano e marxista, estes que falam na construção de um Estado proletário (aparentemente oposto ao Estado burguês) e não admitem, portanto, a ideia de extinção daquela instituição.

Em terceiro lugar, há a dificuldade em encontrarmos importantes obras de autores anarquistas e de estudos sobre este movimento político traduzidos para a língua portuguesa, fator este que dificulta em parte os estudos, tendo em vista a necessidade de aquisição de materiais encontrados apenas fora do país, em outros idiomas. Este elemento, ao mesmo tempo, também serve para demonstrar o interesse em se divulgar tal literatura no Brasil e mesmo em âmbito acadêmico, já que tais obras, quando traduzidas e lançadas no país, são por iniciativa de editoras dedicadas quase exclusivamente a este tipo de publicação.

Em quarto e último lugar, temos que não há um ‘tipo ideal’ de anarquismo, ou seja, estamos falando de diversas vertentes que foram criadas em diversos países com diferentes culturas e tradições. Sendo assim, temos inúmeras pontuações em comum e, também, divergências, o que torna complexa a ideia de generalizações quando se fala a respeito da constituição deste movimento político. Da mesma forma, quando falamos de autores que desenvolveram suas teorias, também nos encontramos diante da mesma problemática, a saber, de que mesmo teóricos de igual nacionalidade possuem aspectos diferentes quanto às questões táticas.

É neste caminho que nosso trabalho também se propõe trilhar, a saber, o de desfazer mistificações e de apontar as contribuições do pensamento e da prática anarquistas para a construção da organização política dos trabalhadores, tanto na Europa quanto no Brasil. No caso brasileiro, temos como exemplo as lutas ocorridas no início do século XX, tais como a organização da primeira Greve Geral acontecida nos idos de 1917, sem esquecer as experiências das escolas anarquistas fundadas por aqui.

Para o momento ainda resta esclarecer que não consideramos a ideia de um retorno ao movimento anarquista clássico, tampouco se trata de considerá-lo como um modelo, o que já foi dito também com relação aos gregos. Além de apresentar as teorias e práticas anarquistas e seus principais representantes, interessa-nos considerar as contribuições históricas deste

movimento político, assim como colocar algumas das questões por ele levantadas como propostas para um projeto político de autonomia em nível individual e social, visando a criação de outras formas ontológicas possíveis de ser e de criação das instituições na dimensão social-histórica, através da educação, em um sentido amplo, por parte da comunidade política.

### 3.2 O MOVIMENTO ANARQUISTA EM UM BREVE HISTÓRICO

Temporalmente, o anarquismo é um movimento político amplo e traz consigo o fardo de ser historicamente desacreditado (questão da ruptura com o Estado), não recebendo reconhecimento como uma das correntes socialistas e de pensamento – inclusive na história das ideias e práticas pedagógicas – mais importantes tanto na Europa quanto no Brasil. Este descrédito deve-se, por exemplo, tanto à proposta anarquista questionadora da ordem burguesa vigente quanto pela sua oposição a algumas táticas e métodos comunistas, tais como a relação entre os meios e os fins de uma revolução, a questão da liderança e da representação, etc.

Outras questões dizem respeito à oposição autonomia e autogestão (no caso anarquista) *versus* ditadura do proletariado (no caso comunista) e à necessidade de uma liderança (o Partido) que aparece estabelecida como o guia da revolução (ideia de vanguarda<sup>11</sup>) através da figura burocrática e hierárquica de seus dirigentes. Além disso, temos o ponto crucial entre anarquistas e marxistas que diz respeito à existência do Estado, de sua necessidade, para estes últimos, tendo em vista que aquele é a fonte de toda opressão, não somente dos anseios individuais, mas de toda a coletividade, na concepção libertária.

No caso do Brasil, a relevância do anarquismo e de sua participação política pode ser vista no âmbito dos primórdios do movimento operário brasileiro, no qual temos registrada a Greve Geral de 1917, com imensa participação e organização anarquistas, como corroboram Lopreato (2000) e Dulles (1977). Tal contexto também foi possibilitado pelo fato de muitos imigrantes anarquistas terem chegado ao país antes dos comunistas, pois na Espanha e na Itália da virada dos séculos XIX para o XX este movimento já se encontrava em fase de consolidação no contexto das lutas sociais dos trabalhadores.

---

<sup>11</sup> Donde se parte da ideia de que "existe uma verdade política, nesse caso uma ideia ou teoria sobre a sociedade futura e sobre o caminho que a ela conduz, e há uma categoria particular, o Partido e seus dirigentes, que já detêm essa verdade em virtude de sua relação com a teoria revolucionária. Portanto, eles têm o dever de guiar a classe operária, de conduzi-la para a terra prometida. Lenin dizia que o Partido tem de estar sempre à frente das massas, mas apenas um passo à frente. É preciso entender o que isso quer dizer". (CASTORIADIS, 2006, p. 167).

No que concerne à História das ideias políticas, Woodcock (2007, p. 7) também ilustra que “poucas doutrinas ou movimentos foram tão mal entendidos pela opinião pública e poucos deram tantos motivos para confusão pela própria variedade de formas de abordagem e ação”, como o Anarquismo o foi. E tal confusão ainda se dá no campo da Educação, visto que muitas discussões sobre esta proposta de criação de uma forma específica de homem são relativamente recentes e passam pela questão da formação em um sentido amplo.

Sobre o caráter utópico que recai sobre o Anarquismo, Rocker (2005) afirma que

quem quer que estude com profundidade o desenvolvimento econômico e político do sistema social atual perceberá que esses objetivos não nascem de ideias utópicas de alguns inovadores sonhadores, mas que são o resultado lógico de um exame completo dos desajustes sociais existentes que, a cada nova fase das condições sociais atuais, se manifestam de forma mais evidente e perniciosas. (p. 7-8).

Tomando ainda a palavra 'utópico' em um sentido mais abrangente, temos que

[...] qualquer projeto social, mesmo o mais realista, mesmo o mais “científico”, comporta sua parte de utopia, pelo simples fato de constituir a projeção de um ideal não-concretizado, que a complexidade e a diversidade do mundo impedirã sempre de se inscrever plenamente na realidade. (PETITIFILS, s/d, p. 11).

Nesta mesma lógica, Castoriadis observa que "a utopia é algo que não ocorreu e que não pode ocorrer". Ao falar de um projeto revolucionário, um projeto de autonomia individual e coletiva, afirma que este não se trata de utopia, mas sim de "[...] um projeto social-histórico que pode ser realizado, em que não há nada que comprove que é impossível". Isto porque "sua realização depende apenas da atividade lúcida dos indivíduos e dos povos, de sua compreensão, de sua vontade, de sua imaginação". (CASTORIADIS, 2006, p. 15).

No caso do marxismo, a palavra utopia ainda aparece, no caso de Ernst Bloch, para diferenciar a ideia de um socialismo puro do "socialismo realmente existente" nos regimes burocráticos totalitários, da mesma forma que aparece de forma pré-concebida, como em Marx e Engels, para designar experiências socialistas pré-marxistas, anteriores à ideia de um 'socialismo científico', detentor do conhecimento das leis de funcionamento da História, essencialmente econômicas.

Castoriadis ainda lança uma questão interessante sobre a utopia. Ele afirma que "na verdade, [...] ninguém consegue entender (a não ser que seja filósofo neokantiano) como se pode criticar o que existe a partir do que não existe. O termo utopia é mistificador", portanto. (CASTORIADIS, 2006, p. 15).

Podemos verificar através destes posicionamentos que tais ideias não pairam no tempo e no espaço, mas são produtos históricos e expressão do desenvolvimento de um tipo/forma de pensamento e modos de ação produzidos por algumas sociedades humanas visando uma mudança da instituição global da sociedade.

Sendo assim, visto que os questionamentos da sociedade instituída (de suas instituições) realizados pelo movimento anarquista são historicamente reais e contextualizados, temos que alguns pontos presentes no *mise en scène* dos problemas relacionados à ordem vigente mostram as preocupações dos libertários com um projeto de transformação radical da sociedade, no século XIX, à época da consolidação do capitalismo em sua fase industrial. Tais preocupações dizem respeito, sobretudo, à crescente influência/poder da economia sobre a política, crítica esta realizada tanto pelos anarquistas, tais como Bakunin, como pelos comunistas, como Marx e Engels.

A despeito das relevantes críticas feitas por estes pensadores, o fato de terem absorvido o elemento econômico (em sua relação com outras categorias, tais como o trabalho, o capital, o lucro, o desenvolvimento das forças produtivas, etc., a despeito de serem teorias de base socialista) como explicador e originário da história nos aponta as próprias limitações destes movimentos políticos, conforme a lógica das ontologias unitária e da determinidade, que estabelece, desde Parmênides, que o ser é igual o ser determinado.

Ou seja, o que temos presente e construído como possibilidade histórica, nos quadros da determinidade, diz respeito à explicação da organização econômica do mundo – e sócio-histórica, com esta determinada por aquela – e dele próprio, portanto, por um elemento, o Trabalho, em torno do qual todas as categorias orbitam. A própria estrutura da sociedade se baseia no conflito bipolar entre exploradores e explorados, ou seja, entre capitalistas e operários das indústrias.

Historicamente, temos que há a estreita relação da corrente materialista – da qual a maioria das correntes anarquistas fazem parte – com a explicação dos problemas da sociedade encontrada na economia (e das leis que, se compreendidas, permitem a consequente resolução dos mesmos). Embora o pensamento idealista fosse rechaçado em detrimento da materialidade e de sua análise da sociedade e das relações de produção, podemos ver muitos aspectos do idealismo nas visões projetivas de um mundo idealizado, nas teorias e nas formas de ação dos movimentos socialistas da época, tanto anarquistas quanto marxistas.

A propósito da luta teórica (e prática) entre as vertentes materialista *versus* idealista no século XIX, uma citação de Bakunin (2000), em sua obra *Deus e o Estado*, é esclarecedora deste contexto:

Quem tem razão, os idealistas ou os materialistas? Uma vez feita a pergunta, a hesitação se torna impossível. Sem dúvida, os idealistas estão errados e os materialistas certos. Sim, os fatos têm primazia sobre as ideias; sim, o ideal, como disse Proudhon, nada mais é do que uma flor, cujas condições materiais de existência constituem a raiz. Sim, toda a história intelectual e moral política e social da humanidade é um reflexo de sua história econômica. (p. 14).

É neste contexto de ascensão das ideias materialistas e de crescimento do capitalismo industrial que temos a criação do anarquismo como movimento político dos trabalhadores visando à transformação da instituição global da sociedade, ou seja, não somente do modo de produção, mas da educação, da criação de outra forma de indivíduo e de sociedade.

Considerando as contribuições históricas do anarquismo, tencionamos destacá-las e também apontar algumas de suas limitações, tendo em vista que muitos de seus questionamentos estão intrinsecamente relacionados ao mundo do trabalho e à condição de opressão do trabalhador operário sob o capitalismo, sendo que a própria necessidade deste trabalho não é sequer posta em xeque na obra e no *corpus* teórico de alguns pensadores.

O que é colocado por autores como Bakunin – assim como por Marx –, por exemplo, diz respeito à forma deste trabalho (pois sua essência não é colocada em xeque, como dissemos), considerada opressora sob o capitalismo burguês, mas que aparece como redentora sob o socialismo. Neste modo de organização da produção material e da própria sociedade, temos, inclusive, uma proposta de não fragmentação como a que existe entre os trabalhos intelectual e manual.

Não podemos esquecer aqui do trabalho no caso soviético, nada libertador, a propósito, no qual o controle da economia pelo Partido trouxe implicações profundas para a sociedade daquele país. Não houve superação da fragmentação do trabalho, assim como toda a técnica capitalista e seu emprego foram postos em prática por Lênin. O que se chama de produção da mais-valia na União Soviética alcançou cifras incalculáveis, pois toda a economia estava concentrada nas mãos do Estado, controlada pela classe dirigente que tudo decidia em detrimento do povo. Os presos políticos dos *Gulags* assim como os próprios trabalhadores, cujos salários eram controlados pela burocracia dirigente do Partido Comunista, fizeram com que o capitalismo burocrático soviético lograsse tanto êxito quanto seu par ocidental.

A propósito, esta relação entre economia, produção material e sociedade não é causal, mas se torna evidente na própria importância (escolha de uma categoria explicativa da realidade) que os autores socialistas atribuem às ideias economicistas (materialistas) criadas no momento histórico no qual viviam. Àquela época, o capitalismo, a racionalidade

econômica e o processo de mecanização/automatização do trabalho davam a tônica, organizando a vida social, em geral, e mostrando a condição de exploração dos operários, em particular.

A relação dos autores socialistas com uma explicação econômica da organização da sociedade – e das leis que envolvem a compreensão/solução deste problema através da própria economia – também se deve à herança de Saint-Simon (1760-1825) e Auguste Comte (1798-1857) e de suas teorias que consideram as contribuições da indústria, da ciência e da própria economia para o desenvolvimento das sociedades, importância esta que também encontramos em Proudhon (1809-1865), em Bakunin (1814-1876), em Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895), ao longo de suas obras.

É necessário dizer que encontramos nestes autores a ideia de Bem ou um ideal de Bem relacionado à boa utilização da indústria e da ciência objetivando um desenvolvimento correto da sociedade a partir dos preceitos da razão, da organização, da lógica e da ordem. Esta ideia de um Bem imanente<sup>12</sup> a uma forma de organização social (como a socialista) e, portanto, transcendente (*a priori*), anterior à própria experiência de construção das instituições imaginárias sociais – e da própria sociedade – pode ser encontrada formulada de maneira explícita em Platão, por exemplo.

A ideia de um Bem idealizado nos aparece como herança ontológica e pode ser efetivada sob a forma de um atributo de um governante, de um sistema de ideias, de um regime político ou de um partido, etc. Este ideal apriorístico do Bem imanente a um regime de governo é uma das expressões da heteronomia, pois mostra a incapacidade, naquele momento, da sociedade se colocar como criadora das instituições e, portanto, de realizar seu questionamento efetivo.

Isto posto, temos ciência de que

o anarquismo não é a solução original para todos os problemas humanos, não é a utopia de uma ordem social perfeita (como muitas vezes tem sido chamada), já que, em princípio, ele rejeita todos os esquemas e conceitos absolutos. O anarquismo não acredita em nenhuma verdade absoluta ou em qualquer objetivo final definido para o desenvolvimento humano, mas em um aperfeiçoamento ilimitado dos padrões sociais e condições de vida humana que estão sempre se esforçando para chegar em formas mais elevadas de expressão, às quais, por esse motivo, não podem designar nenhum fim definitivo ou estabelecer nenhum objetivo fixo. (ROCKER, 2005, p. 15).

---

<sup>12</sup> 1. Que existe sempre em um dado objeto e inseparável dele; 2. Que está contido em ou que provém de um ou mais seres, independentemente de ação exterior. *In*: Dicionário Aurélio Eletrônico – século XXI, versão 3.0, novembro de 1999.

O fato de o anarquismo recusar verdades prontas está relacionado com a própria amplitude do movimento, pois há inúmeras vertentes, tais como: individualista, anarco-sindicalista, anarco-comunista, ação direta, etc. Embora elas compartilhem vários pontos de intersecção – com relação aos fins – com os chamados socialistas utópicos e com o marxismo, acabaram delineando sua própria visão de mundo, seus meios (métodos) de ação, construindo sua própria *Weltanschauung*<sup>13</sup>, com base em princípios de autonomia e liberdade.

As críticas do anarquismo às instituições como o Estado, a Igreja, o Exército, o patriotismo, o voto, a moral cristã, o sexo, a educação burguesa e a economia liberal, contém análises profundas sobre a instituição global da sociedade. As críticas à questão da manutenção estatal, porém, não são levadas a cabo por outras correntes socialistas, a despeito do fato destas terem coexistido temporal e espacialmente com o próprio movimento anarquista. Podemos perceber a acuidade destas críticas a alguns aspectos do imaginário instituído ao ler diversas obras tanto de Proudhon (*Filosofia da Miséria, A propriedade é roubo*) quanto de Bakunin (*Deus e o Estado, Estatismo e Anarquia, etc.*) e Kropotkin (*A moral anarquista, A conquista do pão, Ética, etc.*), para citarmos alguns textos importantes do anarquismo.

Em um dos pontos cruciais de divergência entre o anarquismo e o marxismo, temos a questão da necessidade – e da própria existência – do Estado, considerado em seu papel histórico de supressão da liberdade individual e coletiva pelos libertários. Para os anarquistas, o Estado não se faz necessário para a organização da sociedade, na condição de instituição, tendo em vista a capacidade que a própria coletividade tem de se auto-organizar e autogerir efetivamente, de forma deliberada, autônoma e consciente.

Neste aspecto, Castoriadis coloca a questão da autonomia como o reconhecimento, por parte do indivíduo e da sociedade, de que a criação das instituições e as significações imaginárias sociais que organizam suas vidas são obra exclusivamente sua e não de uma fonte transcendente, como se faz crer pelo auto-ocultamento (heteronomia) que a própria sociedade cria para preservar a explicação de sua origem e fundamento e evitar o seu questionamento.

Vale dizer que esta capacidade de autogestão e de ação espontânea como inerentes ao povo tem outras implicações políticas e pode ser questionada, sobretudo, a partir do momento em que aparece atribuída à *physis*, ou seja, quando diz se basear em uma capacidade natural que o gênero humano teria de se agrupar para sobreviver e se organizar – neste ponto,

---

<sup>13</sup> Conforme o Dicionário Langenscheidts Taschenwörterbuch, *Weltanschauung* é traduzido por ‘concepção/visão de mundo’; ‘mundi-vidência’; ‘filosofia’; ideologia.

diferentemente de outros animais pelo uso da razão – de forma solidária, como defende Kropotkin, por exemplo, influenciado por Rousseau.

Ainda cabe aqui a apresentação da crítica mordaz de Bakunin ao Estado – seja este burguês ou proletário, pois não importa sua forma para os anarquistas, mas sua essência – e ao seu potencial destrutivo, para ele, em oposição à construção de uma sociedade livre, visto que para os anarquistas 'Estado' quer dizer dominação de poucos sobre a maioria, verticalidade de um poder central em relação ao povo que nada decide. Para Mikhail Bakunin (2003), portanto,

quem diz Estado, diz necessariamente dominação e, em consequência, escravidão; um Estado sem escravidão, declarada ou disfarçada, é inconcebível; eis por que somos inimigos do Estado. O que significa: o proletariado organizado como classe dominante? Significa dizer que estará por inteiro na direção dos negócios públicos? [...] Neste caso, não haverá governo, não haverá Estado, mas, se houver um, haverá governados, haverá escravos. Na teoria marxista, este dilema é resolvido de modo muito simples. Por governo popular, os marxistas entendem o governo do povo por meio de um pequeno número de representantes eleitos pelo povo no sufrágio universal. A eleição, pelo conjunto da nação, dos representantes pretensamente do povo, e dos dirigentes do Estado – o que é a última palavra dos marxistas bem como da escola democrata – é uma mentira que esconde o despotismo da minoria dirigente, mentira ainda mais perigosa por ser apresentada como a expressão da pretensa vontade do povo. Assim, sob qualquer ângulo que se esteja situado para considerar esta questão, chega-se ao mesmo resultado execrável: o governo da imensa maioria das massas populares por uma minoria privilegiada. Esta minoria, porém, dizem os marxistas, compor-se-á de operários. Sim, com certeza, de antigos operários, mas que, tão logo se tornem governantes ou representantes do povo, cessarão de ser operários e colocar-se-ão a observar o mundo proletário de cima do Estado, não mais representarão o povo, mas a si mesmos e suas pretensões a governá-lo. Quem duvida disso não conhece a natureza humana. Esses eleitos serão, em compensação, socialistas convictos e, além do mais, doutos. Os termos “socialista científico”, “socialismo científico”, que estão sempre presentes no escritos dos lassallianos e dos marxistas, provam por si só que o pseudo-Estado popular nada mais será do que o governo despótico das massas proletárias por uma nova e muito restrita aristocracia de verdadeiros ou pretensos doutos. Não tendo o povo a ciência, ele será de todo libertado das preocupações governamentais e integrado por inteiro no rebanho dos governados. Bela libertação!”. (p. 212-213).

O anarquista russo Bakunin dirigiu suas críticas à concepção de Estado proletário idealizada por Marx e, em geral, pelos comunistas, no contexto das discussões políticas ocorridas durante a Primeira Internacional, em 1864, e durante as revoluções que agitaram a Europa no século XIX. Tal esclarecimento fez-se necessário em virtude das diferenças existentes entre as concepções anarquista e comunista, ou seja, entre as ideias de autonomia/autogestão *versus* centralização partidária, representação e defesa do Estado.

Outro ponto importante e caro ao anarquismo trata-se do voto e das eleições, como se dá no contexto do liberalismo burguês na sociedade capitalista e, também, no contexto da

hierarquização e da burocracia existente sob a organização partidária comunista. Para este anarquista russo,

o voto político tem um duplo objetivo, direto e indireto. O primeiro é constituir um poder; o segundo é, uma vez constituído, liberar os cidadãos e reduzir as cargas que pesam sobre eles; e, além do mais, fazer-lhes justiça. Este é, se não me equivoco, o objetivo reconhecido do voto político, quanto ao interior. Aqui não está em questão o que se refere ao exterior. Portanto, ir votar e pelo simples fato de votar, o eleitor reconhece que não é livre e atribui àquele em quem vota a faculdade de liberá-lo; confessa que está oprimido e admite que o poder tem a força de reerguê-lo; declara querer a instituição da justiça e concede a seus delegados toda a autoridade para julgá-lo. (BAKUNIN *et al.*, 2000, p. 69).

Zo d'Axa (2000), em um texto intitulado *Aos Eleitores*, de 3 de maio de 1898, também lança uma incisiva crítica ao sufrágio universal. Eis aqui um trecho de seu opúsculo, que diz

Avante! Avante! Gente do povo! Avante eleitores! Às urnas... e não choraminguem mais. Basta. Não tentem compadecer-se do destino que vocês se deram. Não insultem, após o ato, os Governantes que vocês se dão. O Eleitor nada mais é do que um candidato frustrado! Ao povo da pequena poupança, pequena economia, pequena esperança, pequenos comerciantes vorazes, pesada massa domesticada, é preciso um parlamento medíocre que corrompa e sintetize toda a vilania nacional. Votem, eleitores! Votem! O parlamento emana de vocês. Elejam a Câmara à sua imagem. O cão retorna a seu vômito – retornem a seus deputados... (p. 9-10).

Prestados tais esclarecimentos sobre o anarquismo, em linhas gerais, de alguns temas de que trata em seu conjunto teórico e da relevância de seu papel dentro da história das ideias políticas, nossa tarefa, agora, será a de mostrar e discutir aspectos e implicações do pensamento de alguns autores anarquistas/libertários, dos séculos XIX e XX, e de apontar suas contribuições no que diz ao questionamento da sociedade instituída. À medida que apresentamos tais ideias, procuraremos fazer uma análise crítica do alcance ontológico de algumas formas deste pensamento, a partir das questões relacionadas tanto à ideia de determinação quanto à ideia de ruptura e criação ontológica de outras formas (*eidè*) de indivíduo e de vida em coletividade.

### 3.3 ALGUNS PRECURSORES DO ANARQUISMO: OS MATERIALISTAS E OS SOCIALISTAS UTÓPICOS

O termo socialismo, em sua acepção moderna, tem suas origens cravadas no contexto de desenvolvimento e de consolidação do capitalismo a partir de meados do século XVIII para o século XIX, opondo-se a esta forma de organização social e econômica. Em um

contexto mais amplo, porém, as ideias socialistas são historicamente muito mais antigas, sendo encontradas nos pré-socráticos e, mesmo, nos textos judaico-cristãos, além de estarem presentes também na Idade Média, registradas em algumas importantes obras.

Desta maneira,

ninguém contesta, hoje, que o socialismo só tenha aparecido verdadeiramente, sob sua primeira forma utópica, no início do século XIX, com as consequências intelectuais, políticas e sociais da grande revolução industrial. Se, em consequência, é inadequado querer fazer o socialismo remontar à aurora das civilizações antigas e atribuir tal qualificativo à obra de escritores utopistas do Renascimento ou do século XVIII, nem por isso é menos certo que os textos dos primeiros reformadores sociais, inspirados frequentemente por preocupações filantrópicas ou moralizantes, anunciam, sob muitos aspectos, o que serão os utopistas sociais dos séculos XIX e XX. (PETITFILS, s/d, p. 13).

Isto significa dizer que o termo socialismo, historicamente adotado no contexto da revolução industrial, traz uma significação mais recente que mostra sua relação com o movimento político dos trabalhadores europeus e suas reivindicações a partir do século XIX. Apesar da criação moderna do termo, as ideias socialistas presentes desde os gregos e da tradição judaico-cristã também constituem, como heranças ontológicas (ideia de paraíso, realização da liberdade, fraternidade, superação de todas as contradições dos homens entre si e deles com a sociedade, etc.), a construção da visão de mundo dos pensadores anarquistas e marxistas daquele período.

Nesta lógica, temos, portanto, o advento de utopias registradas desde a antiguidade. Por conta das instituições criadas pelos gregos – a filosofia, a democracia e a política – eles “[...] têm o mérito de ter levado mais longe o esforço de reflexão sobre o poder, a estrutura e as formas da cidade. [...] Assim, não é de surpreender que se constate o aparecimento, na Grécia, de utopias comunitárias, formais ou informais, em épocas remotas”. (PETITFILS, s/d, p. 13).

Também temos, posteriormente, com a instituição do cristianismo, a criação de utopias comunitárias cristãs organizadas a partir de uma ordem e hierarquia rígidas (não necessariamente religiosas) ou governada por uma condição de existência pré-determinada e metafísica, pensamento este também comum às correntes socialistas.

A construção da ideia moderna de socialismo deve, historicamente, a estas ideias e práticas primordiais. De qualquer forma, o socialismo também aspira “[...] levar o mais longe possível a igualdade”. Pontos como a mobilidade social, o civismo, a fraternidade universal que devem unir os cidadãos e a superação de todas as contradições e formas autoritárias de

dominação do homem pelo homem compõem algumas das remotas influências para a construção deste referencial teórico.

Neste contexto das utopias projetadas,

uma das primeiras é A República, de Antístenes, cujas ideias só conhecemos por intermédio de seus discípulos, os cínicos. Esses sábios desprezavam os gozos materiais, as riquezas e a propriedade privada. Imaginavam um mundo onde não existiriam as distinções de raça e nacionalidade, onde os homens, iguais entre si, viveriam num ascetismo rigoroso, do qual Diógenes deu uma ilustração célebre. Os cínicos pretendiam realizar esse programa ambicioso sem violência, pela palavra e pelo exemplo. (PETITFILS, s/d, p. 13-14).

Outra utopia interessante trata-se daquela de Hipódamo de Mileto (498 a. C. – 408 a. C.), a qual foi inspiração inclusive para Platão. Historicamente,

Hipódamo foi, segundo Aristóteles, o primeiro homem que, sem nunca ter ocupado cargo público, apresentou “a ideia de uma excelente constituição”. [...] O caráter pré-socialista de seu sistema manifesta-se na preocupação de levar o mais longe possível a igualdade. Os agricultores ou artesãos, membros da terceira classe, poderão, tal como os sacerdotes e os soldados, chegar a magistrados, com a condição de que sejam eleitos pelo povo. Hipódamo insiste sobretudo no civismo e na fraternidade que devem unir todos os cidadãos. Para desenvolver seu senso da sociabilidade, ele multiplica as reuniões, as associações públicas e as refeições em comum. Em seu entender, a cidade deveria dominar totalmente o cidadão, não lhe deixando nenhum setor reservado, ou qualquer vida privada. (PETITFILS, s/d, p. 14).

Também para sobreviver e buscar superar algumas das contradições que envolvem sua existência, a sociedade cria uma necessidade de buscar o que é bom, o Bem (*agathos*), para a sua manutenção. Acerca disto,

em seu diálogo A República, Platão pretende propor um modelo de cidade capaz de tornar os seres humanos perfeitamente virtuosos. Para atingir esse louvável objetivo, considera indispensável separar o poder político do poder econômico. É por esta razão que retoma a divisão em três categorias feita por Hipódamo: os guardiões do Estado, os militares e os trabalhadores, que se recrutariam por seleção natural e por cooptação. Todas as riquezas seriam concentradas na terceira classe de cidadãos: a dos artesãos, trabalhadores e comerciantes, que se dedicariam a atividades de produção e poderiam ter propriedades privadas. Ao contrário, os membros das duas primeiras categorias não possuiriam qualquer fortuna, qualquer bem, pois a propriedade afasta do serviço da causa pública. Dedicar-se-iam exclusivamente ao governo e à defesa da cidade, fazendo suas refeições em comum e vivendo em habitações austeras, sem portas ou paredes. Homens e mulheres seriam iguais entre si. (PETITFILS, s/d, p. 14-15).

Temos ciência de que, no caso platônico, “trata-se, em primeiro lugar e, sobretudo, de um regime aristocrático, reservado a uma elite de mulheres e homens perfeitos, dedicados ao serviço da cidade. A igualdade só existe dentro das classes superiores”. (PETITFILS, s/d, p. 16). Como procuramos apontar no primeiro capítulo, Platão apresentava-se como inimigo da democracia e defensor de um governo de sábios especialistas, conforme Cornelius Castoriadis tratou em sua obra *O Político de Platão*. A própria noção platônica de justiça relaciona-se ao fato de os indivíduos desempenharem as funções designadas para as classes às quais pertencem.

Após as utopias do período clássico, temos um longo período de ausência de criação nesse sentido. Este hiato será quebrado durante o Renascimento, quando temos os valores e a visão de mundo cristãos sendo questionados, além da própria relação entre Estado e Igreja que passa a mudar neste período, contexto de criação dos Estados nacionais.

Este período tem, inclusive, como uma de suas características a retomada do pensamento clássico e seus ideais, em outro contexto espaço-temporal. Grandes descobertas científicas – e a própria criação da ciência, como uma organização lógico-racional do conhecimento voltada para a exploração da natureza e a produção capitalista – na Física, transformações na sociedade e na forma do progresso técnico associado ao desenvolvimento e à produção (mecanização e uso de combustível fóssil) foram fatores que participaram do processo de ruptura com a organização de mundo na antiguidade.

Naquele momento, podemos dizer que

entre as obras dessa época, A Utopia de São Thomas More é sem dúvida a mais conhecida e a mais importante, a tal ponto que servirá de nome genérico para designar as ficções políticas. [...] Thomas More foi certamente um dos homens notáveis de sua época, [...] tipo completo de homem do Renascimento. Inimigo do luteranismo, [...] era partidário de uma profunda renovação na Igreja, e, ao mesmo tempo, de um cristianismo depurado de superstições medievais, baseadas no Evangelho. (PETITFILS, s/d, p. 16-17).

Thomas More (1478-1535) foi advogado e membro do Parlamento, tendo sido nomeado chanceler da Inglaterra, em 1529. Em 1532, em detrimento do rompimento de Henrique VIII com a Igreja romana, demite-se de suas altas funções. Ao recusar prestar juramento à nova Igreja, sua situação complica-se, sendo submetido ao martírio e à decapitação, a qual ocorre em 6 de junho de 1535, sucedendo um processo de julgamento considerado injusto. A despeito destes acontecimentos trágicos à sua pessoa, o fato dele ter participado de atividades diplomáticas, a partir de 1515, possibilitou-lhe ter contato com

navegadores que voltavam de suas incursões por terras novas e distantes. É inegável que tal fato inspirou-lhe na composição do que seria sua *magnus opus*, *Utopia*, ou o *Tratado da melhor forma de Governo*.

Em nosso contexto de discussão das ideias socialistas, é interessante destacar que

antes de iniciar a descrição da maravilhosa ilha de Utopia, More traça um quadro sombrio da situação econômica e social da Inglaterra, desgastada pelos impostos, pela miséria e pelos ladrões. Frente à pobreza da imensa maioria do povo, ostentando sua riqueza, o luxo refinado, a insolência orgulhosa da aristocracia ociosa. As transformações agrárias que o país conhece a essa época e que tiveram o efeito de ampliar as plantações fechadas e os pastos em detrimento das culturas são denunciadas por More como fonte de enriquecimento escandaloso para os grandes proprietários de terras. É essa, para ele, a causa do empobrecimento dos pequenos camponeses tradicionais, reduzidos à mendicância. (PETITFILS, s/d, p. 17-18).

More não tinha confiança que as revoluções fossem eficazes no sentido de mudança de paradigmas, pois poderiam trazer um caos pior ainda, assim como tampouco acreditava na possibilidade de reformas realizadas pelo rei e os senhores ingleses. Neste ponto, não é de se estranhar que impotente diante destes fatos, More tivesse projetado um lugar ideal/irreal onde pudesse se refugiar, lugar este sendo uma projeção de uma Inglaterra real governada por um sistema político e socioeconômico ambos corrompidos, em sua opinião.

Sendo assim,

a Utopia, que deve o nome ao seu fundador, Utopus, é uma ilha separada do continente por um braço de mar artificial. Sua capital chama-se Amaurote (cidade fantasma), e fica situada próximo da foz do rio Anidro (rio sem água). O país compreende cinquenta e quatro cidades “espaçosas e magníficas”, todas construídas segundo o mesmo plano (a Inglaterra dividia-se, na época, em cinquenta e quatro condados). [...] as trocas entre as cidades e os campos asseguram uma rotação periódica da população, que muda, assim, de ambiente e modo de vida. O luxo excessivo de uma minoria foi substituído, graças a uma produção totalmente planejada, por uma abastança modesta, de que se beneficia a totalidade do povo. Limitado a seis horas por dia, o trabalho é obrigatório para todos os cidadãos, com exceção dos magistrados, sábios e ministros do culto. Os utópicos dedicam seu tempo livre ao estudo, ao ensino, aos jogos e à dança, e sobretudo à música. A propriedade privada não existe. “O único meio de organizar a felicidade pública”, diz More, “é a igualdade, creio eu, impossível num Estado em que a propriedade seja individual e absoluta”. As trocas de bens e serviços se fazem gratuitamente à base das necessidades recíprocas. (PETITFILS, s/d, p. 18).

A influência histórica de Platão é perceptível, tendo em vista que “o ideal antigo da virtude e da razão está no centro da moral utópica, cuja finalidade é fazer desaparecer o espírito de lucro e a cupidez, que escraviza o homem às vaidades deste mundo”. (PETITFILS, s/d, p. 19). More não era contra a monarquia, mas contra os maus monarcas, estes que

inclusive poderiam ser afastados pelo motivo de tirania. Os cidadãos de Utopia são religiosos, acreditam na imortalidade da alma, porém, não devem se mostrar intolerantes ou fanáticos. De qualquer modo, podemos certamente afirmar que “a Utopia traduz a ampliação dos limites estreitos da cidade antiga, para as dimensões e valores do mundo do Renascimento”. (PETITFILS, s/d, p. 20).

Após Thomas More, teremos um interregno de um século, aproximadamente, até vermos a criação de uma nova utopia, *A Cidade do Sol*, de Tommaso Campanella (1568-1639), monge dominicano nascido na região da Calábria. Foi discípulo do filósofo naturalista e sensualista Bernardino Telésio (1508-1588), tendo também influências oculto-empiristas, astrológicas e cristãs, dentro do contexto de mudança de paradigmas no conhecimento e na vida sociopolítica legada pelo Renascimento. Esta sua obra utópica foi escrita em italiano e em latim, cujo título completo, em sua primeira versão, era *A Cidade do Sol ou Diálogo sobre a República, no qual se demonstra que a ideia da reforma da república cristã está de acordo com a promessa feita por Deus a Santa Catarina e Santa Brígida*. Para Campanella,

a nova utopia toma a forma, já então clássica, de um diálogo entre o grão-mestre dos Hospitalários e um explorador genovês. Durante uma de suas viagens marítimas, este último descobriu, no Oceano Índico, a ilha de Topobrana, onde se encontrava a Cidade do Sol. Trata-se de uma cidade fabulosa, construída em degraus sobre uma alta colina dominando uma imensa planície. Está dividida em sete zonas concêntricas como os nomes dos sete planetas do sistema solar, e dotada de quatro portas, nos quatro pontos cardeais. O plano dessa cidade é, portanto, um verdadeiro microcosmos da configuração planetária na abóbada celeste. Esse simbolismo místico traduz o desejo do monge astrólogo de construir sua cidade ideal de acordo com a ordem cósmica, de modo a orientá-la totalmente para a divindade. (PETITFILS, s/d, p. 22)

É importante notarmos a forma do projeto utópico elaborado por Campanella. Em sua cidade, o governo

[...] é assistido por um triunvirato de magistrados, colocados diretamente sob suas ordens: Pon, Sin e Mor, isto é, a Potência, a Sabedoria e o Amor. O primeiro ocupa-se da arte da guerra e comanda, sob esse título, todas as forças armadas do país; o segundo tem responsabilidade de tudo que concerne ao conhecimento humano: a ciência, a arte, a indústria. O terceiro preside à reprodução da espécie. Um conselho de príncipes e sacerdotes, encarregado de manter a ordem, finaliza a estrutura desse governo. Cada disciplina tem seu funcionário responsável perante o triúviro: o astrólogo, o cosmógrafo, o aritmético, o geômetra, o historiógrafo, o poeta, o lógico, o retórico, o gramático, o médico, etc. Esses magistrados dispõem de um lugar considerável, pois a vida coletiva atingiu tal grau que não subsiste qualquer forma de vida privada. [...] As uniões sexuais são decididas pelos magistrados especializados no conhecimento das leis astrológicas, sob a alta responsabilidade do magistrado Amor. O objetivo é de levar a raça ao seu ponto de máxima perfeição. (PETITFILS, s/d, p. 22-23).

Há outro ponto interessante e relevante para ser destacado. Trata-se do fato de que

o monge calabrés admitiu que, para escrever sua utopia, havia recorrido a Platão e More, o que explica certas analogias. Como ocorre com seus dois ilustres antecessores, a finalidade da sociedade solariana é sempre a virtude de seus cidadãos. O aspecto monástico do novo sistema é, porém, muito mais acentuado. A Cidade do Sol assemelha-se a um vasto convento hierarquizado, cujas regras foram fixadas para sempre. As preocupações sociais que se podem observar na obra de More não surgem aqui de modo claro, embora o sacerdote iluminado tenha certamente desejado, com sua república comunista, minorar a miséria do povo oprimido, notadamente o da Calábria. (PETITFILS, s/d, p. 23).

Embora tenha ido do naturalismo ao cristianismo, Campanella nunca negou sua obra utópica. O que pode ter ocorrido é que ele tenha transformado, baseado nos fatos históricos, o sentido dessa utopia. Tanto que “na segunda parte de sua vida, Campanella buscou identificar sua teocracia solar com a teocracia pontifical e ligar sua utopia a uma concepção escatológica e milenarista da história [...]”. (PETITFILS, s/d, p. 24).

Bloch (2007, p. 62-63) expõe que Campanella tem sua doutrina atravessada por uma tríade: o poder, o saber e o querer. Desta feita, “os três traços fundamentais são a potência, a sabedoria e o amor [...]. Como nós somos “finitos”, igual a todas as coisas deste mundo, a cada uma das três virtudes corresponde um não-valor: à potência a impotência, à sabedoria a estupidez, ao amor o ódio”. Outra relevante observação é no sentido de que

[...] o pensamento do Renascimento se manifesta nele em uma orientação geral que deseja abolir este “nada<sup>14</sup>”, este inimigo da potência, da sabedoria e do amor, pela *virtù* (“valor”, “coragem”) que é, segundo Spinoza, a paixão que nos convém mais. O nada está lá para o ser aniquilado, para o ser morto; é para o ser que aparece – como sobre um segundo plano escuro – a potência, a sabedoria e o amor. (BLOCH, 2007, p. 65).

A partir de Campanella, temos uma curiosidade histórica interessante. Trata-se do crescimento das narrativas a respeito de viagens e de sua influência na construção dos mitos sobre sociedades igualitárias, considerando-se o contexto de descobertas de novas terras e de formação de colônias europeias nas Américas e na África. Temos a introdução, portanto, a partir dos séculos XVII e XVIII, da ideia do bom selvagem, esta que é mesclada com aquelas acerca das primeiras comunidades cristãs, com aquelas da tradição monástica e, também, com os antigos costumes agrários relacionados às sociedades ditas primitivas.

---

<sup>14</sup> O nada (ou caos) era o que havia antes do cosmos, antes da criação de um universo organizado e estruturado pela lógica, ideia esta a qual foi desenvolvida no contexto da filosofia clássica, desde Homero, Hesíodo e os Pré-Socráticos, conforme apresentado no capítulo primeiro deste trabalho.

Desta forma, convém observar que

a influência dessa literatura inspirada pelas paisagens naturais ou sociais do além-Atlântico torna-se muito importante no século XVIII. Os historiadores ressaltaram essa diferença: os filósofos “das luzes” estão em geral marcados pelo gosto oriental (Montesquieu, Voltaire), ao passo que os utopistas e os marginais preferem tudo que tenha um traço do “bom selvagem”, fósil vivo do homem não corrompido pelas nossas sociedades civilizadas. (PETITFILS, s/d, p. 25).

De forma geral, temos marcado o conflito entre as Luzes e o Romantismo, entre o racionalismo e o subjetivismo, este como expressão do sensualismo, do lirismo, da imaginação, da sensibilidade e da fantasia. Podemos afirmar, inclusive, que, nas obras deste período, “certas ideias repetem-se de forma quase obsessiva: a fé na bondade natural do homem, a superioridade moral do “estado selvagem” sobre o “estado civilizado”, o papel corruptor da vida em sociedade, o sonho da comunidade de bens e a supressão radical da propriedade privada, o primado da realidade natural sobre as religiões reveladas e os dogmas...” (PETITFILS, s/d, p. 25-26).

Neste contexto dos descobrimentos, como colocamos, temos as utopias de base geográfica e as utopias retrógradas. Cabe acrescentar que “nessa literatura de viagem e de fuga, literatura “fantástica” em certos aspectos, a fronteira que separa o real do imaginário continua imprecisa. Os romances da época estão cheios de chineses, peruanos, huronianos, iroqueses, de costumes bizarros, mas encontramos também povos fictícios”. (PETITFILS, s/d, p. 26). Neste aspecto, o *Telêmaco*, de Fénelon (1651-1715), o *Robison Crusoe*, de Daniel Defoe (1660-1731), *As Aventuras de Gulliver*, de Jonathan Swift (1667-1745), e as *Cartas Persas*, de Montesquieu (1669-1755) são obras que podem ser mencionadas como pertencentes à primeira forma de utopia, inclusive, tornando-se ícones da literatura universal.

As utopias retrógradas, estas que se encaixam na segunda forma, postulam o retorno a um estado anterior e natural de perfeição, a uma felicidade perdida. Isto não significa um retorno ao passado, mas em transformar as condições que dizem respeito a nossa vida social. Tais ações destes utópicos do século XVIII incluem profundas críticas ao Estado, à propriedade privada e ao progresso científico e tecnológico, estes dois últimos os quais longe de beneficiar os homens, os escravizam em um cotidiano de trabalho explorador e fragmentado.

Nesta forma de utopia, a retrógrada, temos em Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) um de seus maiores expoentes. O revolucionário do *Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens* (1754) fala sobre a sociedade primitiva, sobre

“[...] a inocência e a bondade primitivas do homem, o papel corruptor e nefasto da propriedade privada, causa de guerras, crimes e misérias, o papel dos fatores econômicos na formação de desigualdades, a aspiração a uma sociedade perfeitamente igualitária, etc.”. (PETITFILS, s/d, p. 28). Em outra obra sua intitulada *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750), Rousseau “[...] foi ao ponto de denunciar as desvantagens das ciências e das técnicas, das artes e do progresso em geral”.

Temos que, historicamente, há um fato importante a ser destacado, o fato de que sua teoria era um referencial para os grupos radicais que atuavam na França revolucionária e pós-revolucionária, desde o final do século XVIII. Isto porque

[...] a doutrina rousseuniana escolhe e sistematiza as críticas à sociedade competitiva, marca registrada das utopias primitivistas que proliferam ao longo do século das Luzes. A imagem do ‘bom selvagem’, lugar-comum dessa literatura, veicula o ideal de uma comunidade de livres e iguais. [...] Ao marcar a ruptura entre a idade feliz da cooperação livre e a trágica, da injustiça e da discórdia, pelo nascimento da propriedade privada, e ao propor formas estatais capazes de limitar sua expansão, para “mantê-la subordinada ao bem público” [...]. Partilhando com os visionários arquitetos de utopias comunitárias a ideia de que a sociedade competitiva é inabitável ao homem, o genebrino denunciava com veemência os aspectos desagregadores do comércio e da riqueza, dirigindo sua crítica não apenas ao arbítrio do Rei e da Igreja, mas, também, aos males do capitalismo nascente; dessa forma, colocava sob suspeita a certeza, difusa entre a *intelligentsia* do século XVIII, de que os interesses privados possam confluir de forma racional e pacífica, gerando um ordenamento social justo. (PIOZZI, 2006, p. 28-29).

Há, a partir da teoria e da visão de Rousseau, questões importantes no que diz à política. Como coloca Castoriadis (2008),

para Rousseau, verdadeira democracia é a democracia direta; mesmo se muito rápido ele avança o argumento do tamanho das sociedades modernas para julgá-la quase inaplicável. E é verdade que este argumento pertence ao nó górdio da questão: o tamanho da comunidade é um elemento da matéria pré-política à qual nós devemos tomar em conta. Mas à condição de não fazer dela um absoluto ditando a forma da organização política: ao limite, se os cidadãos querem a democracia, podemos subdividir a comunidade até adaptá-la às necessidades da democracia direta. O princípio representativo, que corresponde, ele, à certa tradição inglesa, é defendido por Locke em seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. (p. 115-116).

A despeito destas questões acerca de sua teoria política e democrática, às quais trataremos no último capítulo, e apesar de idealizar um retorno a um passado onde o homem era feliz em sua condição inicial, Rousseau tinha a noção de que retroceder no tempo e no espaço é impossível. Desta forma, este ideal de igualdade associado a uma utopia comunista

era algo irrealizável. O saudosismo do passado e a impossibilidade de retornar a ele, ao mesmo tempo, o leva à concessão, ou seja,

para reencontrar a felicidade perdida dos tempos passados, ele acaba por aceitar o “estado de sociedade”, com a condição, porém, de fundamentar as relações sociais em novas bases: reforma moral com *La Nouvelle Heloise*, reforma dos princípios educativos com *L'Émile*, reforma da sociedade com *Le Contrat Social*. Esse pacto que o homem estabelece ficticiamente com seus semelhantes será concebido de tal maneira que “cada pessoa, unindo-se a todas as outras, não obedece porém senão a si mesma, e continua tão livre quanto antes”. De utopista, Jean-Jacques passa a reformista. Afasta-se do pré-socialismo subjacente de seus primeiros textos, volta as costas à comunidade de bens para se tornar o defensor da propriedade individual. (PETITFILS, s/d, p. 29).

Esta transição – de utopista a reformista – marca, por fim, a produção teórica de Rousseau, explicitando o aspecto realista de seu pensamento com relação ao futuro do próprio desenvolvimento da humanidade, da economia capitalista e da inovação técnica a seu serviço, ao passo que mostrava seu pessimismo diante destas condições que os homens escolheram para si.

Diferentemente do pensador genebrino, que desenvolve sua obra em dois períodos distintos, como apontamos, a obra do padre Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), se apresenta de modo aparentemente confuso. Para Mably, temos que a propriedade privada representava um problema, sendo responsável pelas mazelas da sociedade. A questão da igualdade também esteve presente em seus escritos, a despeito de ser considerado um socialista utópico.

Percebemos que

o padre não se havia contentado em formular uma crítica acerba das injustiças de seu tempo. Embora ele não tenha escrito, rigorosamente falando, uma utopia igualitária à maneira de Platão, More ou Campanella, filiou-se ao que chama de sistema “da comunidade dos bens e da igualdade das condições”, que desenvolve principalmente em duas obras, as *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (1768), e o tratado *De la législation ou principes des lois* (1776). (PETITFILS, s/d, p. 30).

Desta forma,

Mably vai procurar os vestígios da ordem natural ideal a que se refere constantemente no modelo estreito da cidade grega, na república platônica, nas leis de Licurgo aplicadas à Lacedemônia. As primeiras comunidades cristãs, a organização monástica, a experiência dos jesuítas no Paraguai também não foram estranhas à sua república ideal, ao mesmo tempo agrária e patriarcal, impregnada de reminiscências antigas. (PETITFILS, s/d, p. 30).

É nesse sentido, a propósito, de que falamos há pouco, que suas obras “[...] realizam um sincretismo bastante confuso de todas as ideias comunitárias anteriores”, considerando-se, para tal, todas as influências que recebeu. (PETITFILS, s/d, p. 30).

Temos que outro aspecto o diferencia, por exemplo, de Jean-Jacques Rousseau: embora o padre francês não admita a possibilidade de um retorno espaço-temporal a tempos imemoriais, nutre-se de uma esperança (que não deixa de ser ideal) no que diz à “[...] limitação progressiva do direito de propriedade e de fortuna” como passo para que “a atenuação das diversas desigualdade sociais venham a nos levar ao caminho do ideal comunitário”. (PETITFILS, s/d, p. 31).

Além disso, “o ideal de frugalidade, a felicidade da mediocridade, que se observam habitualmente entre os escritores da época, dominam em grande parte o pensamento moralizante do padre Mably.” (PETITFILS, s/d, p. 30). Também é importante destacar que,

no plano religioso, o padre Mably, que sofreu a influência de Locke e a de seu próprio irmão, o padre Condillac, chefe da escola sensualista francesa, recusa os dogmas cristãos. Mas o materialismo ateu também não lhe agrada. Em sua cidade ideal, não haverá livres-pensadores. Os homens, libertos das falsas religiões, prestarão espontaneamente um culto ao ser supremo. Como na maioria das utopias anteriores, a cidade igualitária leva, portanto, a preocupações espirituais. (PETITFILS, s/d, p. 31).

Podemos afirmar que, nesse aspecto, há uma importante separação entre o Mably utopista e o realista, tendo em vista que para haja a realização da humanidade no que se refere à construção de sua felicidade, não é imperativo que o sistema social seja destruído. Ou seja, para ele, “é possível [...] que a limitação progressiva do direito de propriedade e de fortuna, a atenuação das diversas desigualdades sociais venha a nos levar ao caminho do ideal comunitário”, o que o faz admirar a Suíça por ter, em sua visão, realizado esse ideal. (PETITFILS, s/d, p. 31).

É importante destacar que Mably era defensor de uma monarquia republicana, porém, evitando tanto os excessos do poder como por parte da população. Esse fato é suficiente para observarmos que ideal de sociedade para o padre está longe de ser democrático, ao contrário, baseia-se em concepções tidas como elitistas e burguesas. Chegou mesmo a afirmar que a história grega nos mostrou como a democracia pode ser caprichosa, volúvel e tirânica, por conta dessa participação dos cidadãos.

De qualquer modo, alguns elementos de seu pensamento tais como a comunidade dos bens, a igualdade de condições e a crítica à propriedade privada, entre outros, são, por

excelência, valores atribuídos ao socialismo e seus objetivos. De modo geral e como traço característico, temos que a ideia de absoluto, de um lugar determinado no tempo está na base das utopias sociopolíticas, como pudemos observar até o presente momento no pensamento dos autores que abordamos.

Desta forma, temos que outro escritor tem seu destaque, durante este prolífico século XVIII, no que se refere à criação de um projeto utópico. Seu nome é Nicolas-Edme Restif de La Bretonne (1734-1806). Petitfils (s/d, p. 32) expõe que “Restif foi, de todos os escritores de seu século, aquele que melhor soube imprimir a nostalgia da estrutura calorosa e fraternal das comunidades agrárias de outrora”, por sua própria origem camponesa.

Embora tenha nascido e vivido no campo, Restif passou à cidade por volta de 1751. Mostrou-se incapaz de se adaptar à rudeza e frieza das grandes cidades, onde impera um clima de desigualdades, injustiças e corrupção. Pela sua história, traz a nostalgia de seu universo camponês, materializada na forma de uma utopia idílica. Acrescentemos aqui o fato de que à medida que o tempo passou, e diante dos acontecimentos, Restif transforma-se em um reformador, assim como Rousseau e Mably.

Em sua obra *Paysan Perversi* (1775), Restif [...] termina com a descrição imaginária do burgo de Udun, onde reina o comunismo agrário. Entre os camponeses tudo é comum, o refeitório, a granja, os celeiros e os frutos da terra. [...] O trabalho ocuparia cinco dias e meio por semana, da manhã de segunda-feira até o sábado ao meio-dia, sendo o resto do tempo dedicado às festividades aldeãs. (PETITFILS, s/d, p. 33).

Um fato interessante de ser observado quando falamos de seu pensamento é que

a originalidade de Restif está no fato de que ele não parte de uma ficção filosófica ou literária, como o “estado natural” ou o “bom selvagem”, mas sim de uma experiência vivida, de uma realidade idealizada, a partir da qual nasce a utopia. Ele próprio confessa que o comunismo rural de que se faz defensor procede diretamente das “comunidades pacíficas do Auvergne”, onde, à revelia das autoridades políticas e religiosas, tudo era em comum”. (PETITFILS, s/d, p. 33).

Após Restif de La Bretonne, outro pensador importante de ser destacado é Étienne-Gabriel Morelly (entre 1717-1782) ou, simplesmente, Morelly. Os dados sobre seu nascimento e sua morte são obscuros, até mesmo sobre sua identidade. Uma de suas obras, *Code de la Nature*, foi atribuída temporariamente à Diderot. Apesar de ter tido seus textos esquecidos por um bom tempo, o autor de *La Basiliade* (1753) e *Code de la Nature* (1755) exerceu grande influência no desenvolvimento do pensamento socialista no século XIX,

sendo um dos primeiros escritores da época do Iluminismo a apresentar de forma detalhada uma utopia completa.

Morelly, em sua obra *Basilíada*, descreve “[...] um continente fabuloso onde vive um povo de costumes simples e rústicos, sempre de boa saúde graças a seu regime vegetariano, e que acredita na existência de um ser supremo, sem se deixar porém atormentar pela religião nem pelo problema da vida futura, como fazem os “civilizados””. (PETITFILS, s/d, p. 35).

Este pensador francês do século XVIII

[...] quer sobretudo mostrar que a ausência completa de propriedade torna esse povo feliz. [...] O espírito de emulação e a atmosfera de fraternidade que reinam entre seus habitantes tornam o trabalho divertido e fácil (note-se a preocupação constante entre os utopistas de atenuar o rigor ou o caráter coercitivo do trabalho). A ilha é dividida em quadrados pontilhados, a intervalos regulares, de vastas habitações comuns, onde vivem, várias centenas de pessoas. (PETITFILS, s/d, p. 35).

Além de seus elementos imaginativos, a utopia morelliana aborda questões como a propriedade e o direito a ela concernente, as origens da desigualdade e até a formação das diferentes classes existentes em uma sociedade. Em sua visão, a propósito, o homem é dotado pelo criador de uma bondade natural, inerente, e de uma sociabilidade instintual que tem como consequência o amor de seus semelhantes.

A multiplicidade de talentos e aptidões também são elementos almeçados pela providência divina e fundamentais para se constituir uma ordem harmoniosa e perfeita. Temos que “primitivamente, havia uma correlação total entre as leis físicas e as leis morais, a mecânica social era a réplica no plano humano das leis invariáveis da natureza”. Mas o homem foi tirado de seu estado de pureza e tranquilidade (visão medieval de que a perfeição reside no estado de repouso, *status quo*) pela ideia de posse e de trabalho (visão burguesa, fundamental na visão de mundo capitalista), tornando-se um vício e abrindo portas para outros.

Historicamente, é relevante apontar que “muito antes de Marx, Morelly explica o desenvolvimento da história pelas rivalidades, tensões, luta de classes, o que justifica o interesse continuado que historiadores soviéticos manifestaram por ele”. (PETITFILS, s/d, p. 37).

Um ponto interessante em Morelly é o determinismo, da mesma forma como nas concepções utópicas anteriores. Isto porque o estado de corrupção terá fim um dia, pois a nostalgia de uma idade de ouro despertará no homem o desejo de reconstruir uma humanidade conforme sua verdadeira natureza, perfeita. Para ele, isto não se dará pela violência, pois os

homens devem, para tal, descobrir as leis da mecânica universal formuladas anteriormente e buscar sua melhor aplicação na reconstrução da sociedade.

Como afirmamos, “a “idade de ouro” da cidade morelliana, ao contrário dos devaneios bucólicos de Rousseau e de Mably, situa-se no futuro. É isso que dá ao *Code de la Nature* seu interesse para a história das ideias, pois marca uma etapa importante. O sistema de Morelly situa-se exatamente a meio caminho entre as utopias do Renascimento e do socialismo utópico”. (PETITFILS, s/d, p. 37).

A despeito desses elementos de seu pensamento que apresentamos, uma característica é compartilhada com outros autores utópicos, talvez como “espírito do tempo”, a saber, o pessimismo advindo juntamente com as condições de desenvolvimento humano trazidas pelo capitalismo, sobretudo, a partir do século XVIII. Apesar de projetar uma sociedade futura, “tal como Platão e Thomas More, Morelly não tinha ilusões quanto à realização imediata de sua sociedade ideal”. (PETITFILS, s/d, p. 39).

Vale acrescentar que estas abordagens sensualistas/materialistas que associavam o desenvolvimento social ao desenvolvimento da natureza eram recorrentes nesse período histórico, como podemos ver até aqui, em nossa apresentação.

Já no campo das utopias anárquicas, temos dois autores a serem destacados. São eles o padre beneditino francês Dom Léger-Marie Deschamps (1716-1774) e o pastor inglês William Godwin (1756-1836). O que os diferencia diz respeito o fato de não apenas propor uma reforma das leis econômicas ou políticas, mas de suprimir de forma radical o poder, o sistema jurídico, além do sistema socioeconômico, no intuito de integrá-lo com sua verdadeira natureza, antes desta ser corrompida.

Dom Deschamps tentou, sem êxito, conquistar os grandes autores de sua época (Rousseau, Helvécio, D’Alembert, Diderot, Voltaire, Robinet) com suas opiniões subversivas. Apesar disso, teve discípulos com os quais se reunia secretamente. Este pensador francês apresentava uma visão de desenvolvimento por etapas, visão comum tanto ao marxismo, quanto ao anarquismo e o positivismo, vindos posteriormente.

Como destacaremos, “para Dom Deschamps, três grandes fases caracterizam a história da humanidade: o “estado selvagem”, que é o estado primitivo, o “estado das leis” que corresponde à sociedade atual e, enfim, o “estado dos costumes”, que seria a última etapa da história”. (PETITFILS, s/d, p. 43).

O estado selvagem refere-se a um momento onde os homens foram levados, por um misterioso instinto de sociabilidade e pelas circunstâncias, a satisfazer suas necessidades de

sobrevivência e de defesa. Não havia um estado anterior de bondade, visto não haver regras sociais. O estado das leis aponta a sua época de exploração do homem pelo homem,

[...] reino da injustiça, da desigualdade, da força esmagadora dos poderes seculares ou religiosos que alienam a humanidade. [...] Contrariamente ao que pensavam Rousseau e Morelly, o beneditino de Montreuil-Bellay achava que o mal não vem apenas da introdução da propriedade, mas do sistema jurídico e normativo no seu todo. Daí esse aforismo anarquizante, particularmente significativo: “O primeiro crime existe com a primeira lei”. (PETITFILS, s/d, p. 44).

Deschamps opunha-se ao Estado, à Igreja e à propriedade, estas três instituições intrinsecamente ligadas. Vale lembrar que esta sua crítica será aquela realizada pelos anarquistas quase um século mais tarde. Em sua visão, tanto o clérigo quanto o soldado servem aos interesses do mesmo príncipe e do mesmo Estado.

Porém, algumas considerações devem ser feitas sobre o terceiro e último estágio da evolução, o estágio dos costumes. Esta “[...] última etapa da evolução da humanidade e verdadeiro fim da história se faria não pela violência, mas pela persuasão, pela “força da evidência”. (PETITFILS, s/d, p. 45).

Em sua visão, Deschamps afirma que

é preciso imaginar um mundo sem Estado nem leis, onde teria desaparecido a distinção entre o “teu” e o “meu”. Fugindo à concentração das grandes cidades, os homens viveriam em enormes casas-aldeias, com janelas sem vidros, com portas sem fechaduras ou trincos. Essas habitações rústicas, abertas a todos, compreenderiam salas comuns, refeitórios, cozinhas, dormitórios. A recordação de uma vida privada, individual, desapareceu da memória dessa nova raça humana. A união livre substitui o casamento, os filhos pertencem à comunidade. (PETITFILS, s/d, p. 45).

A própria atividade econômica se reduziria ao estritamente necessário, havendo, inclusive, um retorno a uma economia simples e frugal, baseada na colheita. Outros elementos tais como alimentação, vestuário seriam remodelados. Armas desapareceriam, assim como as expedições coloniais e o próprio dinheiro. Teríamos, assim, um retorno a uma economia de troca. Um elemento principal nas críticas dos socialistas utópicos, “o trabalho, reduzido pela ausência de produção e necessidades, passaria a ser uma diversão e um prazer que cada um realizaria segundo seus gostos e seus instintos”, porém, sendo obrigatório e permanente, inclusive, não sendo permitida a ociosidade. (PETITFILS, s/d, p. 46).

É interessante notar que “não seriam mais contados os dias, ou os anos, nem se registrariam as datas de nascimento. A supressão de todo instrumento de mensuração

provocaria, evidentemente, a decadência irremediável das ciências e das técnicas”. (PETITFILS, s/d, p. 46). Podemos perceber que isto se configura em uma crítica ao conhecimento produzido para a organização do capitalismo e da sociedade naquele momento histórico. As artes como a poesia, a música, a pintura são tão inúteis, em sua concepção, tanto quanto a gramática e a lógica. Seus próprios textos seriam destruídos, assim como todos os livros, tornando-se desnecessários.

Nessa ideia de um processo evolutivo, os homens eliminariam suas diferenças em termos formais, expressa pela quantidade das línguas existentes no mundo. Falando uma única língua, portanto, os homens haverão se tornado virtuosos, visto que sua inclinação natural o levará a realizar o bem, se associando. Liberto de interdições morais e medos, os homens poderão realizar qualquer proeza.

Outro pensador, esse considerado um dos precursores do anarquismo é o inglês William Godwin (1756-1836). Nasceu no condado de Cambridge, sendo filho de pastor não anglicano, tornando-se um também, em 1778. A sua Igreja era parte de uma dissidência, que se recusava a integrar a Igreja Anglicana, por esta ceder ao poder temporal e ao Parlamento. Nesta lógica, a própria relação entre as seitas dissidentes e os movimentos que pleiteavam reformas democráticas na Inglaterra pode ser traçada. Godwin perdeu sua mãe cedo, sendo educado pelo pai, do qual recebeu uma austera e rigorosa educação. Dessa forma, desenvolveu uma maturidade intelectual desde muito jovem. Em 1782, após abandonar o ministério, aproxima-se do trabalho literário e do pensamento liberal. Impressiona-se profundamente com os eventos da Revolução Francesa, de 1789.

Em 1793, publica sua obra *An enquiry concerning political justice, and its influence on general virtue and happiness*, no qual “o autor propõe-se chegar “à concepção completa de um governo simplificado ao máximo””. (PRÉPOSIET, 2007, p. 41). De forma geral, Godwin rejeita qualquer limitação à autonomia humana. Sendo assim, “o Estado, o direito, as instituições, a opinião criam sistemas opressivos que forçam o indivíduo a renunciar ao seu julgamento próprio, à sua razão própria. O mesmo acontece com a propriedade, que tanto aliena os pobres como os ricos, ao impedir a dedicação aos prazeres do espírito”. (PETITFILS, s/d, p. 48).

Diante desses elementos opressivos, o homem atinge sua essência através da razão. Godwin é um autor individualista, diferentemente de Proudhon, esse que vislumbrava tanto no mutualismo quanto no federalismo as formas que permitiriam ao homem preservar a liberdade, através da associação, por sua vez condenada pelo autor inglês. E o primado da razão valia tanto para o domínio moral tanto quanto para o social. Fruto de seu contato com o

empirismo inglês, seu pensamento absorveu o fato de que o homem é produto experimental de suas instituições. Dessa forma, o Estado é, como uma destas instituições, um obstáculo, assim como as leis e a propriedade individual. Essa, aliás, engana nosso juízo e nos escraviza.

Como que através de uma epifania, em um futuro indeterminado da sociedade, não haveria mais a necessidade do Estado existir, na interpretação de Godwin, como dissemos. Nesse processo, o acesso à razão se guiará quase que de forma natural para que o homem possa realizar a sociedade boa e justa para si e para os outros. De um momento ao outro, a ação humana se guiará não pela coação ou força, mas pelo sentido de altruísmo, de reconhecimento da existência do outro.

A própria justiça e as sentenças também serão realizadas pelo equilíbrio e pela razão, sem a necessidade de existência de leis e códigos e do próprio uso da força e da violência. Em sua visão otimista de mundo, isso não implicaria em permissividade ou caos, pois o homem, agindo racionalmente, inclusive se livraria de sua condição de alienado.

As implicações políticas das teorias dos autores que apresentamos acima são relevantes para a construção de nossa pesquisa e para as questões que pretendemos discutir ao longo do último capítulo dessa tese. A despeito da importância dessa discussão e de tudo que a ela se relaciona, temos que as questões concernentes à atividade explícita do povo são projetadas num futuro idealizado e tendo como base a ausência de deliberação, tendo em vista ser criações de mentes particulares. Questões como liberdade, deliberação, ética, justiça, autonomia individual e coletiva não são consideradas, visto se tratar da projeção/imposição da subjetividade de uma única pessoa.

### 3.4 SAINT-SIMON, FOURIER, ROBERT OWEN

Claude-Henri de Rouvroy, mais conhecido como Conde de Saint-Simon (1760-1825), ou simplesmente, Saint-Simon foi um dos principais expoentes, senão o maior, do chamado socialismo utópico. Nasceu em outubro de 1760, no seio de uma família de prestígio. Desde cedo recebeu a educação esperada para um nobre, aliada aos preceitos liberais. Tornou-se militar e, nessa condição, teve oportunidade de ir à América. Esta sociedade promissora e aberta às possibilidades políticas e de negócios seduziram este jovem oficial. É nesse ponto que ele defendia que uma transformação de enormes proporções iria operar na Europa, a ponto da sociedade moderna substituir as bases feudais e teológicas

A despeito de sua influência

Saint-Simon não é inimigo da acumulação privada; assim, não é um socialista no sentido estrito, mas originou muitas doutrinas mais tardes assumidas pelo socialismo e, como um pioneiro da nova perspectiva europeia (e americana), teve uma influência inigualada por todos os pensadores de seu tempo. [...] Não era um democrata, nem um liberal. À diferença dos racionalistas do século XVIII, não acreditava no progresso regular e uniforme do esclarecimento humano, culminando nos ideais da *Encyclopédie*. (BERLIN, 1999, p. 123).

Saint-simon defendeu, em várias etapas da sua vida, inúmeras formas de sociedade totalmente planejada, dirigida por capitães da indústria ou das finanças e por especialistas científicos, além de auxiliada pelo poder imaginativo de artistas – os únicos verdadeiros benfeitores da humanidade – que, por sua ação conjunta, criariam um mundo em que as faculdades do homem, até então recalcadas por ambientes adversos, poderiam finalmente encontrar sua rica e completa realização.

Diferentemente de Babeuf (1760-1797), Saint-Simon

[...] não defendia a abolição ou mesmo restrições à propriedade privada, nem tampouco a igualdade da humanidade. Ao contrário, acreditava na virtude da expansão infinita da iniciativa individual e na imensa superioridade de cientistas, banqueiros, industriais e artistas de gênio em relação à massa da espécie humana. Mas advogava a produção e a distribuição completamente planejadas dos recursos econômicos. Insistindo em que os indivíduos, deixados à própria sorte, tendem a atrapalhar uns aos outros e, assim, diminuir a produtividade, ele negava que pudessem possuir direitos naturais contra um órgão central de planejamento. Achava que o desenvolvimento moral, religioso, artístico e intelectual da humanidade dependia diretamente do progresso do novo sistema industrial, liberto do ruinoso conflito de classes; e colocava todas as suas esperanças no controle racional desse sistema por homens de gênio. (BERLIN, 1999, p. 125).

Essa ideia de um novo sistema industrial como gestor e impulsionador da sociedade, acrescentemos, influenciou tanto o pensamento de Marx e Engels quanto o de Auguste Comte, criador do Positivismo. Para os dois pensadores alemães, era necessário o desenvolvimento das forças produtivas para que houvesse a consolidação da classe operária, esta que conduziria a revolução rumo ao comunismo. Para Comte, o progresso científico e a ordem social são elementos fundamentais para o desenvolvimento racional da sociedade a ponto de transformar sua doutrina em uma nova religião da humanidade. Dessa forma,

Na base das reflexões políticas de Saint-Simon encontra-se a afirmação, muitas vezes repetida, da necessidade de uma verdadeira ciência do homem, fundamentada numa observação positiva das realidades políticas e sociais. Esse conhecimento positivo e prático, que nem a religião durante o período medieval, nem a filosofia do século XVIII foram capazes de elaborar, deve permitir aos “produtores” (isto é, aos trabalhadores no sentido amplo) libertar-se da tutela intelectual do clero e das castas feudais, e adquirir consciência do papel que lhes cabe. (PETITFILS, s/d, p. 55).

Cabe acrescentar que Saint-Simon, na verdade, à medida que propõe a libertação da sociedade das superstições do clero e das castas feudais aos quais nos referimos, pretende colocar em seus lugares os cientistas e os industriais.

No pensamento de Saint-Simon pode ser apontado um fator importante no sentido de influenciar tanto o pensamento anarquista quanto marxista, ou seja, a história “[...] torna-se uma ciência exata, que permite descobrir as etapas da evolução da humanidade e, em consequência, prever o futuro”. (PETITFILS, s/d, p. 55).

O sentido da história está em que ocorre um lento processo de industrialização, desde o final da Idade Média. Em paralelo, temos o surgimento da classe trabalhadora e das ciências exatas frente o poder teológico. Pensamento e estrutura socioeconômica estão em relação, ou seja, a política e a economia e a técnica passarão a ser a inspiração de Marx para desenvolver a teoria do materialismo histórico.

Petitfils (s/d) esclarece que

contrariamente ao seu sentido hoje predominante, a palavra “indústria” não indica exclusivamente, em Saint-Simon, a produção manufatureira, ligada à mecanização, mas todas as formas de produção material: agrícola, artesanal, manufatureira, comercial. Dentro dessa mesma perspectiva, os “industriais” não são exclusivamente os proprietários dos meios de produção, mas todos os que concorrem para o enriquecimento material do país. (p. 56-57).

Para Saint-Simon, em sua teoria e em sua visão de mundo, o sistema industrial constituirá o amanhã sem contradições da sociedade do futuro. A ruína da instituição feudal-militar de outrora dará lugar a uma transformação nas relações sociais e políticas, enfim, de toda a sociedade. As classes sociais dominantes não aceitarão dividir o poder e, embora um conflito militar possa ocorrer, mesmo este é apenas secundário para Saint-Simon, visto que a transformação da sociedade – francesa, em seu caso – rumo ao progresso inquestionável é um fato evidente, em-si, sem acidentes de percurso que mostrem maiores problemas ou imponham barreiras definitivas.

A diferença entre as sociedades militares e guerreiras e as industriais, para ele, está no fato de que as primeiras eram baseadas na coerção e violência, enquanto que nas segundas, estas serão baseadas na participação – política, econômica – e na cooperação pacífica. Isto porque as relações econômicas entre os homens cumpririam a função de aproximá-los.

Ao mesmo tempo,

para Saint-Simon, a tomada do poder pela classe dos industriais seria pacífica, em consequência da tomada de consciência, por parte destes, de seu papel e de sua missão. Encontramos aí o otimismo racionalista dos grandes pensadores utopistas do século precedente, todos convencidos de que a verdade se imporia sozinha e seria suficiente para mobilizar as energias. (PETITFILS, s/d, p. 59).

Temos aqui, visivelmente, a influência do hegelianismo na teoria saint-simonista, visto que os indivíduos, através da razão, acessarão a verdade que diz respeito à organização socioeconômica e política das sociedades do futuro.

Temos que não se trata apenas de ultrapassar uma classe por outra, na direção dos negócios, mas trata-se, principalmente, de fazer desaparecer o poder e as lutas necessárias pela posse deste. A própria repressão por parte do Estado – características do Estado feudal-militar – findaria e, mesmo, a própria necessidade deste, pois se dissolveria no seio do corpo social.

A própria constituição política será substituída por uma constituição industrial – sem força de expressão – pois o próprio sistema legislativo seria substituído por três câmaras, a saber, a câmara de invenção, composta de engenheiros, artistas e escritores, estes que redigiriam os projetos industriais; a câmara de exame, que teria matemáticos, fisiólogos e físicos; e a câmara de execução, com os chefes de empresa que supervisionariam a aplicação dos projetos aprovados pelas duas instâncias de decisão anteriores.

É interessante percebermos que nessa perspectiva apresentada, tal sistema proposto não é democrático, pois as uma elite de industriais, intelectuais e banqueiros – pelo fato de ascenderem por seu talento – estaria governando esta sociedade a partir do topo, de uma hierarquia rigidamente definida. A própria substituição da religião, com suas teologias e metafísicas, seria substituída pela ciência do homem e por uma religião panteísta, *pari passu* com a moral positiva e industrial.

Na Inglaterra, embora muito diferente do contexto francês de revoltas e de criações de teorias materialistas, temos à margem da disputa entre os Partido Conservador e do Partido Liberal e da chamada política tradicional a corrente dos utopistas sociais representada por Robert Owen (1771-1858), este que iniciou a história do socialismo utópico na Grã-Bretanha.

Este pensador nasceu no País de Gales, onde desde cedo mostra a precocidade de sua inteligência. Com a Revolução Industrial, grandes modificações na produção de mercadorias foram introduzidas. Nesse ponto, Owen souber aproveitar o momento, fazendo fortuna nesta área de conhecimento, a ponto de dirigir uma grande fábrica em Manchester, com apenas dezenove anos de idade.

Expressando o pensamento de seu tempo e da terra onde floresceu o empirismo inglês, o que podemos dizer de Owen é que

sua filosofia é extremamente determinista. A sociedade, observa ele, foi construída como se o homem fosse um ser racional, dispondo de seu livre arbítrio e dotado de uma perfeita facilidade de julgamento. Trata-se, porém, de um erro monstruoso: “O homem sozinho não forma seu caráter, este é formado para ele”. É um ser maleável, condicionado pelo seu ambiente. Suas ideias, seus sentimentos, como sua personalidade, não lhe pertencem, constituindo simples reflexo das influências externas. Owen deduz em consequência que a preguiça, a ignorância, o vício, a miséria, longe de constituírem males inevitáveis, apareceram em consequência de estruturas sociais inadequadas. Se o homem é mau, isso não resulta de sua própria natureza – pelo contrário, ela parece capaz de um aperfeiçoamento infinito – mas porque o mundo lhe inculcou princípios corruptores e negativos. (PETITFILS, s/d, p. p. 73).

Temos aqui implicações políticas importantes que dizem respeito à ética e à autonomia individual – e coletiva –, tendo em vista que a responsabilidade do sujeito, nessa perspectiva, passa a ser da sociedade, ou seja, o que resta ao indivíduo é o fato de ter sido depositário dos valores morais de uma sociedade corrompida, de fora para dentro, como uma *tabula rasa*.

À medida que a liberdade é uma falácia, a recompensa ou castigo perdem sentido, pois como se pode acusar um indivíduo de ser irresponsável, por exemplo, sem proporcionar transformações no ambiente? Owen responde esta pergunta, afirmando que se pode agir sobre a sociedade para transformar a espécie humana, mudar os valores morais que as guia. A razão cumpre, então, um papel fundamental para nos ajudar a encontrar a ciência moral que nos possibilite decifrar as leis da natureza e buscar o equilíbrio necessário ao bom desenvolvimento da humanidade.

Além disso, temos que “esse determinismo mecanicista que afasta do ser humano a culpa, esse racionalismo otimista que visa ao reinado absoluto da razão, procedem em grande parte do ideal do *Aufklärung*, de que Owen parece ser um dos herdeiros mais destacados, na Inglaterra do início do século”. (PETITFILS, s/d, p. 74).

Owen também se dedicou à pedagogia, no que diz à formação do operário e à regeneração moral dos indivíduos. Ele

[...] construiu escolas onde colocou em prática métodos educativos que ainda hoje parecem bem modernos: o ensino não tinha mais o objetivo de impor às crianças um amontoado de conhecimento livrescos, mas de despertar seu caráter e sua personalidade, dando-lhes o máximo de liberdade. [...] Jogos e estudos davam ritmo à vida escolar. A leitura foi substituída por sessões de observação prática de história natural ou de geografia. A dança, o canto, os esportes, os exercícios paramilitares, ocupavam igualmente um lugar importante. Em suma, o objetivo era sempre o de modelar, pelo meio ambiente, esse “ser racional” [...]. (PETITFILS, s/d, p. 75).

O sucesso de Owen, nesses termos, o estimulou a vislumbrar suas ideias de reforma social colocadas em prática, em nível de governo, e não somente de uma indústria, tendo em vista a infinidade de recursos materiais para tal.

Em 1815, propôs ao Estado um projeto para melhoria das condições da classe operária. Somente em 1819 o mesmo foi aprovado, porém, com tantas emendas que Owen declinou. Juntamente com a Revolução Industrial, sobreveio o desemprego e as inquietações em relação ao novo quadro que se apresentava, somados à superprodução, baixos salários e desperdícios de mercadorias.

A partir desses fatos, Owen propõe um plano de reorganização da sociedade baseado em bases cooperativistas. Ao invés de propor simples assistencialismo, sugeriu a criação de grupos de habitantes com números delimitados que cumpririam tarefas relacionadas à agricultura e à indústria, estas as quais não deveriam ser separadas.

Robert Owen não foi propriamente um socialista, mas um homem preocupado com as graves crises socioeconômicas de seu tempo. O governo britânico e as classes dirigentes não apoiam seus planos de construção de vilas-modelo, seja pela suposta inviabilidade, seja pelo aspecto subversivo, anticlerical e de ataque à propriedade privada cada vez mais presente em sua proposta.

Em relação ao Relatório à Comissão de Assistência aos Operários Pobres (1817), o Relatório do Condado de Lanark (1821) apresenta uma perspectiva mais socialista, pois

a ênfase incidiu sobre a edificação de uma nova sociedade, sem a ajuda do Estado, unicamente a partir de comunidades livres autônomas, combinando harmoniosamente a agricultura e o trabalho industrial. Os colonos, tratados num plano de rigorosa igualdade, seriam vestidos “racionalmente” e fariam suas refeições em comum. Pouco a pouco, as cidades, as regiões, as nações se transformariam num novo sistema social, “sem o menor prejuízo para nenhum ser humano”. Esperando esses dias, as comunidades respeitariam as leis do Estado, mas teriam o mínimo possível de relações com ele. Além disso, acrescenta Owen, nessa sociedade idílica, “os tribunais, as prisões e as punições não seriam mais necessários”. (p. 78-79).

A despeito de sua dificuldade em conseguir um financiamento para um projeto comunista deste porte, Owen volta-se para os Estados Unidos, um novo mundo que recebeu uma série de experiências de base socialista utópica – muitas religiosas – ao longo de sua constituição. Lá, ele comprou cinco mil acres de terra, e fundou, em 1º de maio de 1825, a colônia experimental de *New Harmony*, esta que contava com novecentas pessoas à época. Porém, a despeito dessa empreita, *New Harmony* apresentou todas as contradições e problemas que haviam foram dela, ou seja, a divisão social do trabalho e a manutenção das

classes sociais. Parece que o racionalismo que conduziria a sociedade à certeza da verdade tinha subestimado a capacidade dos homens em não abrir mão de seus valores e visões de mundo.

O racionalismo e o milenarismo oweniano podem ser observados em sua obra *Livro do novo mundo moral*, no qual traçava os parâmetros – sem força de expressão – de sua pedagogia. Nesta, afirmava que

até dos vinte anos, o homem deveria adquirir conhecimentos práticos e trabalhar manualmente. Dos vinte aos vinte e cinco, continuando seus estudos, deveria ocupar-se em dirigir a produção e a instrução dos jovens. Dos vinte e cinco aos trinta, teria tarefas de “conservação e distribuição” das riquezas. Dos trinta aos quarenta, poderia ascender à direção dos negócios internos da comunidade. Passados os quarenta, sua experiência deveria permitir-lhe o cuidado dos assuntos externos, isto é, tudo que se relacionasse com as trocas e relações entre as aldeias-cooperativas. (PETITFILS, s/d, p. 84-85).

Embora não adotasse religião alguma, Owen não era ateu, ao contrário, propunha uma religião racional – o que nos remete a Auguste Comte e sua religião positiva – com a presença de um deísmo e com uma noção de caridade e de fraternidade influenciada pelo cristianismo.

Outro importante socialista utópico, Charles Fourier (1772-1837), nasceu na cidade de Besançon, em 7 de abril de 1772. Foi orientado a levar uma carreira ligada ao comércio, independente de seus gostos e disposições. Odiava o comércio, mas exercera tal atividade por um bom tempo, além do que sua memória prodigiosa, sua imaginação excessiva e estranha, pareciam vingar-se, a cada dia, de uma vida monótona, medíocre. Esse homem que tinha a paixão dos números (sempre passeava com uma bengala métrica, para medir qualquer coisa) levava até o absurdo a preocupação com o detalhe, multiplicava as distinções ingênuas e inúteis, dissecava as ideias como os sentimentos, com uma minúcia doentia, obsessiva, despropositada.

Petitfils nos apresenta que, sobre Fourier, “[...] falou-se de alucinação, sugeriu-se mesmo a paranoia”. (s/d. p. 91). Berlin (1999) também afirma que

Fourier possuía uma imaginação agressiva, desenfreada e excêntrica; suas especulações cosmológicas, psicológicas, botânicas e zoológicas são fantásticas ao ponto da demência. Em plena exposição sociológica realista e penetrante, ele discute a influência da lua sobre a dieta humana, inventa ciclos de vinte mil ordens ascendentes ou descendentes de progresso ou reação cósmica, prenuncia o surgimento de novas raças de animais úteis para os homens, como “antileões” amigáveis a desempenhar diligentemente tarefas para seus mestres, “antibaleias” a rebocar navios atravessando o Atlântico em um dia (transformando-se a água do mar, nesse ínterim, em limonada). Entretanto, a crítica básica de Fourier à sociedade

industrial está repleta de *insights* repentinos e brilhantes, e sua influência se mostrou notavelmente poderosa. (p. 127).

Ainda a esse respeito, conforme a exposição de Berlin (1999),

a principal tese de Fourier é que a raiz do mal que aflige a sociedade é a competição: justo no momento em que a humanidade está produzindo quantidades inusitadas de bens materiais, a miséria e a pobreza crescem em ritmo galopante; quanto mais produtivas são as invenções dos cientistas e técnicos, maior a exploração dos fracos pelos fortes, da maioria pela minoria; quanto mais primitiva e sem recursos é uma sociedade, mais bondosas e patriarcais são as relações entre os indivíduos e classes; quanto mais a humanidade sabe e produz, mais crueldade, sofrimento e imoralidade se abatem sobre o mundo. [...] Por competirem e lutarem uns com os outros, ao invés de trabalharem em associação, os homens criaram um sistema pelo qual o sucesso de um só é possível mediante o fracasso do outro. [...] Quanto mais escasso for o produto no mercado, maior preço poderá o fabricante extorquir. Consequentemente, ele construirá monopólios e chegará até a destruir uma parte de suas mercadorias para fazer aumentar o preço das restantes. Além disso, será estimulado a adulterar seus produtos para serem utilizados o mais rapidamente possível, estimulando assim novas demandas. (p. 127-128).

Diante dessa condição de competição e rivalidade, não se pode produzir nada de útil em termos de desenvolvimento para a sociedade. Sendo assim, uma forma de remediar o problema seria o estímulo à constituição de associações mútuas onde o crescimento de um esteja relacionado ao do outro.

Da mesma forma que para alguns autores dos quais apresentamos, também para Fourier “o homem é bom por natureza, isto é, todos os seus instintos, apetites, sentimentos e tendências podem ser satisfeitos harmoniosamente, desde que lhe seja dado o ambiente e o propósito que almeja”. (BERLIN, 1999, p. 129).

No que se refere ao trabalho, Fourier também tem uma visão interessante, a saber, “o homem produziria muito mais se tornasse mais variado, se cada homem fosse cuidadosamente escolhido para tarefas mais compatíveis com seus talentos naturais”, de forma que “[...] o cansaço mata o impulso criativo, a monotonia é a morte da imaginação e do instinto produtivo”. (BERLIN, 1999, p. 129).

A própria educação tem um grande trabalho a fazer, pois “não há caráter que não possa ser encaminhado com sucesso para atividades úteis para a sociedade, através de um sistema de formação educacional suficientemente cuidadoso”. (BERLIN, 1999, p. 129).

Visando ultrapassar esse estado de condições, Fourier projeta uma sociedade dividida em associações de oitocentas pessoas, as falanges, na qual o trabalho pesado seria realizado por máquinas e os habitantes trabalhariam poucas horas por dia. Tanto a produção quanto a distribuição de alimentos e bens seria racionalizado, evitando-se o desperdício de tempo e de

recursos. Para tanto, a ciência ocuparia um papel fundamental para levar a cabo esse processo de transformação da sociedade.

As doutrinas de Fourier – este que deve muito a Jean-Jacques Rousseau em termos de pensamento – influenciaram ideologicamente o estabelecimento de colônias utópicas nos Estados Unidos, além do próprio *New Deal* (1932). O alcance de seu pensamento chegou até a Rússia, a ponto de o próprio escritor Dostoievski (1821-1881) ser condenado (primeiramente, à morte, depois, à prisão) por pertencer a um grupo divulgador das ideias de Fourier naquele país.

Da mesma forma, na França, as ideias fourieristas serviram de base para a formação do pensamento de Proudhon, sobretudo no que concerne à formação de uma associação cooperativista harmoniosa e igualitária de produtores, livres do despotismo e da burocracia. O aproveitamento racional das potencialidades de cada sujeito também é ideia fundamental na constituição tanto das pedagogias anarquistas quanto das comunistas.

A análise de que a Revolução Industrial e o desenvolvimento do capitalismo trouxeram muitas mazelas, a de que a competição desenfreada inviabiliza o desenvolvimento coletivo e a de que os homens se realizam quando fazem o que gostam são algumas de suas contribuições para a história do pensamento socialista.

Considerando os precursores do socialismo aqui apresentados, portanto, não podemos deixar de reconhecer sua importância histórica para a constituição do pensamento anarquista moderno, sobretudo, a partir do século XIX. Os gregos, passando pelo Cristianismo, pelo Renascimento e pelos modernos foram fundamentais para a constituição do pensamento e da prática anarquistas que conhecemos hoje, a despeito da variedade de influências que se relacionam em sua constituição. Dessa forma, nosso objetivo é apresentar agora os autores anarquistas propriamente ditos, ao passo que faremos uma análise crítica de algumas de suas ideias e concepções de mundo, realidade e sociedade para compreendermos como alguns elementos do anarquismo relacionam-se com o questionamento da instituição global da sociedade e com a criação de novas formas de organização da vida coletiva.

### 3.5 JOHANN KASPAR SCHMIDT (1806-1856)

Johann Kaspar Schmidt, de pseudônimo Max Stirner, nasceu em Bayreuth, em 26 de outubro de 1806, no seio de uma família protestante. Seu pai faleceu vítima de tuberculose, em 1807, e sua mãe sofreu de demência. Em 1833 instala-se na cidade de Berlim, para estudos e obtenção de um diploma. Casa-se duas vezes, em 1837 e, depois, em 1843. A

primeira esposa vem a falecer durante o trabalho de parto e a segunda o abandona, após Stirner ter deixado seu emprego de professor e falido em sua tentativa de se tornar comerciante. Stirner teve uma existência miserável e foi preso duas vezes por dívidas. Em 25 de junho de 1856, morre em virtude de uma infecção provocada pela picada de uma mosca.

Antes de falarmos de Stirner e seu pensamento, propriamente, temos de observar o contexto da Alemanha à sua época, no início do século XIX. Em um período de trinta anos, que vai de 1815 a 1845, este país tem um rápido e importante crescimento demográfico. Ao mesmo tempo, temos um crescimento da indústria e, com o apoio da burguesia, ocorre a abertura de novos centros industriais, estes que serão *locus* das agitações sociais. Isto também por conta da introdução das máquinas, que respondem pela aceleração da produção, visando mais lucro em uma menor parcela de tempo, porém, trazendo desemprego, pobreza e levando à falência os artesãos e tecelões. Somados ao *déficit* da produção no campo e à concentração de cidadãos aumentando, temos uma configuração de elementos favoráveis à propagação revolucionária.

Além destes fatos, temos que os alemães lutavam pela unidade e pelo fortalecimento do Estado germânico, ao passo que o país procurava ir em direção ao capitalismo desenvolvido. O problema era que enquanto a unidade nacional não fosse alcançada, a industrialização não era, de fato, também realizada.

É nesta tessitura que temos o aparecimento de Max Stirner e a criação de sua teoria. No que diz ao seu pensamento,

a luta conduzida por Stirner não visa a transformação do mundo, mas sim a sua neutralização. Com efeito, Stirner mantém-se indiferente à ação revolucionária coletiva, concebendo-a como uma nova armadilha, destinada a captar mais uma vez as nossas inesgotáveis disposições para a abnegação e para o sacrifício inútil. Este novo engodo é-nos lançado pelo último dos cultos mistificadores: a religião do Homem, sucedânea da religião de Deus. O autor de *O Único [e sua Propriedade]* ignora soberanamente as questões econômicas, sociais e técnicas, para se precipitar com impaciência naquilo que lhe parece o essencial: a sua natureza própria. (PRÉPOSIET, 2007, p. 163).

Podemos observar um solipsismo prático no que diz respeito à demonstração da dialética stirneriana, ou seja, a realidade e

a existência do mundo exterior e dos outros não é uma certeza apodítica. É uma certeza vivida, uma crença. No fundo, para justificar a minha experiência imediata do real, estou reduzido ao argumento do bom senso. Devido à impossibilidade em que se encontra o conhecimento humano de demonstrar a existência de uma realidade exterior, de uma maneira que não seja conjectural ou simplesmente provável, Stirner vai instalar-se numa solidão ontológica inexpugnável e fazer do

mundo a sua representação. Tenta então superar as relações de reciprocidade entre os homens, em direção a uma relação unilateral, tornando-se o seu eu, por isso, o único ponto absoluto de referência. O outro não será mais o meu *alter ego*. Definir-se-á negativamente, como aquilo que não é eu. (PRÉPOSIET, 2007, p. 164).

Stirner recusa a possibilidade de uma troca verdadeira, legítima e real com outro indivíduo. Sendo assim, o egoísta encontra-se isolado em sua solidão, o que também o coloca na condição de não necessitar de qualquer autorização ou consentimento acerca de suas ações ou escolhas. Para Hegel, por exemplo, temos o oposto neste aspecto, ou seja, o desenvolvimento da consciência de si dá-se pela mediação de outro indivíduo. A própria dialética do senhor e do escravo, na medida em que aquele é reconhecido por este, nos aponta tal processo de mediação. Para Stirner, ao contrário, este processo de dependência mútua das consciências representa a condição de alienação a ser superada.

Neste aspecto, temos que a recusa do Eu ao direito também é uma recusa à lei como instituição que sintetiza a vontade geral e as vontades particulares. Sem falar que todo direito, assim sendo, é alheio ao Eu, pois é estabelecido para este, ao qual cabe obedecer. Para Stirner, quando há o contrato, o acordo entre o geral e o particular, ocorre aí a alienação do poder do indivíduo frente à vontade soberana, aquela do Estado.

#### Prosseguindo em um caminho

contra o sistema hegeliano e a integração do particular no universal, Stirner instala o seu eu numa solidão metafísica total. [...] Levando a singularidade até às suas consequências mais extremas, Max Stirner cai na pura imediatidade tautológica. Acaba mesmo por se identificar a uma subjetividade absoluta e quase divina, reduzindo a distância ontológica que separa a essência e a existência do eu. Chegamos então a conceber o eu stirneriano segundo o modelo da pessoa divina. (PRÉPOSIET, 2007, p. 167).

Quando Stirner aborda a questão da liberdade, por exemplo, temos que da mesma forma procura ultrapassar todos os determinismos exteriores ao indivíduo (e toda a alienação inerente a este processo, que ele considera como tal), que este recebe, no sentido de buscar atingir o eu puro, ideal, o eu em um estado imaginário – e esperado, para ele, porque existe *a priori* – inicial. Se me liberto das coisas, das instituições, elas se tornam minha propriedade, ficam sob o meu jugo. A liberdade, para Max Stirner, estaria relacionada ao poder de possuir, ou em outras palavras, é a posse efetiva de determinado objeto que eu desejo. Seguindo a lógica de Stirner, qual seria a utilidade da liberdade se ela não tornar possível a condição de eu ter tudo aquilo do qual desejo me apropriar?

Neste ponto, é interessante observarmos a relação do pensamento de Stirner com o chamado individualismo burguês, mesmo que esta não seja sua intenção. Isto porque quando criamos a ideia de que a liberdade se efetiva no momento em que realizo as vontades de meu ego, significa considerarmos em segundo plano ou mesmo desconsiderarmos a ideia de alteridade, de uma comunidade política instituinte, de suas decisões e de um *nomos* socialmente estabelecido.

Há outras questões muito importantes e interessantes a serem notadas com relação ao pensamento de Stirner. Uma delas refere-se ao aspecto platônico que nele encontramos, no sentido de conceber as instituições imaginárias sociais – a realidade objetiva – como produto da ideia de indivíduos – consciências individuais – alienados que não se deram conta deste processo mistificador. A questão ontológica aqui é muito importante, tendo em vista que a partir do momento em que não temos o reconhecimento do outro, da alteridade, da ideia de igualdade, além do reconhecimento de instituições sociais como a justiça, por exemplo, como poderemos falar em questões políticas, em questões de interesse coletivo?

Além do que cabe aqui outra pergunta: que tipo de homem seria formado a partir destes valores? As próprias instituições, em sua existência que só pode ser social, pois criadas e sancionadas pela sociedade, seriam inviabilizadas. Tendo em vista que a ética foi, para os gregos, construída em uma sociedade autônoma, onde a noção de igualdade está *pari passu* com a ideia de justiça e a opinião (*doxa*) de cada cidadão é fundamental para a efetivação da participação na vida coletiva, como considerar a ética onde cada um realiza o que deseja, conforme as necessidades e as vontades de seu ego?

A propósito, em uma comunidade política, a ética está em estreita relação com a democracia e com um projeto de autonomia individual e coletiva. Afinal, como podemos considerar ética uma sociedade que se baseia na concorrência individual, na competitividade acirrada e no narcisismo, diferentemente entre os gregos onde esta mesma ética aparece em um contexto de justiça e de igualdade, não vistas como ideais, mas como realizações efetivas da comunidade política?

Desta forma, podemos dizer que nossa sociedade é ética se a considerarmos de modo compartimentado, confinada em um departamento responsável pelo cumprimento de determinada função, como temos atualmente. A propósito, como procuramos mostrar pela apresentação dos pares de conceitos essência/aparência (*einai/phainestai*) e verdade/opinião (*alethéia/doxa*), temos que as mistificações políticas modernas podem ser entendidas a partir da compreensão de sua relação com estes mesmos conceitos.

De qualquer forma, é certo que Stirner recusa o Estado, mas não apenas este, na condição de instituição criada pelo imaginário radical. Este pensador recusa toda e qualquer instituição que ele considera que submete o indivíduo à sociedade e ao seu jugo considerado opressor, que lhe priva de sua liberdade. Nas palavras de Stirner (2009),

todo o Estado é um regime despótico, quer o déspota seja um ou muitos, quer sejam todos os dominadores, cada um exercendo sua ação despótica sobre os outros, como se pensa que acontece em uma República. Isto acontece de fato quando uma lei, uma vez estabelecida na sequência da clara vontade de uma assembleia nacional, passa a ser uma lei para todo indivíduo que lhe deve obediência e perante a qual tem o dever de obediência. [...] O Estado exerce seu “poder”, o indivíduo não o pode fazer. O comportamento do Estado é o do poder violento: a esse poder ele chama “direito”, ao do indivíduo chama-lhe “crime”. O poder do indivíduo chama-se então crime, e só pelo crime ele pode quebrar o poder do Estado, se for de opinião que não é o Estado que está acima dele, mas ele acima do Estado. (p. 252-254).

Stirner propôs, de modo amplo, que as instituições sociais eram ilusões, incluindo o próprio Estado e a sociedade, e que os indivíduos seriam a realidade daqueles. Nesta lógica, desejava abolir as duas referidas instituições como responsáveis pelos seus membros, ao passo que dava o controle do eu ao próprio indivíduo. Nesta longa passagem de sua obra, *O Único e Sua Propriedade*, Stirner (2009) deixa isto evidente,

ao dizer que o Estado tem de contar com a nossa humanidade equivale a dizer que ele tem de contar com a nossa moralidade. Ver um homem em cada um e agir como homem em relação a cada um, a isso se chama um comportamento moral, que corresponde plenamente ao “amor espiritual” do cristianismo. De fato, se eu vir em ti o homem, tal como vejo em ti o homem e nada mais que o homem, estou preocupando-me contigo como me preocuparia comigo, porque nós dois não representamos mais que a equação matemática:  $A = C$  e  $B = C$ , logo  $A = B$ ; ou seja: sou apenas homem e tu és apenas homem; logo, eu e tu somos a mesma coisa. A moralidade não vai com o egoísmo porque só dá valor ao homem em mim, e não ao meu eu enquanto tal. Mas se o Estado for uma sociedade dos homens, e não um clube de Eus que só pensam em si próprios, então não pode existir sem moralidade e tem de apostar na moralidade. É por isso que o Estado e eu somos inimigos. Eu, o egoísta, não me empenho particularmente nessa “sociedade dos homens” e em seu bem-estar, não me sacrifico por ela, limito-me a servir-me dela; mas para poder me servir plenamente dela, transformo-a em minha propriedade e minha criatura, ou seja, destruo-a e construo em seu lugar o clube dos egoístas. O Estado trai então sua inimizade por mim ao exigir que eu seja homem, o que pressupõe que eu poderei não o ser, sendo antes visto como “monstro inumano”: ser homem é um dever que ele me impõe. Para além disso ele exige de mim que não faça nada que possa pôr em perigo sua subsistência; esta deve, pois, ser sagrada para mim. E, por fim, não devo ser egoísta, mas um homem “honesto e íntegro”, isto é, moral. Enfim, espera-se que eu seja impotente e respeitoso perante o Estado e a sua manutenção etc. (p. 231-232).

Ao criticar o sistema de Hegel, Max Stirner tem a intenção de não relacionar o particular ao universal, além de reservar ao ego um lugar de solidão metafísica quase que

inacessível. Ao levar esta questão da singularidade até o extremo em sua ideia, este pensador cai em tautologismo, pois a despeito de criticar a religião e sua lógica de dominação coletiva – dos eus, no caso de Stirner – coloca o pensamento do indivíduo como absoluto e quase divino, porém, sem o dizer.

Mikhail Bakunin e Karl Marx, por exemplo, já consideravam que a consciência era determinada – sem exagero – pela sociedade e suas relações econômicas e que havia uma relatividade no que diz à autonomia do pensamento, pois processos tais como mistificação, reificação e alienação eram determinantes para a formação da consciência sob o capitalismo. Como Stirner considerava transformar a realidade objetiva conforme os desígnios e vontades do seu eu, o fato dele colocar o indivíduo antes da sociedade e cindir a relação entre aquele e esta o coloca também, podemos assim dizer, em uma condição de alienação, visto que o particular é reificado em detrimento do universal. O que temos é uma inversão da polaridade onde a consciência, além de ser idealmente determinante na criação da realidade, é, no caso de Stirner, rompida com esta.

Cabe acrescentar que, como em todo conjunto teórico, o de Max Stirner também se propõe a explicar a sociedade a partir das considerações que ele mesmo levanta, ou seja, propõe soluções a partir de si mesmo e dos resultados que aponta como respostas. Esta interpretação vai conforme o que apresentamos sobre a ideia de uma ontologia unitária e conforme o próprio desenvolvimento do pensamento científico ocidental nos mostra. No caso stirneriano, trata-se de explicar o mundo a partir de um elemento, do Eu como expressão de um individualismo absoluto.

De certo modo e por suas influências, a filosofia stirneriana está relacionada ao surgimento do niilismo, do existencialismo e do próprio anarquismo, em sua vertente individualista. Esta última teve influência de Hegel, plenamente visível em *O Único e Sua Propriedade*. Como podemos observar,

numa vida individual, Stirner distingue três momentos dialéticos. A criança é realista. Interessa-se sobretudo pelo objeto. O jovem, mais voltado para os seus pensamentos do que para os objetos, representa a fase idealista da existência. Finalmente, no estágio da maturidade, é o egoísmo que domina. O homem maduro “toma o mundo como ele é, sem nele ver em toda a parte o mal a corrigir, erros a corrigir, e sem pretender modelá-lo ao seu ideal. Nele, fortifica-se a opinião de que se deve agir no mundo seguindo o interesse próprio e não seguindo um ideal”. Esta progressão é decalcada da tríade hegeliana: consciência imediata – consciência de si – razão. Segundo Stirner, a consciência individual procederá, portanto, por revelações sucessivas. Em primeiro lugar, “encontrei-me por detrás das coisas e aí descobri-me Espírito”. Mais tarde, “encontrei-me por detrás dos pensamentos e descobri-me seu criador e seu possuidor”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 148).

No terceiro momento, temos que o egoísta toma o mundo pela sua representação dele, ou seja, não vê este mundo senão aquilo que ele é para o egoísta. Temos o ponto alto do idealismo expresso aqui, tendo em vista que não podemos controlar tudo o que pensamos da forma que pensamos, nem desconsiderar ou ignorar a presença do Outro que, sobretudo fisicamente, transcende a liberdade individual do Eu.

A questão é que o indivíduo – o egoísta racional – deve ser, em seu entender, o possuidor dos seus próprios conceitos – portanto, dos significados também, que seriam sociais – ao invés de ser possuído por eles, no que diz o fato de ser uma construção social. Quando este mesmo indivíduo egoísta, como Stirner o chama, se der conta de que verdades tidas como intocáveis tais como Lei, Direito, Religião, Moral etc. são conceitos artificiais e, portanto, não devem ser observados cegamente, somente assim, por esta via, agirá livremente, dando espaço ao seu Eu autêntico.

Nesse aspecto dá-se a crítica stirneriana ao liberalismo burguês, no sentido de que neste, um homem associa-se a outros para ser reconhecido em sociedade, inclusive no que diz respeito aos seus direitos civis. O fato de que o que for decidido pela maioria também deve ser aceito por aqueles que assim não o desejaram – pois fazem parte da sociedade – está presente como uma forma de anulação do Eu. A este respeito, diante da anulação do indivíduo, Stirner coloca seu questionamento acerca do pensamento burguês, ao perguntar

como podereis vós viver verdadeiramente em sociedade enquanto existir entre vós uma forma que seja de exclusivismo? Minha pergunta é o contrário: como podereis vós ser verdadeiramente únicos enquanto existir entre vós um laço social que seja? Se vos ligais, não podeis existir de modo independente, se um “laço” vos une, só a dois sereis alguma coisa, e os vossos doze fazem uma dúzia, os vossos milhares um povo, os vossos milhões a humanidade. “Só se fordes humanos podereis conviver com homens, tal como só vos podereis entender como patriotas se fordes patrióticos!”. Pois é, mas eu respondo: só se fordes únicos podereis vos relacionar com outros na qualidade daquilo que sois. (STIRNER, 2009, p. 175).

Como tocamos na questão do liberalismo, Stirner faz a descrição deste em três formas, a do liberalismo político, do liberalismo social e do liberalismo humanitário. Critica o liberalismo político como oposto do individualismo, pois a ideia burguesa de que o Estado é tudo ou de que o valor do indivíduo enquanto homem liga-se à condição de cidadão reduz a verdadeira natureza humana (em sua concepção idealista) à vida social – pública, política – objetivamente passível de ser avaliada. Desta feita, temos que “por detrás do desaparecimento da interioridade subjetiva, da particularidade concreta, em benefício da pura e simples

objetividade do homem público, do cidadão, Stirner presente a escalada daquilo a que nós hoje chamamos totalitarismo”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 150).

Tal opinião, a partir da análise de Stirner acerca do liberalismo, [...] decorria logicamente do igualitarismo abstrato da burguesia revolucionária, decidida a abolir qualquer traço de desigualdade pessoal, não apenas por espírito de justiça, mas sobretudo com o objetivo de negar a originalidade e a singularidade [...]. (PRÉPOSIET, 2007, p. 150).

No que diz ao liberalismo social, este é associado por Stirner ao socialismo. Isto porque em sua concepção o liberalismo social colocava que ninguém deveria comandar de modo que no socialismo ninguém deve possuir, visto que isto caberia ao Estado e à sociedade.

Por último, temos “[...] que se o liberalismo político sacrifica o egoísmo individual à vontade geral e se o liberalismo social despoja o indivíduo em benefício da coletividade, a crítica humanitária, por sua vez, subordina a originalidade do eu ao pensamento abstrato”. (PRÉPOSIET, 2007, 156). Para Stirner, o liberalismo humanitário rejeita o egoísmo e os que não aceitam a causa da liberdade, porém, esta liberdade é abstrata, pois se pode lutar cada um por sua liberdade e não pela de toda a humanidade. Partindo de sua teoria, portanto, não podemos lutar pessoalmente por uma liberdade – de outrem – que não é a nossa.

Através destes três pontos críticos ao liberalismo burguês, temos uma posição fixa de Stirner no que diz a não aceitação/reconhecimento da coletividade por parte do indivíduo, tendo em vista que a mesma implica suprimir os anseios individuais nas três esferas do pensamento e da prática liberais.

Esta ideia ou ideal de indivíduo para Stirner traz questões interessantes, sobretudo, no que diz ao tipo de homem que se pode formar em relação a esta teoria. Este pensador alemão do anarquismo individualista nega a sociedade, embora seu próprio psiquismo seja formado nela e para ela. De qualquer forma, para ele, visto que a moral é construída pelas instituições e pelos homens alienados que aderem à sua lógica, o homem egoísta, ao negar isto, se diz amoral.

A própria discussão acerca da ética torna-se comprometida, pelo fato de que esta é possível, para os gregos, por exemplo, em uma sociedade que coloque a questão da justiça/igualdade entre os sujeitos que dela participem. A partir do momento em que não temos a possibilidade de realização desta justiça/igualdade, podemos falar em ética individualista, afastada da criação social-histórica efetiva? Essas questões que procuramos apresentar aqui são algumas que tornam o pensamento de Max Stirner polêmico, a despeito de sua importante contribuição para a constituição desta vertente do pensamento anarquista, de base eminentemente individualista.

De todo modo, é *sine qua non* destacarmos que o pensamento de Stirner é fundamental para a compreensão da importância da subjetividade para os anarquistas, que apesar de considerarem a influência da sociedade na formação individual, também levam em conta a participação daquela no processo de criação coletiva. Podemos ver isto de modo mais claro na criação das pedagogias libertárias que, em geral, tratam do desenvolvimento das potencialidades individuais relacionadas *pari passu* ao desenvolvimento da sociedade. Neste aspecto, as contribuições do pensamento de Stirner, que reúne as influências tanto do liberalismo quanto do idealismo, são fundamentais.

### 3.6 PIERRE-JOSEPH PROUDHON (1809-1865)

O francês Pierre-Joseph Proudhon nasceu em 1809, em um subúrbio popular, na cidade de Besançon. Tido como filho do povo, de fato, foi criado por uma família de artesãos que viviam próximos a um estilo de vida rural e cujos pais desempenharam várias funções ao longo de suas vidas. A propósito deste pensador, um dos maiores expoentes do Anarquismo, as origens camponesas (das quais se orgulhava) e “[...] a sua infância passada num meio de pequenos artesãos, marcaram-no ao ponto de o impedir de compreender bem todas as características da civilização industrial nascente e de perceber o sentido profundo das relações entre o capitalismo e o proletariado que dela resultavam”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 172).

Mas a cidade acaba por tomá-lo, quando vai estudar em Besançon. Não tinha dinheiro para comprar os livros, assim como para garantir o sustento, fato este que fez com que tivesse de abandonar o colégio para trabalhar. Ao tornar-se ajudante de tipógrafo, passa a revisar e assim a ler todo tipo de obra, o que o faz adquirir uma grande cultura de forma autodidata.

Após um tempo em Paris, retorna a Besançon para completar a sua formação na Academia. No contexto da Revolução de 1848, Proudhon se queixa da falta de ideias diretrizes. Em 1849, cria um Banco do Povo, através do qual procura conceder crédito com juros mais baixos, mas tal projeto dura apenas alguns meses.

Proudhon deixou uma extensa, porém, não sistematizada obra. A sistematização, aliás, não era sua marca, ele mesmo o reconhecia. Em uma carta para Marx, é totalmente hostil ao espírito de sistema e dogmatismos, visto que acreditava na capacidade do povo, pela solidariedade, de organizar-se por si próprio. De modo geral, aliás, esta se torna uma das características gerais do pensamento anarquista. Ele não acreditava que o fim da injustiça social se daria de forma violenta, aliás, a condenava, pois a transformação da sociedade estava ligada à ideia de um tipo de racionalidade e ao bom uso dela.

Da mesma forma, a transformação que Proudhon almejava pela revolução seria um longo processo, cujo papel fundamental àquele momento era relegado à economia, a despeito das revoluções religiosas, filosóficas e políticas tentadas em outros tempos. Isto mostra a importância da visão da Economia Clássica e de sua influência na constituição do pensamento de autores socialistas, no sentido de colocar a Economia e acima da Política em suas análises acerca de um projeto de transformação social.

Proudhon é um dos principais expoentes e pensadores do anarquismo, sendo um dos precursores do movimento anarquista organizado e, inclusive, o primeiro a utilizar publicamente o termo. A despeito deste fato, “foram as ideias de Proudhon que influenciaram os operários franceses que ajudaram a criar a Internacional e muitos dos líderes da Comuna de 1871 e a maioria dos sindicalistas militantes da França entre 1890 e 1910”, afirma Woodcock (2007, p. 117) em sua obra *História das Ideias e Movimentos Anarquistas*.

Proudhon, muito além de ser um teórico do movimento anarquista, também foi admirado por escritores como Baudelaire (1821-1867), Flaubert (1821-1880) e Victor Hugo (1802-1885). Suas discussões sobre questões filosóficas e problemas sociais e econômicos colocaram seu nome além das fronteiras da França, influenciando pensadores e autores de vários países e de várias correntes socialistas, tais como Karl Marx e Friedrich Engels, impressionados com sua obra *O que é a Propriedade?* (1840). O próprio romancista russo Lev Tolstói (1828-1910) não somente deu ao seu romance o nome *Guerra e Paz* (1869), título que tomou por empréstimo do Jornal de Proudhon (*La Guerre et la Paix*, 1861), assim como colocou nesta obra muitas ideias proudhonianas a respeito da guerra e da história.

A influência que Proudhon exerceu e exerce, muito tempo depois após a sua morte, dentre outras coisas, deve-se ao aspecto sociológico do seu pensamento, a despeito do fato dele ser um pensador individualista. Mas de forma diferente de Max Stirner, influenciado por Hegel, o anarquista francês não desconsiderava a sociedade, ou seja, para ele,

[...] o indivíduo é, ao mesmo tempo, ponto de partida e objetivo final de todos os esforços, mas a sociedade é que proporciona a matriz – ou o número de ordem, como ele o chamaria –, e é dentro dela que cada homem deve encontrar sua função e realização. [...] A sociedade não deve transformar-se num todo monolítico, no qual as diferenças individuais desaparecem, absorvidas pela uniformidade. Entretanto, ela também não deve ser apenas uma coleção de indivíduos. É dela que surgem a força e o caráter coletivo que são diferentes da força e do caráter individual de cada um de seus membros. Essa ideia de uma força ou consciência coletiva emergente situa Proudhon na principal corrente do anarquismo, considerado como uma doutrina que considera a liberdade individual algo profundamente enraizado nos processos naturais que deram origem à própria sociedade. (WOODCOCK, 2007, p. 117-118).

O gênio francês de Proudhon – e seu orgulho disto –, curiosamente, talvez tenha feito com que este autor fosse esquecido, de modo relativo, na Inglaterra e nos Estados Unidos, países estes de língua inglesa. Isto porque “esse internacionalista convicto, esse homem que odiava estados e fronteiras era também um regionalista apaixonado, um verdadeiro patriota que amava seu país e suas tradições e que jamais conseguiu ser feliz no exílio, nem mesmo quando viveu entre pessoas que, tais como os belgas, falavam sua própria língua”. (PROUDHON, 2007, p. 119). Outro historiador do anarquismo, o austríaco Max Nettlau (1865-1944), confirma o fato de que “na Inglaterra e nos Estados Unidos as ideias de Proudhon, sempre permaneceram desconhecidas, tiveram um fraco eco”. (NETTLAU, 2008, p. 83).

Dentro das linhas gerais do pensamento anarquista – a partir de sua tradição – Proudhon realiza críticas à pretensa necessidade do Estado como única forma de garantir a ordem social. A visão criticada por ele é a que decorre da associação entre governo e ordem e pelo fato dessa instituição colocar, como algo natural, a desigualdade entre os homens, além de sua própria necessidade diante da incapacidade destes em chegar a um consenso sobre seus interesses. Tal fato justificaria, assim, a criação e a consequente intervenção do Estado como regulador da vida entre os indivíduos com seus diferentes – e até então irreconciliáveis – interesses, como nos legaram os teóricos contratualistas, tais como Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755) e Rousseau (1712-1778).

Como defende Proudhon (1971),

todo Estado é anexionista por natureza. Nada lhe detém em sua marcha invasora [...]. Os mais ardentes apóstolos do princípio das nacionalidades não vacilam em contradizer-se, se o exigem os interesses e, sobretudo, a seguridade de sua pátria. Quem da democracia francesa se havia atrevido a reclamar contra a anexação de Niza e Saboya? Não é raro ver até as anexações favorecidas pelos anexados, que fazem de sua independência e de sua autonomia um vergonhoso tráfico. (p. 84).

Para o pensador francês, a solução não está meramente na comunidade ou na associação, mas encontra-se em uma forma de organização contratual entre diferentes – e divergentes – forças econômicas, pois se um contrato bilateral pode ser firmado entre duas partes, baseado em uma ideia de igualdade, isto poderia ser projetado para uma escala social, de forma abranger toda a sociedade.

Nesta lógica, as leis aparentemente são promulgadas para limitar a autoridade deste Estado, mas, em essência, rege cada aspecto da vida do cidadão. Para o anarquismo de Proudhon – assim como para o anarquismo, de modo geral – as leis são expressão do domínio

da burguesia sobre os trabalhadores e camponeses, associadas, portanto, claramente, à classe dominante e sua visão de mundo. A existência e a necessidade das leis - consideradas burguesas - eram questionadas pela visão anarquista.

Por este motivo, a ideia de autogestão não diz respeito somente à economia (embora aquela seja fundamental em sua teoria), mas também ao desenvolvimento social, pois através da capacidade de associação do homem (esta uma manifestação primitiva da vida) e de uma bondade que lhe é inerente – influência esta do pensamento rousseauiano –, este pode realizar a justiça em termos de acordo/contrato entre as partes, sem necessidade de uma instituição exterior e acima do sujeito.

A propósito, a ideia de federação diz respeito à aplicação, para Proudhon, da ajuda mútua e da solidariedade que o homem naturalmente desenvolve a partir de sua vida em sociedade – naturalidade esta que apresenta uma contradição em relação ao papel da sociedade no processo. O anarquismo proudhoniano ressalta a importância da individualidade, porém, não separada da ideia de coletividade, visto que uma possibilidade de transformação socioeconômica é advinda da consideração daquele fato.

Este também é, a título de comparação e esclarecimento, um ponto onde as interpretações de Proudhon e Marx se diferenciam, a saber, no que tange ao fato de o anarquismo proudhoniano não “[...] ser um sistema completo comparável, por exemplo, ao marxismo, que se pretende simultaneamente concepção do mundo, método de interpretação das relações sociais e teoria da realidade, ao mesmo tempo que prática revolucionária”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 211).

Da mesma forma, para o anarquismo, as ações coletivas também são originadas pela iniciativa individual. Não por acaso, a propósito, o desenvolvimento das potencialidades individuais era um dos objetivos das pedagogias anarquistas. Este é, aliás, um ponto qualitativamente diferencial entre ambas as teorias.

Interessante também percebermos a noção de justiça de Proudhon, o qual parte da ideia de que não “[...] haja algo a ensinar ao povo, que a conhece por instinto”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 212). Esta noção relaciona-se, a propósito, com a ideia de uma capacidade natural para compreender o que é justo ou não para o homem, em sua relação com outros. É interessante questionarmos que se a capacidade para a realização da justiça entre os homens é natural, por que, de fato, ela não se realizou, independente de um processo revolucionário? Caso consideremos a naturalidade que envolve a concretização da justiça, a própria ação humana como criação social-histórica simplesmente desaparece.

Esta é uma das questões fundamentais que envolvem a constituição da teoria anarquista. Caso tivesse respondido esta indagação, Proudhon estaria seguindo pela via do determinismo - embora o anarquismo sustente outros determinismos - e da projeção que envolve a resposta, como uma solução já dada à problemática social. Evidentemente, ao fazer isto estaria entrando em contradição com seu próprio *corpus* teórico.

A justiça é importante na teoria proudhoniana por ser a base da sociedade, anterior mesmo a outras instituições tais como a ciência, arte, etc., e fundamental para o desenvolvimento destas. Nesta linha de raciocínio, “pode-se dizer que, segundo Proudhon, que faz então alusão à Razão Prática de Kant, a justiça representa uma verdadeira forma *a priori* da consciência política”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 213).

Embora anterior às outras instituições, a justiça não é cercada de nenhum sentido religioso. Não é, por isto, nem anterior ou superior à humanidade, em um sentido metafísico. Sua anterioridade se dá no ponto em que esta justiça é trazida em cada – e por cada – indivíduo, para compor a vida social, e que a acessará através da racionalidade, o que também nos mostra sua influência hegeliana. A própria ideia de um altruísmo e de uma sociabilidade imanescentes, em-si, o comprovam. Nesta lógica, já que a justiça é um produto da consciência, cada um, sendo capaz de se associar, do mesmo modo é capaz de julgar justamente a si mesmo e aos outros.

O lado objetivo dessa expressão subjetiva reside na constituição do direito social, tendo em vista que Proudhon não perde sua relação de vista com a coletividade. Aliás, esta relação harmoniosa traz o equilíbrio necessário de que necessitam o indivíduo e a sociedade, para o desenvolvimento de ambos. É nesse ponto que “[...] a revolução, cujo objetivo essencial é realizar a Justiça na história, deverá evitar um duplo obstáculo: a despersonalização do comunismo e o isolamento do indivíduo monádico”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 214).

Esta ideia de justiça, muito importante de ser discutida, apresenta-se como uma manifestação do absoluto na humanidade, não sendo puramente abstrato, mas um fato observável, tendo em vista que os homens podem, através da Razão, perceber relações e equivalências. Tal leitura é fundamental para compreendermos a visão de mundo pluralista, diversa e antinômica que possui Proudhon. Os antagonismos não são, todavia, acidentais e contingentes. Eles são uma lei universal. Nesse aspecto Proudhon refuta a dialética hegel-marxiana, da reconciliação dos contrários em uma síntese.

A síntese, para o pensador francês, é governamental, institucional, já que a própria contrariedade dos opostos é fundamental para manter a vida. Não há necessidade de um

terceiro termo, sendo que as próprias ações e reações dos contrários fazem com que se compensem. Proudhon não pensa a história no sentido hegeliano, mas como conjunto de forças diferentes, opostas e autônomas.

Proudhon, a propósito, discutiu muito o hegelianismo com Marx (este inclusive afirma tê-lo o francês o iniciado em tal teoria) quando esteve em Paris, em duas ocasiões, em 1844 e 1845. Apesar de ter se impressionado com a obra *O que é a Propriedade?*, de Proudhon, Marx afirma, em uma carta a J. B. von Schweitzer, de 24 de janeiro de 1865, que seu grande mal foi tê-lo infectado com um hegelianismo que ele não podia estudar, já que ignorava o alemão.

Principalmente depois da publicação de *Miséria da Filosofia*, em 1847, as relações entre Proudhon e Marx terminam. O pensador alemão, inclusive, o tratará

[...] como defensor das classes médias, artesãos e camponesas, apologista da pequena propriedade, pequeno-burguês incapaz de superar o dilema capitalismo-socialismo por preconceito de classe, etc. Marx afirmava até que, desde a sua primeira dissertação sobre a propriedade, apesar de um título vistoso, a posição de Proudhon parecia já contraditória, uma vez que, por um lado, censurava a sociedade de um ponto de vista pequeno-camponês e, mais tarde, pequeno-burguês francês e, por outro lado, procurava aplicar o modelo transmitido pelos socialistas. (PRÉPOSIET, 2007, p. 217).

Apesar do interesse de Proudhon pela dialética, para Marx, aquele pensador pouco havia compreendido acerca de sua dialética científica, pois não havia superado suas próprias contradições e as de sua classe, chamando-o, inclusive, de contradição em forma de homem.

Seja Proudhon pequeno-burguês ou representante da classe média, na concepção marxiana, pensamos não ser essa a questão principal. Apesar das diferentes visões de mundo que os formaram, Marx (e seus sucessores) minimizou o papel político e a participação das classes médias e do campesinato na história, nutrindo menosprezo pela sua importância na transformação da sociedade.

O próprio fato de a Revolução de 1917 ter ocorrido na Rússia ao invés da Inglaterra (onde o capitalismo era mais desenvolvido), se considerarmos as condições necessárias para a revolução a partir da teoria marxiana (desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, formação de um operariado relativamente consciente de sua condição, criação de uma classe que conduzirá a revolução ao seu destino, etc.), tratar-se-ia de uma heresia na visão do filósofo alemão. Isto porque era no mínimo improvável um processo revolucionário conduzido pelo campesinato, ao invés da classe eleita e organizada, o proletariado.

Quando falamos em conflito de classes e em dialética, não podemos nos esquecer de vários grupos sociais que, por sua vez, são considerados marginalizados em relação àqueles tidos como realizadores da história (proletariado e burguesia), inclusive, sendo condenados ao desaparecimento.

Mas estas classes supostamente relegadas ao esquecimento acabam por ser fundamentais na transformação das sociedades, como podemos observar no processo de ascensão de Hitler, na Alemanha, em 1933, que contou com amplo apoio da classe média daquele país, além do próprio fascismo, na Itália. Mesmo nos dias atuais, seu papel histórico não pode ser colocado em segundo plano, como se não tivesse relação com os acontecimentos ligados à transformação de uma sociedade.

Tais grupos e classes não podem ser considerados incapazes de agir socialmente, nem inertes ou estanques, pois não estão fora da história, nem ao lado. Caso entendamos que, no caso da dialética materialista histórica, deve haver um final planejado, donde a exclusão de uma classe pela outra, talvez a própria exclusão dos demais grupos sociais 'secundários' se explique pela lógica interna da teoria, embora se trate de um determinismo visando atender interesses próprios. Afinal, a luta de classes não esgota a história, não é a substância desta, algo em-si, nem pode ser essa luta a expressão resumida da história da humanidade.

A importância da classe média, de seu papel histórico e da superestrutura, esta a qual Marx e Bakunin a partir de suas análises materialistas mantinham em segundo plano em relação à infraestrutura, são elementos fundamentais para compreendermos as próprias transformações que ocorreram historicamente no modo de produção capitalista e nas sociedades que viviam sob este sistema. No que diz à relevância da superestrutura, temos a própria oposição realizada pelo movimento romântico contra a racionalidade técnico-instrumental defendida pelo capitalismo e a sua materialidade e objetividade, em detrimento da importância da subjetividade. Podemos analisar amplamente este posicionamento na obra *The cultural contradictions of Capitalism*, de Daniel Bell (1976).

De qualquer modo, seja Proudhon defensor ou não da classe média, conforme as críticas pessoais de Marx, mesmo assim ele não deixaria de ser menos representante de uma classe social real e efetiva. Pelo contrário, considerando-se a teoria produzida pelo autor de *O Capital*, a posição política de Proudhon justifica-se a partir da própria ideia de dialética do autor alemão.

Com relação à complexidade do pensamento proudhoniano, temos um fato relevante a ser observado, o de que sendo

crítico virulento das propostas comunitárias, que a seu ver pretendem anular a diferença e instaurar o poder paternalista e uniformizador do coletivo, Proudhon vislumbra, em contrapartida, no modelo pluralista saint-simoniano, os traços de uma ordem social gerida democraticamente, por uma humanidade madura, capaz de gerar por si própria o consenso unânime. Como veremos, embora excluindo das classes produtoras os grandes proprietários capitalistas, em sua ótica pertencentes ao mundo dos parasitas e exploradores, Proudhon também atribui a redenção da sociedade às forças da ciência e do trabalho. (PIOZZI, 2006, p. 104-105).

Em sua concepção anarquista, Proudhon defende que a sociedade, órgão complexo, é composta de talentos e vocações diferentes e que se complementam. A própria divisão dos talentos é *conditio sine qua non* para a realização da igualdade econômico-social que deve haver entre os produtores. Qualitativamente, essa variação é fundamental para que haja equilíbrio, tendo em vista que uma planificação total é condenada por ele.

Da mesma forma,

ao reconhecer na livre concorrência e na propriedade fundada no trabalho condições imprescindíveis para que a liberdade e igualdade dos produtores se universalizem, a economia política de Proudhon incorpora o modelo societário oriundo das concepções burguesas. Dessa forma, em sua representação sobrepõem-se duas imagens divergentes do social. Uma nasce do agregar-se de seres atomizados e competitivos, que realizam a liberdade na dimensão exclusivista do possuir privadamente; na outra, a pessoa, membro de um todo anterior e constitutivo, extrai dele seu perfil de indivíduo. (PIOZZI, 2006, p. 108).

Isto mostra pontos interessantes do pensamento do francês. Como comentamos há pouco, sobre as formas de associação que levam ao desequilíbrio da sociedade, na visão proudhoniana, tanto o comunismo quanto o capitalismo eliminam-se entre si. Isso se dá pelo fato que

no primeiro, a isonomia perfeita das rendas e a comunidade dos bens, desestimulando a competição, inibem o desenvolvimento dos potenciais e anulam as diferenças. Domínio da fraqueza e da mediocridade sobre a força e o talento, o sistema comunitário destrói o que há de específico no organismo produtivo humano, reduzindo-o à monotonia e uniformidade das associações animais. Ao contrário, no regime capitalista, a concorrência sem regra gera a hipertrofia do ‘eu’ e a perda da dimensão solidária. O poder incontestado da astúcia e da força transforma o organismo social num agregado de tensões antagônicas e desiguais, em risco permanente de explosão. Alternativa e síntese desse sistema, o regime de ‘igualdade na liberdade’ subordina o mercado à lei que determina a equivalência de rendimentos para quantidades iguais de trabalho, restringindo a propriedade a limites compatíveis com o bem-estar geral. (PIOZZI, 2006, p. 109).

É interessante notarmos que, ao contrário do pensamento massificado, Proudhon tem um posicionamento curioso, a saber, o fato de que refuta integralmente tanto o comunismo

quanto o capitalismo, no sentido de não aprovar qualquer um dos dois sistemas como um todo, o que levaria a ignorar as especificidades dos elementos que compõem cada um. Referimo-nos ao fato de que Proudhon evita o pensamento massificado no sentido dele não se posicionar, como vemos comumente, associando o capitalismo ao mal e o comunismo ao bem, este como redentor da humanidade, dentro de uma concepção monista. O que pretendemos afirmar é o fato de que o capitalismo tanto quanto o comunismo possuem, a seu ver, pontos interessantes e questionáveis, não podendo ser ambos totalmente descartáveis.

O que Proudhon nos diz e propõe é que para haver uma conciliação entre a liberdade e a produção e distribuição, estas feitas de modo equilibrado, deve ocorrer tanto a subtração da antinomia gerada pela concorrência que corrompe indivíduo e sociedade até as últimas consequências (presente no capitalismo), quanto a subtração de tudo que sobreponha o todo sobre as particularidades e sobre as aptidões e potencialidades individuais (presente no comunismo), indiscriminadamente.

Embora haja uma ideia de naturalidade presente no fato do homem portar uma capacidade inerente de se sociabilizar e no fato da ciência ser um elemento importante na organização da sociedade, o progresso qualitativamente histórico advém do reconhecimento do papel da razão na organização social e do reconhecimento do próprio processo histórico como educativo. Desta forma, o homem é capaz de se autogerir e de se autogovernar, abolindo a necessidade da ideia de Estado. Nesse ponto, a desarmonia que impede o homem de realizar seu estado natural reside não na própria natureza, mas no não conhecimento, acessível pela razão, dos processos históricos e de sua própria condição.

Para Proudhon,

na sociedade moderna, capital e Estado inibem o desenvolvimento natural da personalidade coletiva. O capital expropria os meios e o produto do trabalho, e, anulando a livre concorrência e a propriedade independente, destrói a igualdade e liberdade dos produtores: analogamente, o Estado, unificando artificialmente e “de cima para baixo” uma sociedade marcada pela anarquia da produção e da troca, expropria os cidadãos da gestão direta da coisa pública. [...] Generalizando sua análise para todo ordenamento erguido sobre a forma-Estado, Proudhon sustenta que a violência física e espiritual, comum a todas as políticas governamentais, decorre da necessidade de conter e reduzir os conflitos. O termo ‘necessidade’ designa o princípio norteador do poder estatal, em oposição à liberdade, espontaneidade, consenso. (PIOZZI, 2006, p. 115-116).

A visão proudhoniana é uma crítica ao Estado como único órgão gestor dos indivíduos em sociedade. Desta forma, a necessidade do Estado existir residiria na abstração de que os conflitos humanos são intermináveis, já que interesses e opiniões divergentes separam sempre

o homem. Assim, a democracia representativa também é criticada (juntamente com as teorias autoritárias) pelo fato de que o poder baseado no consenso entre os cidadãos traz, na verdade, para o político, os interesses particulares que existem no seio dos grupos sociais. Portanto, teríamos o fato de que a razão pública, que é simplesmente a soma das razões individuais (como um amontoado de moléculas), é uma ideia criada para legitimar uma posição de dominação, visto que não há, inclusive, uma diferenciação qualitativa entre as duas razões.

Finda-se, pela pretensa ideia de soberania popular, ocultar a essência (em detrimento da aparência) da função instrumental da democracia representativa em legitimar o pensamento e a ação de legisladores e dos governantes da sociedade. É o pensamento de que a força da unidade reside nas particularidades, que culmina no governo dos especialistas. A crítica à democracia representativa, no que diz à real participação do povo e onde a razão da maioria coincide com a razão coletiva, remete-nos à democracia direta clássica, sobre a qual discutimos no primeiro capítulo.

Apesar disso, Proudhon tem em mente que este paradoxo não é insolúvel, pois a consciência em direção à forma de uma sociedade organizada pela razão está inserida na própria ideia de movimento. O que se apresenta como tendência de seu tempo histórico, como espírito do tempo, é o fato de que,

para Proudhon, contudo, na perspectiva da revolução social, ordem e liberdade não advêm da mudança das formas políticas, mas de uma reorganização da economia que, ao reconciliar os interesses, torna leis e magistrados desnecessários. Essa concepção, a seu ver, já presente nas utopias do século XVIII, teria um importante desenvolvimento no sistema saint-simoniano, antes de encontrar formulação plena em suas próprias teses. (PIOZZI, 2006, p. 122).

Da mesma forma, Préposiet (2007) afirma que rejeitando as ideologias sociopolíticas

[...] manchadas, segundo ele, de metafísica, Proudhon está convencido de que a questão do proletariado, esse problema do século, só será resolvida pela constituição de uma verdadeira ciência social. [...] Se as ciências positivas, “ciências das quantidades”, estão solidamente estabelecidas, se a matemática ou a física se impõem sem discussão ao nosso espírito, excluindo a arbitrariedade ou a utopia, pode existir da mesma maneira, e Proudhon está disso convicto, uma ciência exata e rigorosa dos fatos sociais. (p.179-180).

Como pudemos constatar, Proudhon separa a economia da política, priorizando a primeira em detrimento da segunda, conforme outros pensadores socialistas de seu tempo, tais como Bakunin e Marx. Isso tem relação como o fato de que

as questões financeiras e de contabilidade tiveram sempre, de resto, grande importância nas concepções proudhonianas. Até para resolver um problema como o da miséria, Proudhon pensa ser indispensável uma contabilidade organizada. [...] Hoje em dia, segundo Proudhon, o político incorpora-se inteiramente no econômico. A ciência economia absorve na sua esfera “tanto o Governo como o comércio e a indústria””. (PRÉPOSIET, 2007, p. 181-182).

A concepção de trabalho que possui Proudhon é interessante, diferentemente daquela da teologia e de Stirner, que a apresenta como alienação. O pensador francês afirma que, “realizando a harmonia perfeita da vida, da inteligência e da liberdade, o trabalho representa, para ele, a continuação direta daquilo a que os teólogos chamam criação divina. [...] A atividade humana, ao produzir bens e riquezas (e só o trabalho produz riqueza), engendra a sociedade. Ao criar pelo trabalho, o homem cria-se a si mesmo”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 183).

As condições de trabalho, ou seja, a especialização, a divisão do trabalho e mecanização são fatores degradantes na e para a formação da personalidade dos operários. Para Proudhon, uma possível solução seria um ensino que dê ao trabalho uma dimensão cultural integral, pois da mesma forma que há uma cultura científica ou filosófica, deveria haver uma cultura criada pelos produtores. A partir disso, “pode-se dizer-se, então, que a ideia de uma cultura proletária, paralela à cultura burguesa, encontrou, em Proudhon, uma das suas origens”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 185).

No que concerne à propriedade, a propósito de defini-la como roubo, Proudhon não tenciona destruí-la, afirmando que [...] o instinto de propriedade é anterior à sociedade e a qualquer regra jurídica. Contudo, é o direito social que funda a sua legitimidade e a sua moralidade”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 188). Não se trata de uma noção metafísica de propriedade, ideia em-si, da mesma forma que recusa a ideia de direito imprescritível do homem. Para ele, a propriedade, que não é fundada racionalmente *a priori*, pode se contrapor ao poder do Estado. Isto porque uma forma de lutar contra a injustiça reside no direito de generalização da propriedade e não no fato desta se restringir a um grupo de pessoas em detrimento da maioria.

Relacionada à própria noção de propriedade, temos que o conceito de mutualismo realiza a síntese entre as ideias de comunidade e propriedade no pensamento proudhoniano. Esta nova forma de organização política também dará origem a uma nova forma de sociedade, justa e racional, que se realizará na associação dos produtores/trabalhadores. Temos, portanto, que o princípio de solidariedade e de associação, mediado pela razão, acaba por sobrepor-se ao egoísmo e à individualização.

A partir da reorganização da ideia de propriedade restrita a um grupo e da própria ideia que se tem daquela, temos que ela desempenhará, de acordo com sua teoria, um importante papel político, sendo mesmo capaz de enfrentar o enorme poder estatal.

Relacionada à própria ideia de mutualismo, temos também que Proudhon é o primeiro pensador a utilizar o termo participação. Nessa reorganização da produção proposta por ele, os trabalhadores produzirão as mercadorias e partilharão entre si os frutos de seus trabalhos. Trata-se do desenvolvimento da ideia de formação de cooperativas de trabalhadores.

Da mesma forma que outros pensadores apresentados, tanto socialistas utópicos quanto anarquistas – e marxistas –, temos que o enfoque proudhoniano na análise da organização da sociedade a partir da compreensão do trabalho como elemento fundador da sociedade é mantida, valoração essa tomada do liberalismo clássico e da economia inglesa. Evidentemente, a despeito da importância desse valor para a explicação das dinâmicas das sociedades, partindo de um determinismo econômico, tem implicações ontológicas consideráveis.

Estas implicações dizem respeito à ontologia unitária, à escolha de um elemento, o econômico, utilizado para explicar a dinâmica de toda a sociedade, assim como da própria história humana. Certamente, podemos observar uma gama de influências na constituição do pensamento proudhoniano, não somente influenciado pelas concepções materialistas, mas também pelo idealismo alemão, o qual Marx o acusou pretensamente de não haver compreendido.

De qualquer forma, a importância dada à subjetividade em sua relação com a coletividade mostra a influência do pensamento de Proudhon e sua contribuição para a constituição das teorias anarquistas, inclusive, àquelas relacionadas à educação. A despeito das críticas que o acusam de reproduzir aspectos do pensamento burguês relacionados à criação de uma nova forma de economia e de sociedade, não podemos perder de vista que suas análises foram fundamentais para uma observação tanto do comunismo quanto do capitalismo, diferente do que vemos costumeiramente onde aquele aparece como pólo positivo enquanto este último como pólo negativo, como elementos antagônicos que tendem a não se misturarem.

### 3.7 MIKHAIL ALEKSANDROVITCH BAKUNIN (1814-1876)

O russo Mikhail Bakunin foi um dos homens mais prolíficos do anarquismo, nem tanto como literato, mas como homem de ação. Nasceu em Premukhino, a noroeste de

Moscú, filho de uma família nobre. Desde cedo, parece ter visto que seu bem-estar e o de sua família estavam ligados ao que considerava ser injustiça social em relação aos camponeses e menos favorecidos. Teve oportunidade, em sua infância abastada, de aprender várias línguas através de seus pais, preceptores e professores. Tal preparo foi fundamental para Bakunin ter acesso ao idealismo alemão e ao materialismo francês, fundamentais em sua visão de mundo e na construção de sua teoria e prática revolucionária.

Aos onze anos de idade, o fracasso da revolta dos Dezembristas, de 1825, o abala profundamente, ao passo que marca tanto sua orientação política futura quanto de toda a *intelligentsia* russa, levando aos acontecimentos que fariam desencadear o processo revolucionário.

*Pari passu* com o esmagamento da revolta houve o fim da influência das ideias políticas francesas na Rússia. Desde então, os pensadores russos aproximam-se do idealismo alemão, inclusive Bakunin, que será por ele profundamente influenciado, principalmente por Hegel. Em 1840, Bakunin vai para Berlim frequentar a universidade e lá experimenta uma mudança radical, a qual vai da teoria às concepções revolucionárias práticas.

Segundo Woodcock (2007, p. 162), Bakunin “era capaz de infundir nos homens os seus ideais, tanto nas barricadas quanto na sala de conferências, e fazer com que agissem voluntariamente”. Bakunin “[...] não deixou um único livro em que transmitisse suas ideias à posteridade. [...] Seus melhores ensaios foram trabalhos curtos, produzidos para determinadas ocasiões, especiais, e têm todos os defeitos da literatura tópica”. (WOODCOCK, 2007, p. 163).

Desta forma, “trata-se, na sua maioria, de escritos de circunstância, redigidos na febre do momento, por vezes inacabados. Mas aquilo que o seu pensamento perde em coesão e em rigor lógico, ganha seguramente em autenticidade e em força persuasiva”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 257). O próprio Bakunin admitia não possuir tanto um senso de composição literária quanto concentração, de modo que seus escritos, quando iniciados, sempre se perdiam de rumo.

Em um artigo de 1842, publicado nos Anais Alemães, já analisa a vida política como um hegeliano, no qual a totalidade dialética baseada da luta entre os contrários age sob a força do elemento negativo que possibilita a realização da liberdade. A importância da negação como elemento de transformação – destruição – das sociedades e da história permanecerá até o fim no pensamento de Bakunin. Diferentemente de Marx, que projeta um fim das contradições, o pensador russo apresenta a negação como um próprio movimento da vida.

Outra questão muito importante no pensamento de Bakunin trata-se da liberdade. Esta é, por sua vez, inseparável da vida social, tendo em vista que a liberdade só pode ser efetivada na própria sociedade. Da mesma forma que para Proudhon, para Bakunin a solidariedade tem um papel primordial para a condição de liberdade em sua construção teórica. Para que minha liberdade seja reconhecida por outros homens, é *sine qua non* que estes outros homens sejam livres. Portanto, não se trata de um fato individual (individualidade que Bakunin rejeitava), mas coletivo.

Foi no início da década de 1860 que Bakunin percebeu o momento de utilizar as teorias e as práticas anarquistas para dar um rumo ao descontentamento da classe trabalhadora e dos camponeses por toda a Europa. Podemos afirmar que

essa compreensão levou-o à Primeira Internacional e lá percebeu as implicações autoritárias do socialismo marxista. Foi durante o conflito entre Bakunin e Marx dentro da Internacional que surgiram pela primeira vez as irreconciliáveis diferenças entre as concepções libertária e autoritária do socialismo. Durante essa luta, a facção liderada por Bakunin transformou-se gradualmente no núcleo do movimento anarquista histórico. Bakunin deve sua duradoura importância a esses anos de vinculação com a Internacional; sem eles, teria sido apenas o mais excêntrico entre uma plêiade de revolucionários excêntricos que enchiam as cidades, que eram os centros de exilados na Suíça e na Inglaterra do século XIX. (WOODCOCK, 2007, p. 164).

No que diz às ideias que constituem a teoria anarquista de Mikhail Bakunin, temos muitos aspectos de seu pensamento ligados aos desenvolvimentos da física e da química (ciências naturais), da mesma forma como no pensamento de Marx e Engels, e nas teorias sociológicas de base evolucionista/funcionalista/positivista surgidas na virada do século XIX para o XX. O próprio livro *Anti-Dühring*, de Engels, nos aponta este fato. A questão da polarização da sociedade entre positivo (proletários) e negativo (trabalhadores), de um desenvolvimento social marcado por etapas logicamente muito bem definidas, além da própria capacidade natural de solidariedade mútua que faz com que os indivíduos se agrupem nos mostra alguns elementos matemáticos, biológicos e químicos que integram, por conta do momento histórico, a construção do pensamento e do referencial teórico de Bakunin.

A despeito disto, Bakunin não deixa de questionar o imaginário instituído – consideradas as limitações de seu pensamento e guardadas as proporções – e de legar sua contribuição para a história dos movimentos políticos e das lutas para a transformação da sociedade, a partir das relações de produção e de trabalho e no contexto de luta contra o estabelecimento do capitalismo industrial, principalmente, a partir do século XIX.

No que diz à influência da física, por exemplo, temos que sua concepção de transformação social aparece, por vezes, relacionada à concepção de transformação conforme as leis da natureza, da *physis*, como a própria ideia de uma solidariedade natural (inerente à condição humana) que o homem tende a resgatar/realizar sob o socialismo e que o mesmo perde sob o capitalismo, visto que este sistema estimula o pensamento e a prática individualista e concorrencial. Acerca da questão da influência da química e dos avanços relacionados a esta ciência durante o século XIX, os quais já mencionamos, temos isto presente na obra *Anti-Dühring*, por exemplo, onde as classes sociais antagônicas – capitalistas e proletários – são apresentadas claramente como dois elementos opostos (positivo e negativo) como ocorre com as partículas existentes na estrutura de um átomo.

A própria ideia de uma ciência experimental e materialista aparece como redentora da humanidade, se utilizada de uma forma imaginada como correta, conforme o ideal socialista, o que mostra o vínculo de Bakunin (tanto quanto de Marx, seu contemporâneo) com o pensamento positivista. No que diz à defesa de uma ciência materialista, para Bakunin (1978)

a situação das ciências exatas e naturais é sumamente distinta. São estranhas à teologia e à metafísica e inimigas de toda ficção; se baseiam exclusivamente no conhecimento exato, em uma análise conscienciosa dos fatos e no puro raciocínio, quer dizer, no sentido comum do indivíduo ampliado pela experiência bem coordenada de todos. Enquanto que as ciências idealistas são aristocráticas e autoritárias, as ciências naturais são democráticas e inteiramente liberais. (p. 77).

Dando prosseguimento ao seu ponto de vista, da mesma forma, no que diz ao racionalismo,

a filosofia racional ou ciência universal não procede aristocrática ou autoritariamente, como faz a metafísica defunta. Esta última, organizada sempre de cima para baixo, mediante dedução e síntese, também pretendia reconhecer a autonomia e a liberdade das ciências particulares, mas em realidade as limitava em grande medida, impondo-as leis e incluso feitos que frequentemente não podiam encontrar-se na natureza, e impedindo que se concentrassem em investigações experimentais, cujos resultados poderiam haver reduzido a zero todas as especulações dos metafísicos. (BAKUNIN, 1978, p. 64).

Podemos perceber, no pensamento de Bakunin, uma tentativa de separação total (lógico-matemática, conjuntista-identitária) entre materialismo e idealismo (a despeito de considerar elementos distintos atribuídos aos mesmos), além da atribuição de valores aos elementos dos conjuntos Bem e Mal, onde Bem representa os materialistas (anarquistas,

comunistas, libertadores da opressão capitalista e portadores do pensamento instituinte) e Malos idealistas (liberais, teólogos e mantenedores do pensamento instituído).

Devemos retomar que o pensamento materialista e sua explicação do mundo apresentam-se, deste modo, como lógica conjuntista-identitária e como expressão do pensamento ontológico unitário, pois intentam dar uma interpretação da sociedade e da história a partir da realidade material objetiva, ao passo que procura universalizar, por vezes, esta visão fragmentária da realidade em detrimento do idealismo.

A despeito das contradições que envolviam seu pensamento, Bakunin era um ferrenho inimigo da religião e de sua lógica de dominação e subjugação dos indivíduos e dos povos, em sua interpretação. Para ele, a Igreja Católica tinha seus interesses, no que diz respeito ao fato de deter o poder espiritual, e também estava alinhada com os interesses estatais e temporais, tendo em vista o fato de possuir muitas terras em sua propriedade. Esta visão da religião, herdeira do Renascimento e do materialismo francês, influenciou profundamente o posicionamento de Bakunin sobre o assunto.

O pensamento religioso era profundamente questionado por Bakunin, seja em relação ao materialismo e às contribuições demonstráveis das ciências da natureza, seja em relação à lógica interna daquele, repleta de contradições. A propósito, esta questão era colocada por ele de modo que “[...] posto que o homem forma um todo com a natureza e não é senão um produto material de uma quantidade indefinida de causas exclusivamente materiais, como chegou a nascer, se estabeleceu e lançou raízes tão profundas na consciência humana esta dualidade dos dois mundos opostos, um material e outro espiritual, um divino e outro natural?” (BAKUNIN, 1978, p. 113).

Para este anarquista russo, o mundo natural é anterior ao homem e ao seu pensamento, inclusive religioso, porém, diante da condição de infância da humanidade, o homem, dotado de um medo natural, era incapaz de explicar a complexidade da vida material e suas formas, além de não conseguir explicar e prever as catástrofes e tormentas que estavam sempre presentes em sua existência. Em sua crítica, temos que o medo é o primeiro elemento do pensamento reflexivo nascente e que compõe, portanto, a base de todo pensamento religioso.

Desta forma, a religião distorce as tendências naturais, pois

[...] a ação da religião não só consiste em levar da terra suas riquezas e seus poderes naturais, ou as faculdades e virtudes mundanas segundo vão sendo descobertas no desenvolvimento histórico, para transferi-las ao Céu e transmutá-las em tantos seres ou atributos divinos. Ao efetuar essa transformação, a religião muda radicalmente a natureza de tais poderes e qualidades, e os falsifica e corrompe, dando-lhes uma

direção diametralmente oposta à sua tendência originária. (BAKUNIN, 1978, p. 127).

Isto além do fato de que a religião sempre caminha *pari passu* com a tirania, pois,

ademais, a história nos mostra que os predicadores de todas as religiões – salvo os das Igrejas perseguidas – têm estado aliados com a tirania. E incluso os sacerdotes perseguidos, ainda que combatessem e maldissessem os poderes que os perseguiam, não disciplinavam ao mesmo tempo a seus próprios crentes, pondo assim os fundamentos de uma nova tirania? A escravidão intelectual, seja qual fosse a sua natureza, terá sempre como resultado natural a escravidão política e social. (BAKUNIN, 1978, p. 131).

Para o anarquista russo, Deus – quer seja a ideia deste – implica a negação da liberdade, além do que toda a religião e sua doutrina ensinam a paciência, a resignação e a submissão e são apoiadas, em um contexto amplo de dominação das massas, pelos estadistas de todas as nações.

Nesse sentido, a moral religiosa também era criticada e sua validade negada pelo pensador russo, tendo em vista se basear em bases abstratas e transcendentais. Para ele, a vida prática não deveria receber as formulações *a priori* dos teóricos da moral religiosa e política, que estão além do mundo real e da vida material. Este papel criador caberia ao próprio povo emancipado, e não a um partido, como no caso marxista. Para Bakunin, o pensamento que não é a expressão direta da vontade do próprio povo está fadado ao erro, já que o povo é materialista em suas proposições e vontades, sobretudo econômicas. Nesse ponto, caberia ao intelectual revolucionário não criar, mas apenas ser parteiro/tradutor do pensamento do povo.

Se para Bakunin a Igreja e o Estado conduz a humanidade à moralidade metafísica e distorcida, temos que o socialismo e o materialismo conduzem ambos a uma moralidade verdadeiramente humana, em oposição à ideia pura e à especulação. Desta forma, o anarquista russo afirma que

após haver mostrado como o idealismo – a partir das ideias absurdas de Deus, a imortalidade da alma, a liberdade original dos indivíduos e sua moralidade independente da sociedade – chega inevitavelmente à consagração da escravidão e à imoralidade, devemos mostrar agora como a ciência real, o materialismo e o socialismo (termos dos que este último não é mais que o desenvolvimento verdadeiro e completo do primeiro, precisamente porque ambos tomam como ponto de partida a natureza material e a escravidão natural e primitiva dos homens, tentando conseguir a emancipação humana não fora, mas dentro da sociedade, não contra ela, mas graças a ela) tendem a estabelecer a máxima liberdade dos indivíduos e a moralidade humana mais elevada. (BAKUNIN, 1978, p. 170).

Da mesma forma, é interessante a relação que Bakunin faz entre explorar e governar, o que, para ele, trata-se da mesma coisa. Lembremos que a questão do governo e, por sua vez, da autoridade, é muito cara aos anarquistas. Estes não fazem, inclusive, diferenciação entre governo estatal burguês ou proletário, visto que ambos são governos e representam os interesses de um grupo ou de uma classe e não os interesses da maioria, do povo e dos trabalhadores.

A própria crítica do anarquismo aos marxistas vem neste sentido, visto que estes insistem na ideia de representatividade e de um partido que estabelece as diretrizes e esquemas a serem seguidos para conduzir o bom andamento do processo revolucionário que levam à transição do capitalismo ao socialismo e, por fim, ao comunismo. De forma diferente quanto aos meios (porém não aos fins), os anarquistas negam a representatividade, visto que o povo não deve delegar seu poder a outrem, poder este de transformação que se encontra relacionado à sua autonomia e sua capacidade de auto-organização e autogestão.

Neste aspecto, podemos ver uma semelhança no que diz à forma democrática grega durante o século V a.C. e o que propunha boa parte das vertentes anarquistas, sobre a questão da autonomia e da capacidade de deliberação e escolha por parte da comunidade política. A despeito disso, estamos cientes da completa diferença histórica existente entre os dois movimentos, sobretudo quanto ao tempo e contextos históricos que os separam.

Não podemos perder de vista que o Estado era, para o pensador russo, uma instituição transitória, pois sua necessidade é contingente. Nesse quadro, não era um antagonismo primitivo que deu origem ao Estado, mas porque este, existindo, legitimou os interesses particulares de uma classe dominante em detrimento da maioria da população. Seguindo esse raciocínio, a teoria contratualista deforma a realidade social em detrimento do Estado. A saída reside nos costumes e nos hábitos baseados na tradição, que regem a vida popular, e não na legislação, artificial em relação aos laços de solidariedade que os homens são capazes de construir em sua vida em sociedade. Portanto, a opinião comum a anarquistas como Stirner e Proudhon de que as leis são um mal também é compartilhada por Bakunin.

Colocada na condição de ciência real, o materialismo e o socialismo proposto por Bakunin trazem implicações ontológicas muito importantes para serem aqui discutidas, pois dizem respeito à forma do homem que pretendem educar – também com a construção de uma pedagogia anarquista – dentro da sociedade que é pensada com os processos revolucionários presentes na Europa do século XIX e XX.

O materialismo porta, nesta concepção bakuninista, quase que de forma imanente uma capacidade de resolver as contradições e dar as respostas impossibilitadas pela metafísica,

pois a influência do empirismo na construção das teorias materialistas durante o século XIX pode ser vista pela força da ideia baseada na observação dos fatos, sobretudo, para a formação da consciência. Igualmente, o socialismo é apresentado como uma solução para estabelecer a liberdade dos indivíduos e da coletividade, a partir da ideia de um bem a ser realizado. É interessante percebermos que há a ideia imanente de um bem que é associado tanto ao materialismo quanto ao socialismo, os quais teriam um *telos*, uma finalidade definida *a priori* e que lhes caberia cumprir no que diz à realização da felicidade universal.

A partir do que apresentamos sobre a ideia de ontologia unitária, não podemos falar em pureza da teoria no sentido de explicá-la separadamente das próprias categorias que a definem, isto também tendo em vista que essa teoria contém elementos que a caracterizam como ideal, pois nada garante, para lembrar os gregos e seu *apeiron*, que um regime político possa realizar, por si só e a partir de si mesmo ou com o auxílio de métodos científicos aparentemente precisos e infalíveis, a ideia de felicidade, de uma *eudemonia* universal.

Como pudemos ver, Mikhail Bakunin teve um papel profundamente ativo na Europa do século XIX e nas principais revoluções dos trabalhadores em que lutou, assim como sua teoria, que traz as expressões, influências e contradições de seu tempo. Temos em Bakunin uma visão econômica da sociedade muito mais próxima de Marx, além do fato de que ambos eram contemporâneos e participaram juntos da Primeira Internacional, até a posterior expulsão do anarquista russo desta.

Suas concepções com relação ao Estado, à Igreja, ao Exército, ao voto, à democracia representativa, à ciência burguesa, às leis e à importância de uma forma diferente de organização econômica da sociedade, entre outras, exerceram profundas impressões nos anarquistas e no desenvolvimento de outras teorias.

Tanto no que diz à sua visão com relação à educação e ao trabalho temos presente a ideia de integralidade, onde se propõe a superação da divisão entre criadores e executores, entre trabalho intelectual e manual. Esta visão é ontologicamente relevante para a criação de uma forma diversa de indivíduo e de sociedade, em relação ao que se tem sob o capitalismo.

A despeito disto, a concepção de Bakunin mantém alguns determinismos, da mesma forma que Marx, e que apontam para uma lógica ontológica unitária na qual podemos observar a preponderância do elemento material/econômico na constituição da sociedade, da subjetividade e da história.

Porém, o questionamento da instituição global da sociedade e das instituições em particular, como a economia, o direito, a justiça, etc., realizadas pelo anarquista russo são essenciais para a criação de outra forma de organização da vida coletiva à qual nos referimos,

o que o aproxima da criação grega de uma ruptura com a ordem vigente relacionada ao surgimento da filosofia e da democracia pela atividade política da *polis*.

### 3.8 LEV NIKOLAIEVICH TOLSTÓI (1828-1910)

Tolstoi nasceu em Iasnaia Poliana. Aos dois anos de idade, sua mãe morre ao dar à luz a sua irmã. Seu pai, Nikolai Ilich Tolstoi, morre subitamente em 1837 e, dessa forma, é criado por uma prima distante daquele, chamada Alexandrovna Yergolskaia. Tolstoi e seus irmãos recebem uma educação tradicional aristocrática. Aos cinco, tinha um preceptor alemão e aos nove, um francês. Após dois irmãos mais velhos iniciarem seus estudos, deixa o campo e vai para Moscou. Em 1841, parte para Kazan, perto do rio Volga, para ficar com uma tia.

Ao contrário de seus irmãos, Tolstoi torna-se um estudante medíocre. Inscreve-se no estudo das línguas orientais e, em seguida, de direito, o qual abandona sem concluí-lo. Dessa forma, em 1847 retorna à terra onde nasceu. Em 1850, seu irmão Nikolai o convence a acompanhá-lo para uma guarnição no Cáucaso, e no início de 1854, é admitido como oficial e enviado à margem do Danúbio, onde vivencia sua experiência na guerra. A coragem e a abnegação do soldado russo e do mujique combatente o impressionará profundamente.

Em 1857, abandona o exército e realiza viagens ao estrangeiro. Reside por um tempo em Paris, Suíça e Alemanha, onde vai a teatros, concertos, circos, participando também de cursos na *Sorbonne* e no *Collège de France*. Em Berlim, Tolstoi interessa-se pelo ensino popular. Publica, em 1861, uma revista pedagógica chamada Iasnaia Poliana, motivo pelo qual é acusado de ter uma tipografia clandestina e a ponto de também ter sua casa revistada pela polícia, mesma época de proliferação de panfletos revolucionários por toda a Europa e Rússia.

Em 1862, aos 34 anos, Tolstoi casa-se com Sofia Andreievna Bers (Sonia), com a qual teve treze filhos e uma união tempestuosa, por conta do seu interesse em defendê-lo contra ele mesmo e no intuito de preservar o patrimônio da família de suas concepções idealistas e de discípulos que dele abusavam. A despeito de ser um proprietário de terras cercado de conforto, Tolstoi foi tomado por um sentimento de incompletude, à medida que se aproximava das concepções místicas de um cristianismo primitivo. Nesse processo, desejava se aproximar de um ideal de fé das pessoas simples e dos mujiques, dos camponeses.

Para ele, a Igreja institucional relacionava-se às mentiras e às crueldades, visão que o leva a romper com a Igreja Ortodoxa e da qual será excomungado. Em 1882, o fato de ter participado do censo da população de Moscou e de ter tido contato com os pobres e

miseráveis produziu impressões profundas em Tolstói e no desenvolvimento de sua visão humanitária.

Este escritor russo não renunciou somente a ser um homem de letras, mas tentou viver conforme o Evangelho, pregando a não violência. Sua fama cresceu, chegando a receber um grande número de correspondências do mundo inteiro. Atraía uma multidão de visitantes e curiosos, que vinham por suas ideias e notoriedade.

No período do Inverno de 1891-1892, o país de Tolstói sofre pela fome. Ele e sua família participam ativamente no combate à fome, obtendo fundos e organizando centenas de refeitórios. O escritor russo critica ativamente a incapacidade de governo em administrar o problema, sendo mau visto por aquele por conta de sua proximidade com o povo.

Após ser excomungado em 1901, houve uma série de protestos a seu favor por todo o país. A guerra russo-japonesa e os eventos relacionados ao Império o entristeciam, abalando sua saúde, já não muito fortalecida. Durante uma noite, parte em segredo com o pretexto de visitar sua irmã, que morava em um convento em Chamardino. Parte com sua filha Alexandra e uma amiga, acompanhando um comboio para Rostov. Ardendo em febre e fraco, Tolstói e seus acompanhantes param na longínqua estação de Astapovo, onde vem a falecer em sete de novembro de 1910.

Tolstói experimentou dois momentos distintos em sua vida. Isso porque esses personagens tidos como profetas,

depois de, durante a juventude, se terem entregue aos prazeres de uma vida mundana, por vezes dissoluta, até à saciedade, num dado momento de suas existências têm uma crise de consciência e põem em questão as suas vidas até então desprovidas de sentido e de unidade, para chegarem finalmente a uma conversão e à descoberta de um ideal que passarão a esforçar-se por difundir com toda a energia das suas almas apaixonadas. (PRÉPOSIET, 2007, p. 288).

Nesse momento de extremo questionamento, descobre também sua vocação, resignificando sua vida através da adoção de novos pensamentos e posturas. Não é preciso muito para vermos que essa mudança de paradigma e de visão de mundo se relaciona com a produção teórica de Tolstói, considerando-se aqui tanto a literatura quanto ao método de sua escola em Iásnaia Poliana.

Nesse momento é mister observarmos algumas concepções do pensamento de Lev Tolstói. Como dissemos, ele tinha uma visão primitiva da religião cristã, ou seja, desprovida de seus mistérios e dogmas. Podemos também perceber até que “um certo fundo de paganismo fazia-o crer na possibilidade totalmente terrestre do bem”. (PRÉPOSIET, 2007, p.

289). Tanto que em sua interpretação do cristianismo, abandona a ideia de conhecimento da natureza divina e de esperança na vida eterna.

Em sua concepção, “a sua religião, simplificada ao máximo, resumia-se a cinco mandamentos: 1. Não se encolerizar [...] ; 2. Não cometer adultério; 3. Abster-se de prestar juramento; 4. Não resistir ao mal pela violência; 5. Não ser inimigo de ninguém (condenação da guerra)”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 289). Não obstante, tais preceitos simples não poderiam impedir o homem de realizar sua felicidade. Esta, inclusive, poderia ser buscada em uma vida próxima à natureza, de preferência no campo.

Enfim, é importante destacar que o anarquismo cristão de Tolstói, embora tivesse uma existência considerável na Rússia, pela história desse país, não teve o mesmo alcance na França, por exemplo. Ele era considerado um grande escritor e pensador, preocupado em criticar a ortodoxia clerical e a autoridade dos governantes, embora não arrogasse, ele mesmo, o título de anarquista e revolucionário. Tal posição, inclusive, devido às circunstâncias do momento, poderia requerer uma ação armada, contrária à visão de Tolstói sobre o emprego da violência.

Com relação à propriedade e ao dinheiro, ele elaborou ideias interessantes. Coaduna com Proudhon no fato de que a propriedade é um roubo, inclusive, não compatível com o cristianismo. Isso porque manteve o ebionismo<sup>15</sup> dos ensinamentos de Jesus Cristo, este que postulava que somente os pobres e os deserdados seriam salvos. De qualquer forma, “tal como muitos intelectuais, Tolstói, durante toda a vida, sentiu-se atraído pelo povo, pelos camponeses, mas nunca conseguiu encontrar o verdadeiro contato com as gentes simples”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 291). Isso se deve justamente pelos aspectos contraditórios de seu pensamento, no qual a realidade e ideal tinham de coincidir inexoravelmente.

Da mesma forma, o dinheiro era visto como origem da violência e do poder, eternizando os privilégios e destruindo a fraternidade humana. Nessa relação com o dinheiro, “o juiz é pago para condenar o ladrão ou a prostituta, cujos “crimes” resultam fatalmente, para muitos, de uma organização social injusta. O burocrata é pago para cobrar impostos sobre o trabalho e esse dinheiro servirá para sustentar a ociosidade dos grandes ou será usado para fabricar armas para a guerra. O padre é pago para pregar a resignação aos pobres, etc.”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 291).

---

<sup>15</sup> O termo refere-se à doutrina de Ebion, do século I, considerada herética, pois negava a santidade de Jesus e recusava o Novo Testamento, em detrimento do Antigo. Evidentemente, há total proximidade entre esta concepção e àquela de Tolstói sobre o Cristianismo Primitivo.

Com relação ao Estado, partilhava novamente com Proudhon a ideia de que aquele não é algo necessário e indispensável à humanidade. Criticava e combatia o fato de o Estado ser considerado algo bom, logo, portador do bem, enquanto que sua ausência, que caracterizaria uma condição de anarquia, configuraria no pior dos males. Diante disso, dessa desmistificação da história, não haveria prova para Tolstoi de que uma sociedade sem Estado não seria um projeto realizável.

Tolstoi condenava o czarismo e seu despotismo, tanto quanto o poder estatal e todas as formas de governo. Ao passo que chegava a considerar os políticos um grupo de vadios mal intencionados, movia um sentimento de piedade pela pobreza e ignorância dos russos, o que o motivou a instruir os mujiques e a criar várias escolas para tal. O fato de ser editor de uma revista pedagógica e autor de obras sobre o tema redigidas para camponeses e para seus filhos o tornam precursor de métodos de ensino não diretivos.

A classe dirigente e os eclesiásticos, em sua opinião, mantinham a organização da sociedade através da repressão e violência. Em sua visão, aqueles grupos faziam de tudo para conservar a ignorância do povo, com o intuito de subjugá-lo. É interessante observar que “Tolstoi pensa ver uma espécie de partilha de poderes entre os instigadores e os responsáveis pela violência do Estado e aqueles que são apenas os simples executantes. [...] A autoridade que comanda e a autoridade subalterna que executa situam-se nas duas extremidades da cadeia social. Mas são inseparáveis. Como cúmplices, dependem uma da outra e reforçam-se reciprocamente”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 292-293).

Tolstoi também tinha desenvolvido uma posição antimilitarista. Em um primeiro momento, com as experiências que teve quando soldado nas guerras do Cáucaso e da Crimeia, se perguntava como cristãos podiam se matar sem arrependimento. Em um momento posterior, defendia que um cristão deveria recusar a usar armas. Condenava, portanto, o serviço militar por parte de homens que se dizem civilizados. Chegava a dizer que não entendia como os pais poderiam pôr seus filhos em colégios militares, estes que ensinam as crianças a renunciar a Jesus, pelo cometimento da violência.

Isso se mostra claramente no pensamento de Tolstoi, ao dizer que

o estabelecimento da conscrição militar generalizada é como o trabalho de um homem que escora uma casa que desmorona. As paredes saem de prumo, obrigando a escorá-las; o teto começa a ceder e também é preciso sustentá-lo; o mesmo ocorre com o piso que afunda. Enfim, quando tudo parece estar bem sob controle, o resultado é a casa inabitável. O mesmo se pode dizer do sistema geral de conscrição. A conscrição militar generalizada anula todas as vantagens da vida social a que foi chamada a proteger. (TOLSTOI, 2010, p. 30-31).

Inclusive, uma das grandes contribuições de Tolstoi nesse sentido também pode ser vista em sua obra *Guerra e Paz*, na qual nos mostra que na história, valorizamos quase sempre os grandes personagens, como os líderes militares, por exemplo, a ponto de nos esquecer de que o verdadeiro sujeito histórico é o povo, por sua renúncia e silêncio heroico frente às dificuldades.

O aspecto do pensamento de Tolstoi relacionado ao anarquismo (visto que este autor não era ligado ao movimento anarquista) reside no fato de que “[...] é a massa popular, a alma dos simples, dos obscuros, dos sem honras – e, mais precisamente, no seu espírito, o inúmero povo russo – que representam o fator histórico essencial e decisivo. Aqueles que conhecem a Rússia compreenderão facilmente este sentimento”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 294).

Lev Tolstoi foi objeto de estudo de muitos anarquistas (embora não fosse reconhecido como tal pelos franceses, por exemplo), tanto em relação ao seu pensamento quanto em relação a suas ações em favor do povo russo e suas práticas pedagógicas em Iasnaia Poliana. Mesmo se opondo às autoridades políticas e religiosas, mesmo se opondo ao serviço militar e condenando as leis opressoras, o escritor e conde russo tinha uma postura tida como assistencialista e ligada a uma visão religiosa – mesmo que cristã primitiva – mais do que propriamente ligada aos interesses do movimento anarquista organizado, no intuito de lutar contra a opressão política, jurídica e econômica do capitalismo.

Apesar disto, muitos das ideias e práticas pedagógicas de Tolstoi o aproximam do anarquismo, sobretudo, no que diz à crítica à existência e necessidade do Estado, da Igreja institucional (embora defenda o Cristianismo primitivo, o que o afasta das concepções anarquistas, de modo geral, que enxergam na religião uma das fontes sociais da alienação popular) e do militarismo, além do papel dos políticos e da ideia de representação. Podemos perceber isto observando alguns pontos do método pedagógico por ele criado.

De qualquer forma, uma das principais críticas ao escritor russo está no fato de que suas ideias se aproximavam de uma revolta individual em detrimento de uma concepção da coletividade participando ativamente na transformação da sociedade russa de sua época. Falta-lhe o elemento relacionado à política, ou seja, à participação da sociedade no que se refere ao questionamento e à mudança das instituições, situação esta que afligia o próprio Tolstoi.

### 3.9 PIOTR ALEXEYEVITCH KROPOTKIN (1842-1921)

O chamado “príncipe do Anarquismo” nasceu em Moscou, em 1842. Este apelido lhe foi dado pelo fato de ser membro de uma das mais antigas famílias aristocráticas da Rússia. Seu pai era proprietário de terras, possuindo duzentas almas (servos) em sua propriedade. Desde cedo, as histórias acerca da Revolução Francesa de 1789 o impressionaram, fato que o levará a escrever a obra *A Grande Revolução*. Após seus estudos, Kropotkin decide morar na Sibéria visando encontrar lá um vasto campo de pesquisas e estudos científicos.

Desta forma, “estar a milhares de quilômetros da capital fez Kropotkine<sup>16</sup> compreender “a impossibilidade absoluta” de se fazer algo de útil pelo povo por intermédio da “máquina administrativa”. Viu que a verdadeira força da vida social é sempre o trabalho em comum dos homens. Esta é a conclusão da sua experiência siberiana, e a sua doutrina anarquista deve certamente muito a esse resultado”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 300).

Na Suíça, em Zurique, Kropotkin tem a oportunidade de filiar-se em uma das seções locais da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), antes de prosseguir para Genebra. É nesse contexto que adere de vez ao pensamento anarquista. Em seu retorno a São Petersburgo, ele atua ativamente distribuindo livros e brochuras revolucionários, na condição de militante, trabalhando secretamente nos bairros populares nessa cidade e também nos campos.

Após ser preso em 1874, cumpre pena na fortaleza Pedro e Paulo, por onde passaram outros literatos e revolucionários conhecidos da época, tais como Bakunin, Dostoievski e Nechaiev. Sua saúde debilitada possibilita sua transferência para um hospital militar, do qual foge para a Finlândia e depois para a Inglaterra. Passa novamente pela Suíça e pela Bélgica, Inglaterra e França, sempre fugindo das perseguições. atentados contra líderes políticos europeus fazem com que os governos culpem providencialmente os anarquistas pelos atos de ataque. O governo suíço é obrigado, sob pressão, a recusar-se a dar asilo aos considerados agitadores e revolucionários.

Kropotkin retorna à Rússia em 1917, recusando uma pasta ministerial que Kerensky lhe indicara, além da própria associação com os bolcheviques. Morre em 08 de fevereiro de 1921, próximo a Moscou, tendo sido seu cortejo acompanhado por um grande número de pessoas.

---

<sup>16</sup> Esta edição é portuguesa e, portanto, apresenta uma pequena diferença na grafia do nome (Kropotkine), em relação às edições brasileiras (Kropotkin).

Pela sua condição, Kropotkin teve oportunidade de ter acesso a uma ampla gama de estudos. Podemos dizer que sua formação como geógrafo, além de lhe possibilitar fazer novos estudos de algumas regiões da Rússia, também lhe fez trazer o método das ciências naturais (físicas) para suas análises da sociedade e de sua dinâmica. Da biologia, relacionado ao conceito de evolução, Kropotkin traz a ideia de uma capacidade natural que o homem tem no que diz à realização da solidariedade humana através da cooperação, fundamental para a manutenção da vida em sociedade e para a possibilidade de uma transformação social.

Isto se efetivaria pela potencialidade que as pessoas têm – em nível de natureza – de unirem-se umas às outras movidas por interesses comuns e por questões de sobrevivência. Esta visão será fundamental para o desenvolvimento de suas concepções anarquistas.

Do positivismo, Kropotkin traz o rigor do método que considera a ciência experimental como a forma mais desenvolvida e capaz de contribuir para o aprimoramento da humanidade, além de auxiliar, com sua força, na construção de um anarquismo científico.

Essa postura fica explicitada em sua opinião de que

o anarquismo é uma concepção global baseada em uma explicação mecânica de todos os fenômenos, que abarca todo o conjunto da natureza; quer dizer, que inclui a vida das sociedades humanas e seus problemas econômicos, políticos e morais. Seu método de investigação é o das ciências exatas da natureza, e, se pretende ser científico, toda conclusão a que chegue deve verificar-se pelo método com que deve verificar-se todas as conclusões científicas. Seu propósito é elaborar uma filosofia sintética que abarque em uma generalização todos os fenômenos da natureza, e, em consequência, também a vida das sociedades. (KROPOTKIN, 1977, p. 168-169).

O pensamento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), um dos principais filósofos do Iluminismo, de que “o homem nasce bom, mas o meio social o corrompe”, também pode ser visto como influência na constituição do *corpus* teórico do pensador russo. A propósito, a postura teórica que procurava explicar o homem como um ser naturalmente bom foi adotada por vários autores anarquistas e comunistas, neste caso, tanto por Kropotkin e Proudhon, quanto por Marx e Engels.

Nesta lógica, o elemento corruptor do homem é o modo de produção capitalista que, por sua força e onipresença, o retira de seu estado original, fragmenta a sua inteligência e o impede de realizar as suas potencialidades em prol da coletividade, visto que estimula a concorrência e o individualismo. A influência da bipolarização da sociedade entre capitalistas (maus) e trabalhadores (bons) também mostra a designação dos valores atribuídos a cada classe social (como na lógica matemática da teoria dos conjuntos) e, conseqüentemente,

delimita os papéis desempenhados por elas. Estes papéis estão relacionados à produção econômico-materialista da sociedade e à revolução social que transformará a humanidade.

De qualquer forma, nosso intuito, ao longo desta exposição, será mostrar a relação de que falamos entre a concepção de ciência positiva em voga à época e a própria tentativa do anarquista russo Kropotkin em transformar o anarquismo em um movimento científico, dando-lhe credibilidade e aceitação social, necessárias e tão fundamentais para a realização de um processo revolucionário. Isso tendo em vista que ele reconhecia sobriamente o caráter numericamente minoritário do anarquismo, assim com a importância de uma revolução em escala internacional, para o próprio êxito da mesma.

Outro ponto importante a ser tratado é que Kropotkin defendia, assim como os anarquistas de modo geral, a extinção do Estado – em escala mundial, pelos proletários de todos os países – para a realização da liberdade individual e coletiva. Em sua obra *O Estado e seu papel histórico*, este pensador russo nos fala que

é, precisamente, sobre a questão do Estado que os socialistas se encontram divididos. Assim, no conjunto de facções que existem entre nós e que correspondem aos diferentes temperamentos, às diversas maneiras de pensar, e, sobretudo, ao grau de confiança na próxima revolução, esboçam-se duas grandes correntes. Uma é composta de indivíduos que procuram fazer a revolução social dentro do Estado, mantendo a maior parte das suas atribuições, ampliando-as, inclusive para utilizá-las em benefício daquilo que preconizam. A outra é composta de criaturas que, como nós, veem no Estado – não apenas na sua forma atual, mas até na sua própria essência e sob todas as formas que possa revestir-se – um obstáculo à revolução social, um tropeço, por excelência, ao desenvolvimento de uma sociedade baseada na igualdade e na liberdade. E, mais ainda: os anarquistas veem, no Estado, a fórmula histórica elaborada para impedir o florescimento da sociedade norteada por esses dois princípios. Consequentemente, os anarquistas trabalham para abolir o Estado, e não para reformá-lo. (2000, p. 7-8).

Esta visão do Estado e de seu papel, mesmo que seja um Estado proletário, é fundamental para compreendermos as divergências surgidas durante o século XIX entre o anarquismo e as chamadas, por estes, de vertentes autoritárias/burocratizadas do socialismo, tais como o marxismo, por exemplo, este que defende a existência de um poder centralizado, teoricamente, em mãos dos trabalhadores que conduzirão a revolução econômico-social rumo ao comunismo. Acrescentemos que, para o anarquismo, o Estado é uma instituição relativamente recente na história da humanidade, considerando o próprio tempo de existência desta.

Além de ser um aparato repressor por natureza para os anarquistas, tendo em vista seu caráter de controle das ações dos indivíduos e da sociedade, o Estado, pela análise econômica tanto do anarquismo de Kropotkin quanto da teoria de Marx, tem sua origem histórica ligada

às transformações que envolviam a passagem do modo de produção feudal para o modo capitalista – além de ser exclusivamente condicionada por elas.

Para Kropotkin, o Estado requer um aparato para sua manutenção, tanto ideológico quanto de braços armados, tais como as polícias e as forças armadas. Além da obediência à autoridade, são necessárias leis, juízes, guardas, prisões, eleições, etc., para garantir sua existência e sua própria sobrevivência. A propósito, a respeito da lei e da autoridade, Kropotkin (1987) nos fala que

já estamos todos de tal maneira pervertidos por uma educação que desde criança procura matar em nós o espírito de revolta e desenvolve o da sujeição à autoridade; estamos de tal maneira pervertidos por essa existência sob a férula ou lei que regulamenta tudo: o nosso nascimento, a nossa educação, o nosso desenvolvimento, o nosso amor, as nossas amizades, que, se isto continua, perderemos toda a iniciativa, todo o hábito de raciocinar por nós próprios. As nossas sociedades parecem não compreender que se possa viver senão sob o regime da lei, elaborada por um governo representativo e aplicada por um grupo de governantes; e mesmo quando chegam a emancipar-se desse jugo, o seu primeiro cuidado é retomá-lo imediatamente. (p. 69).

Tomando-se em conta o contexto no qual Kropotkin elabora sua teoria, a lei, em sua opinião considerada um elemento relativamente recente na história da humanidade, era associada à manutenção da sociedade burguesa e de seu domínio sobre os trabalhadores, tendo em vista a organização da sociedade em torno de seu modo produtivo. A necessidade da lei justificava-se por este motivo. Para ele, quando fala acerca do homem em sua fase primitiva de desenvolvimento, afirma que

nessa época, as relações dos homens entre si eram regidas por simples costumes, por hábitos, por usos, que a constante repetição tornava veneráveis e que cada um adquiria desde a infância, como aprendia a procurar os alimentos de caça, a criação de gado ou a agricultura. [...] O mesmo se dá com os civilizados; basta sair das grandes cidades para ver que as relações mútuas dos habitantes se regulam ainda, não pela lei escrita dos legisladores, mas pelos costumes antigos, geralmente aceitos. (KROPOTKIN, 1987, p. 73).

Para Kropotkin, os sentimentos e hábitos úteis para a conservação da sociedade e da propagação da espécie humana, tais como a solidariedade, foram os responsáveis pela organização social em sua fase inicial de desenvolvimento. Desta feita,

não foi a lei que os estabeleceu: são anteriores a todas as leis. Também não foi a religião que os prescreveu: são anteriores a todas as religiões, encontram-se em todos os animais que vivem em sociedade. Desenvolvem-se por si próprios, pela força das coisas, como esses hábitos a que o homem chamou instintos nos animais:

provêm de uma evolução útil, necessário mesmo, mantendo a sociedade na luta pela vida que ela deve sustentar. (KROPOTKIN, 1987, p. 73-74).

A despeito da visão naturalista de Kropotkin, da qual já mencionamos as teorias que o influenciaram, não teceremos maiores comentários por ora. O que é relevante expor é que trataremos da associação que Kropotkin faz entre a lei – como instrumento elaborado pela burguesia para controle/contenção social – e o autoritarismo. Qual a certeza no fato de afirmar que toda lei é necessariamente autoritária ou ruim e que apenas os costumes socialmente sancionados por uma sociedade, seja qual for, pode dar conta de regulá-la? Não há uma garantia definitiva de que a lei escrita – para não mencionarmos somente os próprios hábitos e costumes – dê conta de regular todas as dimensões das relações entre as pessoas de uma comunidade.

A propósito, a transgressão de uma norma escrita socialmente sancionada não pode residir somente no fato de que ela está ligada a um regime como o capitalismo, sendo que tal norma pode ser ignorada mesmo em um sistema socialista, pois temos complexas questões a respeito da própria transgressão das leis que não estão exclusivamente relacionadas a regimes políticos, à realidade material ou à lógica conjuntista-identitária, mas também à imaginação radical da *psique* dos indivíduos.

No que diz respeito à economia, a questão cara à Kropotkin não se referia à produção e ao trabalho, mas ao consumo. Isto porque,

na verdade, o que Kropotkine preconiza é muito simplesmente o advento, com a revolução, de uma “sociedade de consumo”, no verdadeiro sentido da expressão. O interesse do seu ponto de vista é ter compreendido que, primitivamente, os homens produziam para consumir. Fabricavam os objetos que necessitavam. Ora, o capitalismo perverteu esta finalidade natural. Com efeito, no sistema capitalista, já não são as necessidades reais de todos que regem a produção, mas sim o proveito de alguns. Deste modo, a revolução deverá regular novamente a produção pelo consumo. Se, uma vez realizada a revolução, o trabalho continuasse a primar sobre as necessidades, o socialismo seria apenas o prolongamento caricatural do capitalismo. (PRÉPOSIET, 2007, p. 307-308).

Da mesma forma que Kropotkin considerava o trabalho como não tendo um fim em si mesmo, também alertava para os perigos de uma divisão do trabalho em uma sociedade pós-revolucionária. Esta separação que só serviria para enriquecer mais ainda os ricos não deveria ocorrer, pois a revolução não se cumpriria à medida que o privilégio de uma classe continuasse.

Sobre a questão ontológica em Kropotkin, temos aquilo que envolve a edificação de um método anarquista para a análise dos fenômenos sociais e para auxiliar a sociedade no processo de sua evolução ligada à construção de sua condição de liberdade.

Este projeto faz parte, a propósito, daquele movimento político. Kropotkin afirma, em sua obra *Humanismo Libertário e a Ciência Moderna*, que “originariamente o anarquismo não procede de uma determinada descoberta científica nem assenta em um sistema definido de filosofia. As ciências sociológicas estão ainda muito longe da fase de certeza a que já chegaram, por exemplo, a física e a química”. (KROPOTKINE, s/d, p. 11).

Assim como os demais anarquistas apresentados até aqui, a saber, Stirner, Proudhon e Bakunin, a solidariedade humana – e dos trabalhadores – é *conditio sine qua non* para a efetivação do processo revolucionário, ideia também fundamental no pensamento kropotkiano. Seguindo o raciocínio de Kropotkin, de que o homem possui uma capacidade natural/inerente de se unir em coletivos, pode-se afirmar que,

numa sociedade desenvolvida sobre estas diretrizes, as associações voluntárias que já começaram a abarcar todos os campos da atividade humana adquiririam uma extensão ainda maior, até o ponto de substituir o Estado em todas as suas funções. Representariam uma rede entrelaçada, composta de uma infinita variedade de grupos e federações de todos os tamanhos e graus, locais, regionais, nacionais e internacionais, temporários ou mais ou menos permanentes, para todos os objetivos possíveis: produção, consumo e troca, comunicações, serviços sanitários, educação, proteção mútua, defesa do território, etc.; e, por outro lado, para a satisfação de um número crescente de necessidades científicas, artísticas, literárias e de relacionamento social. (1987, p. 19).

Nesta mesma lógica, considerando a solidariedade humana como elemento fundamental para uma transformação social global,

os anarquistas, como a maioria dos socialistas, reconhecem que, como toda evolução natural, a lenta evolução da sociedade às vezes é seguida de períodos de evolução acelerada aos quais se chama de revoluções; e acreditam que a era das revoluções ainda não está concluída. Aos períodos de rápidas mudanças seguirão outros de lenta evolução, e estes períodos deverão ser aproveitados, não para aumentar e estender os poderes do Estado, mas para reduzi-los, formando organizações dos grupos locais de produtores e consumidores em toda população ou comuna, assim como federações regionais e, em seu momento, internacionais, destes grupos. (p. 21).

Partindo de uma ideia de evolução biológica e social – caminhando lado a lado – no que se refere à condenação do Estado, de sua existência e influência, Kropotkin (1987, p. 21) afirma que “o verdadeiro progresso está na descentralização, tanto territorial como funcional,

no desenvolvimento do espírito local e da iniciativa pessoal, e na federação livre do simples ao complexo, em vez da hierarquia atual, que vai do centro à periferia”.

É interessante observarmos que apesar de defender um caráter inato no que se refere à solidariedade humana e à ajuda mútua, Kropotkin não considera absoluta a hipótese de que esta capacidade realiza a sociedade *per se*, tendo em vista que o instinto de autodefesa do homem pode levá-lo ao egoísmo, afastando-o de seu outro instinto, o que o conduz para a vida em sociedade.

É interessante ressaltar que Kropotkin afirma que

quando os homens forem bastante razoáveis para seguir seus instintos naturais, se unirão acima das fronteiras e constituirão o cosmo. Não precisarão então de tribunais de justiça nem de polícia, não terão templos nem cultos públicos, não utilizarão moeda alguma: haverá doações livres ao invés de trocas. (1987, p. 23).

Como podemos observar, temos aqui uma aporia, ou seja, a solidariedade 'natural' não garante a realização da sociedade e da felicidade humana universal. Essa garantia, a propósito, encontra-se somente na visão lógico-racional ou conjuntista-identitária. Mesmo considerando o homem somente a partir de um suposto estado puro de natureza, não é impossível que ele volte-se para o egoísmo e para o individualismo. Evidentemente, muitas questões estão relacionadas a esta possibilidade, como as próprias significações que a sociedade produz para si e pelas quais se identifica.

Ainda sobre a questão ontológica, é relevante destacarmos que na condição de pensador anarco-comunista, Kropotkin

[...] trabalhou muitos anos para desenvolver as seguintes ideias: mostrar a conexão lógica e íntima que existe entre a filosofia moderna nas ciências naturais e o anarquismo; dar ao anarquismo uma base científica para o estudo das tendências que são patentes hoje na sociedade e que pode indicar sua evolução posterior; e estabelecer as bases da moral anarquista. (1987, p. 31).

Temos um fato importante a destacar, o de que Kropotkin, no que diz à sua crítica política ao sistema representativo, também partia, como homem de seu tempo, de uma análise econômica determinista da sociedade. Desse modo, a questão da materialidade tão cara ao Marx do século XIX também ronda o pensamento e as preocupações deste anarquista. Este pensador russo nos diz que

quando observamos as sociedades humanas nos seus traços essenciais, abstraído as manifestações secundárias e temporárias, constatamos que o regime político a que estão submetidas é sempre a expressão do regime econômico que existe no seio da sociedade. A organização política não se modifica pela vontade dos legisladores; pode, é verdade, mudar de nome, pode apresentar-se hoje sob a forma de monarquia, amanhã sob a de república, mas não sofre uma modificação equivalente; adapta-se, harmoniza-se com o regime econômico, de que é sempre a expressão e, ao mesmo tempo, a consagração, o sustentáculo. (1987, p. 39).

A despeito da visão de Kropotkin, consideramos em nossas análises a ideia de que o poder político não é extensão do poder econômico. Mesmo com toda a força que lhe é atribuída atualmente, o poder econômico não pode ser visto como algo absoluto, cuja própria existência é milimetricamente autodefinida pelo cálculo ou pela crença religiosa no fato de que a economia seria anterior à própria organização social que a criou. Esta interpretação proporciona, aliás, inúmeros problemas de análise conjuntural. Inclusive, caso a política fosse um mero prolongamento da economia, não haveria uma necessidade de se criar dois conceitos para definir uma mesma coisa.

Assim, Rudolf Rocker (1956), em *A insuficiência do materialismo histórico*, também mostra que esta extensão temporal *ad infinitum* trazida pelo uso da expressão – sempre – de Kropotkin sinaliza esse ponto, aliás, similar entre os pensamentos divergentes do anarquismo e do marxismo. Nesse caso, a divergência se expressa no que se refere aos fins de uma revolução (a destruição da economia capitalista) e não aos meios para tal, a despeito de ambos subordinarem (condicionarem) a própria atividade política das massas à produção material da sociedade.

A concepção de Kropotkin nos mostra, ontologicamente, qual a sua visão sobre o lugar do socialismo libertário na história e como ele visualiza o tipo de homem formado a partir deste referencial e seu *modus operandi*. Desse modo e partindo dessa preocupação, Kropotkin pergunta que lugar o anarquismo ocupa no grande movimento intelectual do século XIX. A resposta seria de que

o anarquismo, fundamentalmente, é uma concepção do universo baseada na interpretação mecânica dos fenômenos da natureza, compreendendo nesta igualmente os fatos da vida social e seus múltiplos problemas de ordem econômica, moral e política. Seu método de análise e de investigação é o das ciências naturais, quaisquer que sejam as conclusões a que, em um estudo, se chegue, a pretenderem de científicas, terão de ser verificadas pela adoção desse método, sem o qual não há verdadeira ciência. Sua tendência é fundar uma filosofia sintética que abranja todos os fatos naturais, incluindo os que se relacionam com a vida das sociedades humanas sem, contudo, incorrer nos erros, já atrás referidos, pelas razões dadas, em que incorreram os grandes espíritos de Augusto Comte e Herbert Spencer. (s/d, p. 79-80).

Como observamos, é um fato histórico inegável a influência que o positivismo exerceu sobre os espíritos de seu tempo, tais como Bakunin, Kropotkin, Marx e Engels. Os fatos nos mostram que o reconhecimento de que uma teoria não é pura, assepticamente particionada como sendo ou de direita ou de esquerda, é muito importante para compreendermos que na construção histórica do conhecimento, um sistema ou conjunto teórico pode influenciar um ou vários sistemas, tais como vimos ocorrer com as diferentes tendências socialistas, influenciadas pela economia clássica inglesa, pelos socialistas utópicos e pela metafísica hegeliana.

Considerando a ideia de herança ontológica, não precisamos ir muito longe para verificarmos que aqueles sistemas que são aparentemente completamente antagônicos, na verdade, influenciam os modelos seguintes, pois se partiu de algo anteriormente criado - do instituído - para se criar outra coisa que ainda não está lá.

É importante observarmos o sujeito ontológico que se imagina – como ideal, visto que projetamos uma casa antes de começarmos a construí-la, por exemplo – arquitetar para o futuro onde o homem supostamente se ajude mutuamente a partir da tomada de consciência de sua natureza, através da razão, e não viva mais sob governo nenhum.

É interessante, da mesma forma, percebermos a presença deste aspecto aristotélico, onde o homem realiza a *physis*, com certa autonomia, a partir do que já está determinado por uma substância/essência metafísica inalcançável, como pudemos observar pelo que procuramos apresentar de Piotr Kropotkin e de alguns pontos principais de seu pensamento, tais como a capacidade inerente de se associar, devida à sua condição humana, e de sua bondade primordial, considerando a própria razão como um objeto ideal que ajudará o homem a transformar sua condição e a mantê-la.

### 3.10 ERRICO MALATESTA (1853-1932)

Errico Malatesta nasceu em 1853, em Santa Maria Capua Vetere, próximo a Nápoles, em uma família de classe média. Naquele momento, a Itália estava em luta pela sua unidade. Após a expulsão de Francisco II, o primeiro parlamento italiano, que se reuniu em Turim, em 14 de março de 1861, foi responsável por votar a constituição do Reino de Itália. Desde jovem, ele adere aos ideais republicanos, os quais abandona à medida que conhece o anarquismo.

Mesmo antes da unificação italiana e anos antes da independência da península, já havia a presença de ideias de base libertária, com Carlo Pisacane, influenciado pelas

concepções proudhonianas. Este morre em 1857, em uma tentativa para libertar o sul da Itália. A partir de 1865, Bakunin vai para Nápoles, o que permite que pessoas que outrora participaram das lutas pela unidade nacional se reagrupem novamente. Nesse contexto, em 1867, é criada a Associação Justiça e Liberdade com o intuito de popularizar o ideário libertário e internacionalista, além das próprias concepções bakuninistas que o fazem.

Nesse momento, após 1869, Malatesta adere à Internacional, influenciado pela Comuna de Paris. Após perseguições, a seção italiana da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) é reconstituída clandestinamente na Itália sob o nome de Federação Operária Napolitana, da qual Malatesta torna-se o redator de seu programa. Abandona sua faculdade de medicina, na qual era *persona non grata* e dedica-se à militância anarquista, juntamente com Mikhail Bakunin e Carlo Cafiero. Em 1872, no Congresso de Saint-Imier, Malatesta conhece Bakunin, que o influenciou profundamente.

Levando em conta tanto o contexto italiano quanto o europeu, Malatesta pensava que a ação revolucionária requeria um trabalho de propaganda ideológica. Dessa forma, leva a teoria anarquista e suas experiências práticas para várias regiões da Europa. Participa de revoltas e ações revolucionárias. Na Itália, “no dia 22 de setembro de 1894, todas as associações operárias, socialistas e anarquistas são dissolvidas pelo governo, decisão incluída nas leis antianarquistas promulgadas a 19 de julho. Em 1899, três decretos vão limitar o direito de reunião e de associação, bem como a liberdade de imprensa”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 333).

O anarquismo italiano, na figura de Malatesta, teve uma ação prolífica cuja força foi consideravelmente sentida em toda a Europa. Apesar disso, “após a instalação do fascismo em Itália, Malatesta passa os seus últimos anos em Roma, fortemente vigiado pela polícia. Morre a 22 de julho de 1932, com 79 anos de idade”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 333).

Malatesta era, sobretudo, um internacionalista. A cooperação e a solidariedade de todos os trabalhadores frente ao internacionalismo capitalista também eram *sine qua non* para o sucesso das ações do proletariado organizado. Nesse sentido, sendo o internacionalismo essencial para a atitude e expressão libertárias, é que os anarquistas tentaram entrar na II Internacional, em 1899, em Paris, sendo expulsos das reuniões que se seguiram. Por conta dos acontecimentos, somente em 1907 seria realizado em Amsterdã, Holanda, o primeiro congresso internacional anarquista. Tal evento foi fundamental para se discutir propostas de organização anarquista.

Em detrimento da disputa entre individualistas e societários, Malatesta propõe a solidariedade e união dos militantes em torno da causa comum do movimento. A própria

noção de internacionalismo advém de uma crença na missão que o proletariado e o campesinato têm a cumprir na construção da história futura da humanidade. Ele não descarta a importância dos acontecimentos e lutas locais e regionais, mas a possibilidade de vitória do movimento, em sua condição de minoria, depende da solidariedade do proletariado internacional, primeiramente europeu e depois mundial. Isto estava relacionado, evidentemente, com a própria sobrevivência do movimento organizado.

Uma das questões caras à Malatesta – mas não a todos os anarquistas – é a da organização, esta, aliás, que suscita grandes discussões dentro do anarquismo. Para ele, o homem é um ser incapaz de existir e sobreviver de modo isolado, como procuramos apontar através da apresentação do pensamento dos autores anteriores. A organização, nesse sentido é fundamental não só para uma estruturação do movimento, mas também para esclarecer a própria diferença entre formas de organização e poder. Esse é um ponto importante, pelo fato de que os anarquistas individualistas, por exemplo, possuem aversão a qualquer forma de organização, vista como imposição e à qual associam com o poder e a coerção.

Acerca desta organização, uma questão de que trata seu posicionamento é esclarecer a confusão que se faz entre autoridade e autoritarismo, pois dessa forma, o movimento e seus componentes não perderiam a possibilidade de se organizarem visando à expansão e ao estabelecimento do anarquismo pela Europa e mundialmente. Esta capacidade de se auto-organizar exige, evidentemente, certo nível de desenvolvimento de uma consciência libertária, esta que advém do acesso à razão que permitirá o desenvolvimento dessa própria consciência e do modo de agir e pensar racionais.

Para o anarquista italiano, a capacidade de organização é uma amostra e mesmo uma prova que o homem pode dar de que tem condições de viver anarquicamente, conforme os preceitos do referencial libertário. A organização, portanto, não está relacionada exclusivamente à disputa pelo poder ou à segregação da autoridade, mas como uma proteção contra o próprio despotismo. Para Malatesta, “[...] é cooperando com os outros que o indivíduo pode mostrar todas as suas capacidades de iniciativa, ou seja, toda a sua liberdade”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 342).

Partindo da mesma ideia de Bakunin, Malatesta acredita que a liberdade de um realiza-se juntamente com a do coletivo. Dessa forma, a emancipação dos trabalhadores e suas expressões individuais dependem intrinsecamente de sua capacidade de se unirem e de se organizarem para lutarem juntos por suas aspirações e necessidades coletivas.

Ainda sobre a organização, em seu artigo intitulado *A organização das massas operárias* (1897), Malatesta faz uma defesa desse pensamento em relação ao proletariado em

um texto que traz informações muito interessantes sobre vários aspectos das ideias que formam sua visão de mundo. Ele afirma que

os trabalhadores são explorados e oprimidos porque, estando desorganizados em tudo que concerne à proteção de seus interesses, são coagidos, pela fome ou pela violência brutal, a fazer o que os dominadores, em proveito dos quais a sociedade atual está organizada, querem. Os trabalhadores se oferecem, eles próprios (enquanto soldado e capital), à força que os subjuga. Nunca se poderão emancipar enquanto não tiverem encontrado na união a força moral, a força econômica e a força física que são necessárias para abater a força organizada dos opressores. (MALATESTA, 2008, p. 91).

No intuito de fortalecer a luta dos trabalhadores, Malatesta defende uma frente única composta da união entre anarquistas e socialistas, neste caso até a derrota do inimigo comum, o capitalismo e seus representantes. Após isso, assim que um partido ascender ao governo, o mesmo seria considerado como o novo inimigo a ser combatido. Essa postura condizia com a crítica anarquista a qualquer forma de governo e contra a centralização das decisões, no caso, tomadas por um partido político.

Outra postura interessante de Malatesta era com relação à atuação dos sindicatos, em sua opinião limitada pela própria dinâmica do capitalismo. Em sua visão, mesmo se dizendo revolucionário, sua forma de agir está contida nos limites da lei e do sistema político estatal. Não pode ser visto, portanto, como uma instituição, autônoma, embora lute pela mudança da condição social, econômica e moral dos trabalhadores. Da mesma maneira, Malatesta considera que os sindicatos não podem chegar às soluções radicais imaginadas pelo anarquismo, embora não deixe de reconhecer sua relevância participativa.

Na visão de Errico Malatesta, “o maior perigo que ameaça os sindicatos é a criação de funções remuneradas e a burocratização das ações militantes. O anarquista que aceita um cargo de “permanente” assalariado num sindicato está perdido para a causa da anarquia”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 344).

Para o anarquista italiano, “os sindicatos operários (as ligas de resistências e as outras manifestações do Movimento Operário) são sem dúvida alguma úteis: eles são até mesmo uma fase necessária da ascensão do proletariado”. (MALATESTA, 2008, p. 119). De qualquer forma, como dissemos, ele reconhece sua força de atuação ao afirmar que “a revolução que nós queremos, feita pela massa e desenvolvendo-se por sua ação, sem imposição de ditaduras, nem declarada, nem insidiosa, teria dificuldade para produzir-se e consolidar-se sem a presença anterior um grande movimento de massa”. (MALATESTA, 2008, p. 120). O papel do sindicato, de certa forma presa ao sistema pelo aparato jurídico que

regula sua atuação e pelas decisões do poder econômico dominante, seria basicamente o de formar bases para uma transição na luta contra o Estado e o capitalismo.

Com a deflagração da Primeira Guerra Mundial, em 1914, a postura de Malatesta se dá no sentido de se opor inclusive a alguns companheiros de luta, os quais ele chamou de anarquistas de governo. Isso por conta do posicionamento feito por estes a favor dos aliados e contra a Alemanha. Para o anarquista italiano, é compreensível que republicanos ou socialistas defendam uma causa comum com o Estado, mas tomar partido de um deles significa reforçar a ideia de sua necessidade e de uma postura militarista. Trata-se de uma questão moral e de uma questão de supressão das liberdades democráticas comum principalmente em tempos de guerra.

A Revolução Russa de 1917, evento paralelo à Primeira Guerra Mundial, também é saudada como um passo importante pela libertação da classe operária. Porém, à medida que os bolcheviques se consolidavam como força única no controle do poder, tanto Malatesta quanto muitos outros anarquistas reviram sua opinião diante da opressão e da eliminação dos anarquistas russos por parte dos comunistas.

A propósito disto, em um texto publicado na revista *Umanità Nova*, intitulado *Socialistas e Anarquistas: a diferença essencial* (1921), Malatesta deixa claro o posicionamento anarquista em oposição ao socialismo autoritário, ao afirmar que

os socialistas querem ir ao poder, pouco importa se de modo pacífico ou violento, e, tornados governo, querem impor às massas, sob forma ditatorial ou democrática, seu programa. Os anarquistas creem que, ao contrário, todo governo é mau e, por sua própria natureza, destinado a defender uma classe privilegiada já existente ou a criar uma nova. Em vez de sonhar assumir o lugar dos governantes atuais, eles querem abater todo organismo que permita a alguns impor aos outros suas próprias ideias e interesses, e dar a cada um plena liberdade e, evidentemente, os meios econômicos para tornar a liberdade possível e efetiva. (MALATESTA, 2008, p. 179-180).

Malatesta defende o ponto de vista anarquista frente ao do comunismo, considerados os eventos relacionados à Revolução de Outubro e à perseguição feita aos libertários por Lenin e Trotsky, então comandante do Exército Vermelho. A este respeito, Malatesta nos diz que

Lenin é, sem dúvida, um revolucionário e um revolucionário apressado, mas um autoritário, um fanático que a história situará ao lado dos Torquemada e dos Robespierre, e, malgrado suas divergências atuais com uma parte dos socialistas oficiais, ele é certamente um socialista fazendo o que os anarquistas, há cinquenta anos, vêm prevendo o que fariam os socialistas se eles conseguissem tomar o poder. (MALATESTA, 2008, p. 180).

Mas naquele contexto histórico da Revolução Russa e da consolidação do governo bolchevique na Rússia, temos um ponto importante a ser destacado. Embora costumeiramente Malatesta não criticasse veementemente os comunistas russos em seu jornal *Umanità Nova*, por conta de também não querer ver sua voz confundida com a de reacionários e críticos da Rússia, ele mantinha-se atento e, com a preocupação que o momento exigia, publicava que “[...] uma verdadeira revolução é, em primeiro lugar, social, que não se pode limitar a uma simples mudança política, e que, de qualquer modo, a liberdade é a única via revolucionária a seguir”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 346).

Essa preocupação de Malatesta se expressa no fato de que “[...] durante os anos revolucionários de 1919-1920, o anarquismo italiano, envolvido na luta anticapitalista ao lado de outras formações de esquerda, desejava fazer bloco com os socialistas e os sindicalistas seduzidos pelos acontecimentos da Rússia”. (PRÉPOSIET, 2007, p. 346). Para ele tanto, a degeneração interna quanto a ação reacionária são fatores perigosos e que põem em risco o sucesso da revolução social almejada pelos anarquistas. Através deste excerto, podemos observar o posicionamento de Malatesta ao se unir aos socialistas, em um primeiro momento, para combater inimigos comuns, o Estado e o capitalismo, e a romper com eles, em um momento posterior, pela divergência de ideias e traição.

De todo modo, tanto na Itália quanto na Europa, Errico Malatesta foi um dos mais prolíficos militantes anarquistas de seu tempo e um dos grandes teóricos do movimento, igualando-se, através de suas contribuições, a outros grandes nomes como Proudhon, Bakunin e Kropotkin.

### 3.11 CONSIDERAÇÕES PARA UM ENCERRAMENTO

Neste capítulo, apresentamos alguns dos pontos principais do anarquismo no intuito de destacá-lo como um movimento político moderno visando à transformação da sociedade e de suas instituições, através da ação efetiva dos trabalhadores que participam diretamente deste processo. Esta ação diz respeito à criação de um projeto de autonomia em nível individual e coletivo, com o objetivo de formar pessoas capazes de agir de modo autogestionário e reconhecendo que os rumos que a sociedade toma são frutos de suas próprias decisões.

Primeiramente, apresentamos alguns pensadores anteriores ao movimento anarquista que realizaram a crítica à ordem vigente da sociedade, em diversos lugares e momentos históricos, e que aparecem no contexto desta ruptura ontológica que produz um tipo qualitativamente diferente de indivíduo e de sociedade. Tal exposição, pensamos, teve

relevância no sentido de esclarecer que muitos autores tidos como libertários por suas ideias não são necessariamente anarquistas, visto que este movimento de questionamento da sociedade e de suas instituições é relativamente recente na história humana, surgido na Europa no contexto da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, durante o período moderno.

Em seguida, procuramos apresentar alguns dos principais autores anarquistas dos séculos XIX e XX e suas ideias e práticas libertárias, inseridos na tradição de pensamento ocidental. Estes pensadores, também na condição de militantes, foram responsáveis pela consolidação do movimento anarquista como um dos mais importantes dos séculos XIX e XX, juntamente com suas práticas pedagógicas, objetivando romper a situação de alienação ligada ao capitalismo, às suas significações imaginárias e às suas formas de educação voltadas para a divisão social entre dominantes e dominados.

A propósito de integrar a tradição ocidental de pensamento, procuramos apontar que esta característica de pôr em xeque o próprio fundamento da vida coletiva aproxima o anarquismo do projeto grego de questionamento amplo da ordem social vigente. Os anarquistas, além da instituição global da sociedade que objetivavam transformar, também questionaram muitas instituições particulares, ambas vistas como criações da coletividade instituinte. Entre estas, temos o Estado, as leis, o direito, a justiça, as prisões, a autoridade, o voto, a divisão social em classes social e economicamente antagônicas, a Igreja, o modo de produção capitalista, a distribuição das riquezas, as formas de organização social, a moral sexual burguesa, a linguagem, etc.

Como afirmamos, este elemento nos levou a considerar o anarquismo como um movimento político recente que buscou a realização de um projeto de autonomia, onde os indivíduos e a sociedade se reconhecem como criadores de suas próprias leis, de sua própria justiça e que dão a si mesmos sua própria finalidade, seu próprio *telos*. Da mesma forma, por esta razão não consideramos aqui outras vertentes socialistas, sobretudo, aquelas que pertencem ao que os anarquistas chamam de socialismo autoritário, que se baseiam na troca de um Estado capitalista por um Estado proletário, o que é essencialmente a mesma coisa.

Também procuramos mostrar aqui que o chamado socialismo moderno surge, no século XVIII, como oposição ao capitalismo e como teoria sociopolítica teoricamente antagônica que se apresenta frente à incapacidade deste modo de produção em proporcionar bem-estar tanto aos trabalhadores quanto ao povo, mais amplamente. A miséria e a exploração em que viviam os trabalhadores nas cidades onde o capitalismo se consolidava

foram veementemente denunciadas por autores anarquistas, tais como o fizeram Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, dentre tantos outros.

A partir deste fato, não foi difícil compreender a relação entre a exploração do homem pelo homem baseado na divisão social do trabalho, naquele contexto de desenvolvimento capitalista do século XIX e também das reivindicações sociais e políticas realizadas pelos trabalhadores e o povo organizados. Tais reivindicações eram feitas com base nas condições de trabalho e miséria aos quais os trabalhadores eram submetidos, estes que não tinham nada além de sua força de trabalho para vender. Além de sua condição material, as críticas dos operários, em geral, também eram direcionadas contra o liberalismo, contra a economia política e contra o direito, este que salvaguardava legalmente a desigualdade política e garantia a defesa e manutenção da propriedade privada.

A propósito, em um trecho da obra *Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la Miseria*, Proudhon expressou claramente este aspecto, de que para o socialismo,

[...] a economia política, considerada por muitos como a fisiologia da riqueza, não é mais que a prática organizada do roubo e da miséria; assim como a jurisprudência, decorada pelos legistas com o nome de razão escrita, tampouco é mais que a compilação das regras do bandoleirismo legal e oficial, ou seja, da propriedade. Considerada em suas relações essas duas pretendidas ciências, a economia política e o direito constituem, ao dizer do socialismo, a teoria completa da iniquidade e da discórdia. (1975, p. 69-70).

A despeito de sua principal crítica à materialidade econômica e sua expressão objetiva, os anarquistas não deixaram, a nosso ver, de apresentar um projeto de transformação revolucionária das sociedades de sua época, tanto na Europa quanto em outras partes do mundo onde estiveram presentes.

Evidentemente, não nos esquecemos aqui do poder religioso, responsabilizado por também dominar os espíritos dos homens, escravizando-os através do medo da punição além mundo pelo fato de transgredirem a ordem vigente, pelo questionamento do *statu quo* político e econômico. Além disso, os anarquistas reconhecem que a Igreja é aliada histórica e em seus interesses de instituições como o Estado e poder militar. Cabe acrescentar, porém, de maneira aparentemente paradoxal, que a religião está presente na relação com a criação das teorias socialistas (tanto anarquistas quanto comunistas), de modo geral, tanto pela nostalgia de um passado distante, quanto de projeção de um futuro novo e próspero, onde as contradições serão teoricamente superadas, chegando-se ao paraíso terrestre.

Neste aspecto, Michel Löwy (1990) nos apontou o fato de que

o messianismo judeu contém duas tendências, intimamente ligadas e contraditórias ao mesmo tempo: uma corrente restauradora, voltada para o restabelecimento de um estado ideal do passado, uma idade de ouro perdida, uma harmonia edênica rompida, e uma corrente utópica, aspirando a um futuro radicalmente novo, a um estado de coisas que jamais existiu. [...] O conceito hebraico – bíblico e cabalístico – de *tikun* (ao mesmo tempo restauração, reparação e reforma), é a expressão concentrada dessa dualidade da tradição messiânica. Ora, no pensamento libertário, encontra-se precisamente uma combinação semelhante entre conservantismo e revolução [...]. Em Bakunin, Proudhon ou Landauer, a utopia revolucionária é sempre acompanhada de uma profunda nostalgia de formas do passado pré-capitalista, da comunidade camponesa tradicional, ou do artesanato; em Landauer isso vai até a apologia explícita da Idade Média! Na realidade, a maior parte dos grandes pensadores anarquistas integram, no centro de sua proposta, uma atitude romântica para com o passado. É verdade que uma dimensão romântico-nostálgica desse tipo está presente em todo pensamento revolucionário anticapitalista - o marxismo inclusive, contrariamente ao que se pensa habitualmente. (1990, p. 133-134).

A análise de Löwy, para o ponto que nos interessa, referiu-se tanto aos judeus anarquistas russos quanto aos judeus anarquistas de origem alemã, sendo que estes possuem uma característica específica, pois suas produções teóricas também se encontram vinculadas ao romantismo, movimento que, nostálgicamente, procura retomar um passado pré-capitalista. A este respeito, Löwy esclareceu que “o termo romantismo não designa, aqui, um estilo literário ou artístico, mas um fenômeno muito mais vasto e mais profundo: a corrente de nostalgia das culturas pré-capitalistas e de crítica cultural à sociedade industrial/burguesa, corrente que se manifesta tanto no domínio da arte e da literatura, quanto do pensamento econômico, sociológico e político”. (LÖWY, 1990, p. 139).

Desta forma, temos que

o romantismo anticapitalista [...] é um fenômeno político e cultural particular, que até agora não tem recebido a atenção merecida porque escapa às classificações habituais. O corte tradicional do campo político entre esquerda/centro/direita – ou conservadores/liberais/revolucionários, ou, ainda, regressão/*status quo*/progresso – não permite apreendê-lo; ele escapa entre as malhas dessa grade clássica, e parece inacessível no quadro das categorias que definem as grandes opções políticas desde a Revolução Francesa. Essa dificuldade é ainda mais acentuada em relação a uma das tendências da corrente romântica, que designamos alhures como romântico revolucionária, e à qual pertencem pensadores tão diferentes como Hölderlin, Fourier e Gustav Landauer. Trata-se de uma tendência na qual se combinam e associam de maneira inextricável a nostalgia do passado pré-capitalista (real ou imaginário, próximo ou distante) e a esperança revolucionária de um futuro novo, a restauração e a utopia. (LÖWY, 1990, p. 139).

Com isto, também pretendemos mostrar que a despeito de uma opção do anarquismo pela análise da sociedade e de suas relações através de uma perspectiva econômica,

materialista e racionalista, os libertários tiveram diversas influências em nível superestrutural. O romantismo inglês e o cristianismo primitivo foram apenas alguns destes exemplos.

Ainda sobre estas influências, não perdemos de vista o fato de que alguns autores socialistas, judeus ou não, relacionaram sua produção teórica com alguns aspectos do próprio desenvolvimento capitalista presentes no século XIX, assimilando características tais como a organização da sociedade através da ciência e da indústria (Saint-Simon), da ideia de construção de uma ciência que favoreça a emancipação do homem (Bakunin) ou do desenvolvimento das forças produtivas necessárias para o sucesso de uma revolução econômica, política e social rumo ao comunismo e à superação das contradições da sociedade de classes (Marx e Engels).

Neste contexto, procuramos apresentar criticamente os pontos das teorias e práticas anarquistas considerados deterministas e ligados à tradição da ontologia unitária, como podemos ver nas análises libertárias acerca da sociedade que partem de sua organização da produção material.

Como tivemos intenção de evidenciar, não propomos um retorno do anarquismo, mas ressaltamos alguns de seus elementos e conceitos relacionados à criação de um projeto de autonomia individual e social e à transformação global da sociedade e de suas instituições. Como veremos a seguir, esses elementos também são fundamentais, evidentemente, para a criação de novas formas de educação dos indivíduos para a vida em comunidade, através da elaboração de diferentes pedagogias que privilegiem a participação coletiva em detrimento da individualidade e do consumismo.

Portanto, estes pontos relacionados à criação desta autonomia em diversos níveis pela atividade política efetiva mostram a herança greco-ocidental, por parte do movimento anarquista, da ontologia da indeterminação relacionada ao questionamento das instituições imaginárias sociais e à criação social-histórica, na qual não há o fechamento do sentido. Evidentemente, a luta pela autonomia e o questionamento do imaginário instituído pelo imaginário instituinte também aproxima o anarquismo, nestes pontos, da teoria do pensador grego Cornelius Castoriadis, cuja obra é fundamental para as análises que realizaremos.

## 4 AS PEDAGOGIAS ANARQUISTAS/LIBERTÁRIAS

### 4.1 PRÓLOGO SOBRE UMA EDUCAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO DA AUTONOMIA

Conforme o movimento político anarquista, suas formas pedagógicas são fundamentais na luta dos trabalhadores contra o capitalismo e para a construção do projeto de autonomia de que falamos. Sua relevância na constituição deste processo de ruptura com a exploração, com a divisão social do trabalho e com um modo de produção cuja base é essencialmente a desigualdade, através da educação, pode ser observada através do estudo dos autores e obras da época em que foram criadas, a partir do século XIX.

Porém, de início, é *conditio sine qua non* esclarecer que não procuramos propor uma pedagogia integralmente anarquista, mas sim que nos interessam os elementos desta pedagogia que dizem respeito à criação de indivíduos e de uma coletividade autônomos através da educação. A não concordância integral está no fato de a pedagogia anarquista também propõe uma transformação da sociedade baseada prioritariamente no aspecto econômico-material expresso na mudança de seu modo produtivo, posição com a qual não concordamos *in toto*, sobretudo, pela posição de que não podemos falar em justiça econômica fora da dimensão da justiça política.

Esta autonomia proposta pelo anarquismo se realiza no momento em que se tornam conscientes – consciência que não é *ad eternum*, pois é contingente, na condição de processo histórico – do fato de que deliberam e dão a si mesmos suas próprias leis (*autonomos*), sem atribuição desta criação a qualquer outra fonte que não a própria sociedade.

Portanto, da mesma forma que consideramos alguns elementos do anarquismo para a ideia de um projeto possível de transformação global da sociedade, podemos afirmar o mesmo em relação a certos aspectos das formas pedagógicas anarquistas, compreendidas como parte do mesmo projeto no que refere à dimensão da educação. Neste ponto, as contribuições anarquistas, como movimento político e pedagógico, para a possibilidade construção de outras formas de indivíduo e de sociedade foram consideráveis, sobretudo, a partir do século XIX. Isto pode ser observado na importância desta forma de educação na constituição de um forte movimento de oposição e resistência contra o capitalismo.

Além disto, na proposta pedagógica anarquista, interessa-nos o ponto que diz respeito a uma ideia ampla de educação, não apenas porque considera a arte, o teatro, as reuniões, as discussões e jornais como elementos formadores, mas porque não restringe a educação a uma

dimensão institucional e cerrada entre quatro paredes, atrás dos muros. Como parte desta restrição, pode-se questionar o fato de que na educação estatal a função pedagógica é atribuída aos profissionais com formações específicas (fragmentadas), estas fornecidas pelo próprio Estado que é o detentor do aparelho de regulação e controle da educação – das metodologias, das disciplinas, das legislações e de suas aplicações. No caso da educação estatal, ainda há o fato de que nenhuma de suas partes constitutivas passa por deliberação e aprovação popular, já que o Estado decide sobre tudo.

De qualquer modo, esta ideia de uma educação ampla dos anarquistas não é muito diferente da forma criada pelos gregos, aquela da *paideia pros ta koina*, baseada no conceito de que toda a sociedade participa da formação de seus futuros cidadãos. De fato, a educação é uma dimensão da vida humana que diz respeito a toda a sociedade, pois trata do tipo de homem que esta deseja formar e, portanto, da criação de condições para sua própria sobrevivência – ou autodestruição.

Este modo de considerar a educação vai *pari passu* com nosso projeto de proposta pedagógica, pois a própria ideia de uma revolução no sentido de transformação global da sociedade e das instituições em particular – criação de outras formas (*eidè*) de economia, de direito, modos de educar o indivíduo e de criação social-histórica, de justiça, de linguagem, modos de ser, etc. – demanda que consideremos a educação como assunto que diz respeito aos interesses comuns relacionados ao político, à participação de todos os cidadãos no poder e na tomada de decisões.

A não proposição de uma pedagogia integralmente anarquista também reside na consciência do fato de não se tratar aqui de uma tentativa de repetição histórica, de estabelecer uma forma de educação exatamente conforme as primeiras experiências libertárias – e seus contextos – há quase dois séculos atrás. Isto contradiria a própria ideia de possibilidade de criação social-histórica de outras instituições em relação àquelas que temos em nossa sociedade capitalista, criação esta que se dá pela indeterminação como elemento necessário na elaboração de outras formas – *eidè* – individuais e coletivas.

Quando falamos em repetição histórica, referimo-nos igualmente ao fato de que o anarquismo, mesmo tendo diversas vertentes e leituras que se propõem a criticar as sociedades da modernidade, parte de alguns pressupostos com os quais não concordamos *ipsis litteris*.

Um dos principais – e talvez o mais relevante – diz respeito a uma leitura economicista da sociedade, das relações interpessoais, das instituições, partindo sempre da objetividade de sua produção material, como já colocado. Neste sentido, como parte de uma

proposta pedagógica, interessa-nos aqui uma ruptura com este paradigma e com a lógica que lhe é consubstancial.

Partimos da perspectiva que a economia é uma criação humana e que a despeito das significações imaginárias sociais – relativamente recentes na história humana – que lhe conferem grande força e influência sociais, esta força não lhe garante um caráter metafísico ou sequer lhe torna anterior em relação à própria sociedade.

Desta forma, a possibilidade histórica de criação da autonomia em nível psíquico e social, assim como de criação de modos diferentes de formação de indivíduos, de sociedades e de uma ruptura revolucionária com a ordem vigente do mundo retomam a aproximação do anarquismo com a criação grega que, pela atividade política, tornou possível a democracia e a filosofia. Da mesma maneira, a democracia e a filosofia foram possíveis por conta daquela ruptura com a heteronomia instituída. Esta aproximação também se dá pelas ontologias herdadas e seus elementos – determinidade, caos, indeterminação, etc. –, que tomam parte na constituição da teoria e prática anarquistas, de sua *Weltanschauung*.

Cabe dizer ainda que o estabelecimento desta relação entre gregos e anarquistas não se trata somente de uma escolha pessoal – e também arbitrária –, mas pensamos que ela é plausível pelo fato de que o próprio anarquismo é herdeiro da tradição clássica de questionamento da instituição global da sociedade, tradição esta exclusivamente ocidental, assim como herdeiro das diversas ontologias criadas pelos gregos desde há dois milênios.

Retomando nosso posicionamento, já explicitado no segundo capítulo, temos ciência de que ambas as tradições de pensamento são separadas temporalmente – e espacialmente – por dois milênios e meio e de que igualmente não é possível estabelecer uma ponte que ligue diretamente dois contextos diversos. Neste sentido, reforçamos que a ligação que pretendemos estabelecer é ontológica e diz respeito a esta herança.

Nesta perspectiva, há pelo menos duas questões de grande importância, o do poder direto nas mãos dos cidadãos da *polis* e sem intermediários, por parte dos gregos, assim como o questionamento do poder estatal e de sua existência e necessidade, por parte do anarquismo. O ponto de convergência está no questionamento da origem e do fundamento da sociedade e na tentativa de se estabelecer outros paradigmas, diversos daqueles que estão colocados pela ordem vigente do mundo.

Neste sentido, por exemplo, o marxismo e suas formas pedagógicas não atendem aos propósitos de criação desta autonomia, pois não ultrapassam a questão do Estado. Isto inviabiliza um processo democrático direto, já que o poder encontra-se separado do povo, concentrado nas poucas mãos dos membros do Partido, no caso do Estado comunista.

Encontra-se aqui, também, a nossa justificativa do por que a aproximação com o anarquismo, como prática visando à ruptura com as significações imaginárias sociais tanto capitalistas quanto socialistas de Estado e com a heteronomia relacionada a estes dois sistemas.

A proposta pedagógica dos gregos, portanto, assim como sua proposta de criação de formas diferentes de organização social também é próxima àquela que o anarquismo colocou em prática a partir do século XIX. Uma importante semelhança está no fato de que ambos apresentam a possibilidade de criação da autonomia nos níveis individual e coletivo por obra da comunidade política, fundada na ideia de que ela participa integralmente na formação do futuro cidadão.

Baseada na ação popular efetiva e na consciência deliberada da força de sua intervenção, a proposta anarquista – assim como a clássica, para os gregos – é criada em oposição à ideia de um poder centralizado, seja este sob a forma de aristocracia, de oligarquia, de tirania, de governo representativo (como nas democracias ocidentais) ou de socialismo estatal. Neste aspecto, em ambos os projetos, temos como fundamental a ideia – e prática – da participação popular direta, sem mediadores.

Como já dissemos, porém cabe ressaltar, se propuséssemos uma pedagogia eminentemente anarquista, teríamos de considerar uma concordância integral – ou pelo menos nos pontos principais – com seus métodos e proposições teóricas, o que não é o caso. Com relação a esta proposta, não vemos a possibilidade de considerá-la em partes, ou seja, este ou aquele elemento em detrimento de outros, e mesmo assim chamá-la de anarquista. Por este fato e também pelo pressuposto de uma análise econômica das relações sociais presente em sua teoria e prática, optamos por não definir este projeto como exclusivamente anarquista, mas como um projeto mais amplo visando a criação da autonomia em diversos níveis.

Retomamos este tema da materialidade para apontar que a perspectiva de uma análise econômica é fundamental para a definição da visão de mundo, de indivíduo, de sociedade e do projeto de transformação revolucionária dos anarquistas, assim como foi para outros diversos movimentos políticos dos séculos XIX e XX, sejam estes conservadores ou revolucionários.

De qualquer maneira, a lógica desta perspectiva materialista deve ser compreendida a partir do que apresentamos sobre a ontologia unitária e sua influência – neste caso, da materialidade econômica como elemento explicativo da sociedade, do indivíduo, da cultura, do tipo antropológico de homem que esta sociedade forma, etc. – na criação ocidental de conhecimento.

Desde o início deste capítulo – e deste trabalho –, falamos sobre um projeto de autonomia para os indivíduos e para a sociedade, o que requer algumas reflexões. Como

partimos do referencial metodológico de Cornelius Castoriadis para as análises e considerações acerca de uma proposta de pedagogia que contribua com um projeto revolucionário de construção da autonomia, é preciso prestar alguns esclarecimentos a respeito desta teoria. Em seus estudos, Castoriadis considera a filosofia e a psicanálise como parte de um projeto político de criação desta autonomia juntamente com a educação, esta entendida em um sentido amplo onde toda a sociedade participa do processo de formação de seus futuros cidadãos e é mais ou menos consciente disso.

Dizemos mais ou menos porque a sociedade não pode ser totalmente consciente deste processo, pois isto implicaria em uma em um domínio da razão onde a própria indeterminação ligada à criação – e, portanto, ao inconsciente – seria excluída. Estaríamos diante de uma situação – uma aporia – onde a sociedade seria transparente para ela mesma e não haveria mais conflitos entre indivíduos, sociedade e suas instituições, portanto, pois essência e aparência estariam reconciliadas. Tratar-se-ia de um estado irreal, da ideia de um saber absoluto que teria de ser compartilhado por todos, ao passo que haveria a eliminação do conflito e da resistência.

Neste caso, considerada a psicanálise como parte de um projeto político, interessa-nos agora abordar a dimensão individual – subjetiva – da construção desta autonomia. No que diz respeito à psicanálise, não se trata simplesmente de levar em conta a interpretação clássica freudiana, que considera o fato de que onde era o Id, será o Ego. Tão pouco se trata de considerar a psicanálise através de uma crítica materialista, pois não é o caso de uma simples oposição entre dois conjuntos teóricos que se propõem explicar, cada um a seu modo, o indivíduo e a sociedade. Para Castoriadis (1982, p. 123), acerca desta visão fragmentada, “este é o programa da reflexão filosófica sobre o indivíduo há vinte e cinco séculos, o pressuposto e ao mesmo tempo o resultado da ética tal como viram Platão ou os estoicos, Spinoza ou Kant”.

Esta visão de mundo onde o racionalismo prevalece em detrimento do inconsciente é algo “inacessível, uma vez que não pode existir ser humano cujo inconsciente foi conquistado pelo consciente, cujas paixões são submetidas a um controle completo pelas considerações racionais, e que tenha parado de fantasiar e sonhar”. (CASTORIADIS, 1992, p. 154).

Ao contrário, isto seria “monstruoso, uma vez que se atingíssemos esse estado, teríamos destruído o que faz de nós seres humanos, que não é a racionalidade, mas o surgimento contínuo, incontrolado e incontrolável da nossa imaginação radical criadora no e pelo fluxo das representações, dos afetos e dos desejos”. (CASTORIADIS, 1992, p. 154). Para compreendermos seu posicionamento, Castoriadis propõe, portanto, “[...] que a

formulação de Freud seja completada por: [...] lá onde Eu sou/é, o Id também deve emergir”. (CASTORIADIS, 1992, p. 154).

Nesta lógica, o objetivo não é substituir ou eliminar uma instância em detrimento da outra, mas sim de “[...] alterar a relação entre instâncias: o Eu, ou o consciente. o Eu altera-se ao receber e admitir os conteúdos do inconsciente, ao refleti-los e ao tornar-se capaz de escolher lucidamente os instintos e as ideias que tentará atualizar. Em outras palavras, o Eu tem que vir a ser uma subjetividade capaz de refletir, capaz de deliberação e de vontade”. (CASTORIADIS, 1992, p. 154).

No que se refere à alteração entre as instâncias psíquicas de que falamos, “podemos descrevê-la dizendo que o recalque deixa lugar ao reconhecimento dos conteúdos inconscientes e à reflexão sobre eles, e ainda que a inibição, a fuga ou o agir compulsivos cedem lugar à deliberação lúcida. A importância dessa mudança não se encontra na eliminação do conflito psíquico; nunca ninguém nos garantiu que temos direito a uma vida psíquica desprovida de conflitos. Esta importância situa-se na instauração de uma subjetividade reflexiva e deliberadora, que deixou de ser uma máquina pseudorracional e socialmente adaptada, passando a reconhecer e liberar a imaginação radical no núcleo da psique”. (CASTORIADIS, 1992, p. 155).

Visto que nos ocupamos da autonomia relacionada à dimensão psíquica, agora abordaremos a dimensão social de um projeto de autonomia. Isto porque a questão da autonomia conduz diretamente ao problema político e social. Uma sociedade autônoma implica em considerar (e em dizer) que esta só pode existir como um projeto coletivo. O social-histórico não se trata, portanto, de uma adição de infinitos entrelaçamentos intersubjetivos e tampouco um resultado disto, como também esclarece Castoriadis em *A instituição imaginária da sociedade* (1982).

A autonomia como um projeto coletivo relaciona-se com muitas outras questões. Entre algumas delas há a alienação – discussão fundamental para um projeto de autonomia coletiva –, a opressão (social e econômica), a mistificação, a manipulação e a violência, sendo estas expressões da heteronomia instituída. Em nossa sociedade capitalista e sob a tutela do Estado, a heteronomia aparece como instituída e condicionada pelas instituições, logo, pela educação. Isto também é claramente percebido quando observamos os discursos sobre reforma política, por exemplo. Reformar não significa a possibilidade de criação de outra coisa em relação ao que existe, mas de modificar, apenas, o que se tem. Tampouco podemos dizer que uma reforma seja política, em nossos dias, pois não há uma participação efetiva dos cidadãos neste processo modificador.

Neste sentido, não se trata aqui apenas da manutenção de um domínio de uma classe sobre outra, pois a alienação existe para todas as classes em conjunto, já [...] que a instituição uma vez estabelecida parece autonomizar-se, que ela possui sua inércia e sua lógica própria, ultrapassa, em sua sobrevivência e nos seus efeitos, sua função, suas "finalidades" e suas "razões de ser". (CASTORIADIS, 1982, p. 133). Isto não quer dizer que a sociedade e as classes que a compõem sejam totalmente passivas, mas uma clareza total dos acontecimentos e dos signos que constituem determinada sociedade é um projeto que não pode ser levado a cabo nem mesmo pelo grupo ou parcela que domina. Não se trata somente de uma via única, onde as instituições servem à sociedade, mas há uma sociedade que está a serviço das instituições, reproduzindo-as, cristalizando-as, pois a heteronomia não pode abranger apenas uma metade enquanto a outra passa ilesa.

Visto que tocamos neste ponto, um projeto de autonomia coletiva também deve trazer uma questão fundamental, a de que não haverá uma sociedade totalmente transparente para si mesma, assim como não é para os indivíduos que a compõem, pela própria impossibilidade de eliminação do inconsciente e da ideia de indeterminação. Da mesma forma, aquela transparência, supondo sua possibilidade, implicaria um saber absoluto possuído por todos, o que paradoxalmente levaria a sociedade a reconhecer (e resolver) todos os seus problemas e contradições, superando-os definitivamente.

Esta ideia de superação das contradições é, a propósito, algo que compôs as teorias tanto dos anarquistas quanto dos marxistas, que lutaram no mesmo contexto histórico de que falamos ao longo deste trabalho. A superação das contradições de uma forma definitiva, seja pela autogestão racional da sociedade por ela mesma ou pela fase última de seu desenvolvimento, com o comunismo, implica dizer que temos aqui o fim da abertura que caracterizou a criação grega (e anarquista, em muitos aspectos) da política, esta que diz respeito ao questionamento do próprio fundamento da sociedade.

Por esta razão, em uma sociedade efetivamente autônoma, a educação é colocada como assunto de todos. A comunidade política é formada, portanto, em um sentido amplo de conhecimento e esclarecimento acerca suas instituições, o que reforça a existência da própria comunidade à medida que esta também reforça o tipo de formação para a vida e as questões comuns que a mantém de pé.

A educação em sentido amplo, a *paideia*, é um fazer social pelo qual a comunidade política fabrica indivíduos conformes a ela, que reconheçam as suas significações imaginárias sociais. É um processo longo, que dura o percurso de toda a vida e pelo qual a criança é transformada em *anthropos*, em um cidadão autônomo e participativo.

Neste contexto, portanto, consideramos que a educação é uma atividade política, observando que um dos objetivos da política é a transformação efetiva das instituições de modo que elas contribuam amplamente para formar os indivíduos para uma vida autônoma em sociedade, onde a criação das significações imaginárias sociais e das instituições que a constituem é vista como uma obra humana e não exterior às suas escolhas e ações.

Não é à toa que a *paideia* e a educação anarquista eram fundamentais em seus respectivos contextos para a criação desta autonomia em diversos níveis, onde somente uma coletividade autônoma pode formar indivíduos autônomos, sendo o inverso igualmente válido.

Esclarecidos estes pontos sobre a possibilidade de uma proposta pedagógica que contribua para o desenvolvimento do projeto de autonomia de que falamos, apresentaremos em seguida alguns aspectos e objetivos das teorias e práticas anarquistas historicamente relevantes para a constituição de seu próprio movimento pedagógico, assim como as ideias e práticas anarquistas de pensadores que contribuíram para a história da educação a partir de uma perspectiva autogestionária.

#### 4.2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MOVIMENTO PEDAGÓGICO ANARQUISTA

O anarquismo é vasto como movimento político, como pudemos observar através da apresentação de algumas de suas vertentes e formas de pensamento. Da mesma maneira, essa amplitude pode ser vista nas perspectivas das diferentes propostas pedagógicas anarquistas que colocavam a possibilidade, conforme a teoria, de formar sujeitos críticos, autônomos e capazes de viver em e para a coletividade, de forma solidária. A partir dessa lógica, não podemos falar em uma pedagogia anarquista/libertária única, a despeito da variedade de autores e perspectivas visando à criação ontológica de outras formas possíveis de indivíduos e de sociedade em relação às que temos sob o capitalismo.

Vale lembrar que “toda essa preocupação dos anarquistas com a educação, com sua feição política, está, na verdade, profundamente relacionada com a ideia libertária de uma revolução social. [...] Quando analisarmos cada um dos teóricos anarquistas e seus escritos sobre educação, a relação da educação com a revolução ficará cada vez mais clara”. (GALLO, 1995, p. 37). Evidentemente, os limites dessa revolução serão considerados e discutidos, porém, não perdendo de vista de que os homens que produziram tais teorias pedagógicas o

fizeram em um determinado momento histórico, a partir de certas categorias – materiais e econômicas, por exemplo – e de suas limitações para o pensamento e a prática.

A educação, para os anarquistas, não começa nem termina na escola, da forma como a conhecemos historicamente, institucionalizada e sob a tutela quase única do Estado ou da Igreja. Além disto, estamos atentos ao fato de que

os anarquistas sempre deram muita importância à questão da educação ao tratar o problema da transformação social: não apenas à educação dita formal, aquela oferecida nas escolas, mas também àquela dita informal, realizada pelo conjunto social e daí sua ação cultural através do teatro, da imprensa, seus esforços de alfabetização e educação dos trabalhadores, seja através dos sindicatos seja através das associações operárias. (GALLO, 2007, p. 22).

Isso converge com o que falamos sobre o fato de que a educação anarquista não se restringe àquela institucional, presa entre quatro paredes, inclusive, com o reconhecimento da dimensão imaginária da arte, do teatro, dos jornais, panfletos (como das demais instituições da sociedade) e de sua relevância na construção da subjetividade dos trabalhadores e de suas famílias, objetivando a criação de um processo de autonomia individual e coletiva.

Ter isso em mente antes de abordarmos as teorias e as práticas anarquistas/libertárias é *conditio sine qua non* para entendermos suas dinâmicas e suas propostas de transformação qualitativa do indivíduo – em detrimento da quantidade, da universalização, massificação, etc. – através de um processo pedagógico no qual a liberdade e a autonomia não são um meio, algo puramente formal, mas são expressão do próprio processo de criação de uma coletividade política auto-instituente.

Para o pensamento libertário, a autonomia, a liberdade, a igualdade, a justiça e a autogestão são premissas fundamentais para a construção de uma educação de caráter não coercitivo, voltada para uma ideia de trabalho teoricamente não concorrencial, no sentido de não estimular a competitividade e, portanto, diferenciada em relação aos valores capitalistas que envolvem qualquer processo pedagógico e produtivo atual. É nesse contexto que “os esforços anarquistas nesta área principiam com uma crítica à educação tradicional, oferecida pelo capitalismo, tanto em seu aparelho estatal de educação quanto nas instituições privadas – normalmente mantidas e geridas por ordens religiosas”. (GALLO, 2007, p. 23).

Os modelos pedagógicos anarquistas/libertários sempre receberam críticas, assim como o anarquismo, pelo fato de sua suposta insustentabilidade. O principal ponto desta crítica reside na não abstração quanto à ausência do Estado, pois assim não haveria um órgão gestor das políticas educacionais (visto que estas são elaboradas atualmente por organismos

internacionais tais como ONU, UNESCO, FMI, Banco Mundial, etc.). Este ponto, a propósito, é compartilhado historicamente tanto pelo liberalismo quanto pelo comunismo, pois ambos tentam refutar a possibilidade de autogestão e não toleram a ausência de vínculo com algum tipo de liderança superior – e exterior.

Outra crítica afirma a necessidade de que uma transformação teria de ser hegemônica – ou total, no sentido de ser dirigida centralmente e vigorar sobre um amplo território – para que a educação libertária tivesse alguma força representativa como modelo oposto àquele estatal, que é o dominante, não somente porque este abrange toda a sociedade, pelas 'instituições oficiais', mas porque também repassa aos futuros cidadãos as significações imaginárias sociais que mantêm esta sociedade como ela é. Evidentemente, trata-se de uma educação heterônoma, que não está relacionada com a criação política de um projeto de autonomia individual e coletiva, mas que está comprometida com a preservação do *statu quo*.

Pensamos que mesmo que estas experiências libertárias fossem isoladas, pequenas em tamanho – perto dos modelos governamentais – ou ocorrido em períodos históricos diversos, elas tiveram um caráter duradouro, deixando marcas indelévels na história das ideias pedagógicas. Além disto, estas experiências deram notáveis contribuições para a criação de indivíduos e de sociedades autônomas e para o questionamento da instituição global da sociedade. Não podemos perder de vista que a ação política efetiva objetivando um projeto de autonomia e a criação de novas significações imaginárias é feita pela sociedade a partir de si mesma, do que já se encontra lá, instituído, na linguagem e nas instituições em geral, e a partir do qual a coletividade criará formas (*eidè*) diversas de organização pela atuação do imaginário radical instituinte.

Nesse intuito, pretendemos mostrar que por conta dessa capacidade de construção e transformação da realidade, a educação anarquista (e, portanto, a própria ideia libertária) foi historicamente possível, sobretudo, por conta de seu potencial para a ruptura frente à tradição e de (re)criação das instituições. Pelas transformações que a pedagogia anarquista propõe, principalmente em relação ao Estado e à autogestão, podemos certamente apontá-la como herdeira da tradição ontológica grega de questionamento das instituições (linguagem, comportamento, significações, etc.), em particular, e da própria instituição global da sociedade, em geral, em ambos os casos colocando-as em xeque.

O potencial de criação do imaginário instituinte e a consciência deliberada do não fechamento das significações imaginárias sociais por parte da sociedade tornam possível uma cisão com os paradigmas estabelecidos – aparentemente estabelecidos de uma vez por todas pela sociedade em questão – assim como o surgimento de formas (*eidè*) diversas de

indivíduos e de organizações sociais, como as que foram colocadas em prática pelo movimento anarquista.

Pelas suas experiências educacionais, portanto, podemos afirmar que a pedagogia libertária não paira no ar, pois foi criada com base em observações e práticas reais, como proposta de transformação das formas de organização das sociedades em que esteve presente. Por tal motivo, esta pedagogia merece estudos e entendimentos acerca de seu aspecto lógico/racional/estrutural (conjuntista) e dos elementos simbólicos que garantem, do mesmo modo, a sua existência. A propósito de tais estudos, estes se mostram cada vez mais presentes em âmbito acadêmico, através dos quais podemos observar a contribuição histórica das pedagogias anarquistas para a história das ideias educacionais.

Considerando o potencial de questionamento das pedagogias libertárias, muitas perguntas podem ser feitas também sobre elas e suas formas de atuação. Para que educar de forma diferente este homem? Tratar-se-á de um novo homem? Para que tipo de sociedade? Haveria um ideal de homem e de sociedade definidos de antemão? Caso houvesse um homem ideal, *a priori*, como poderíamos falar, em seguida, de criação da sociedade por ela mesma se as condições dessa criação já estivessem dadas de antemão, tanto nas perguntas já conhecidas como nas respostas, determinadas?

Estas questões são importantes tendo em vista que o anarquismo traz em suas teorias e práticas pedagógicas algumas posições deterministas tanto econômicas quanto de projeção de uma sociedade futura sem contradições. Não é necessário muito para dizer, portanto, que se trata de uma questão de grande importância ontológica, pois diz respeito ao tipo de homem que esta sociedade deseja criar e a relação desta criação com um projeto de autonomia em diversos níveis.

Como já colocamos, há inúmeras vertentes anarquistas: individualista, anarco-sindicalista, anarco-comunista, ação direta, etc., das quais autores libertários<sup>17</sup> também fazem parte. Esta pluralidade também encontra sua expressão nas ideias pedagógicas. Embora estas

---

<sup>17</sup> Alguns autores são citados como literatura libertária, sejam eles clássicos, como Etienne de La Boétie (*Discurso da Servidão Voluntária*), ou contemporâneos, como Albert Camus (*O Homem Revoltado*), Guy Debord (*A Sociedade do Espetáculo*) ou Cornelius Castoriadis (*A instituição imaginária da Sociedade*), entre muitos outros pensadores. Tratar os autores que desenvolveram ideias sobre autonomia como pensadores libertários (porém não anarquistas) é fundamental, pensamos, para o desenvolvimento de nossa pesquisa, pois pensamos que se trata de uma abordagem mais ampla. Nesta mesma perspectiva, encontramos a obra *A bibliografia libertária: o Anarquismo em língua portuguesa*, de Adelaide Gonçalves e Jorge E. Silva, na qual o movimento anarquista se refere a esses autores mencionados como libertários, indicando-os como literatura libertária contemporânea, porém, evidentemente, contextualizando-os, pois tratam de temas relacionados à autonomia individual e coletiva sem serem, necessariamente, anarquistas. Essa amplitude de consideração é algo que permeia a própria ideia e prática libertárias, pois alguns autores são vistos pelos anarquistas como precursores do próprio movimento, portanto, portadores de um ideal libertário. É neste sentido que nos referimos a uma *Weltanschauung* anarquista, a uma visão de mundo própria deste conjunto teórico.

vertentes compartilhem vários pontos de intersecção com os chamados socialistas utópicos e com o marxismo, historicamente, os anarquistas acabaram delineando sua própria visão de mundo, construindo sua própria *Weltanschauung*<sup>18</sup>, com base nos princípios de autonomia e liberdade.

No caso do anarquismo, seu projeto de autonomia e liberdade é restrito, por paradoxal que possa parecer, pela sua própria condição de movimento político portador de axiomas e contradições que tornam seu projeto político passível de questionamentos – de fato, como deve ser para que uma sociedade democrática e autônoma seja considerada por ela mesma como tal. Dentro da tradição ocidental de pensamento, a herança por parte do anarquismo das ontologias da determinidade e unitária pode nos apontar, por exemplo, como os movimentos revolucionários se propõem explicar a sociedade e suas instituições a partir de uma categoria específica, em geral, material e econômica.

Neste aspecto, não é difícil compreender como o movimento anarquista, assim como os outros movimentos socialistas de sua época, se propunha explicar a totalidade das relações a partir de suas relações econômicas – o que é um paradoxo, pois as relações econômicas são antes relações sociais. Da mesma forma, a herança da ontologia da indeterminação nos permite compreender como um processo de criação revolucionária, de mudança de paradigma, pode surgir como obra de uma atividade política efetiva.

De qualquer modo, como expressão de um movimento popular dos trabalhadores e camponeses, as críticas do anarquismo às instituições como o Estado, a Igreja, o Exército, o patriotismo, o voto, a moral cristã, a educação burguesa e a economia liberal contém análises tão aprofundadas e historicamente contribuidoras quanto aquelas das demais correntes socialistas, visto que estas, inclusive, coexistiram temporal e espacialmente com os movimentos anarquistas a partir dos séculos XIX e XX.

Podemos perceber esta acuidade crítica ao estado de coisas vigente sob o capitalismo ao ler as obras tanto de Proudhon (*Filosofia da Miséria, A propriedade é roubo*) quanto de Bakunin (*Deus e o Estado, Estatismo e Anarquia*, etc.) e Kropotkin (*A moral anarquista, A conquista do pão, Ética*, etc.), para citarmos apenas alguns clássicos. Isto deve ser considerado, é claro, juntamente com o fato das contradições e limitações que estas obras apresentam, à medida que as próprias discussões sobre a teoria como elemento explicativo ou determinante da realidade objetiva surgem ao lado de questões tais como autonomia, criação social-histórica e liberdade.

---

<sup>18</sup> Conforme o Dicionário *Langenscheidts Taschenwörterbuch*, *Weltanschauung* é traduzido por ‘concepção/visão do mundo’; ‘mundi-vidência’; ‘filosofia’; ideologia.

Pelo caráter multifacetado do anarquismo, temos um ponto crucial e difícil de nosso trabalho, primeiro, pela quantidade de informações de que dispomos sobre este movimento e, segundo, decidir qual seria a melhor maneira de as utilizarmos em nossa pesquisa, inclusive, dentro do campo educacional à medida que compreendemos a relação entre sua teoria e suas práticas pedagógicas.

O movimento anarquista é extremamente vasto e traz consigo o fardo de ser propositadamente desacreditado historicamente (tanto pelo capitalismo quanto pelo marxismo), não recebendo atenção, inclusive por conta deste descrédito, como uma das correntes socialistas e pedagógicas mais importantes da primeira metade do século XX, tanto na Europa quanto no Brasil. E essa relevância pode ser vista no âmbito dos primórdios do movimento operário brasileiro, com o exemplo da Greve Geral de 1917, que contou com imensa participação e organização anarquistas, conforme Lopreato (2000) e Dulles (1977).

Neste aspecto, Woodcock (2007, p. 7) ilustra que “poucas doutrinas ou movimentos foram tão mal entendidos pela opinião pública e poucos deram tantos motivos para confusão pela própria variedade de formas de abordagem e ação”, como o anarquismo o foi. E tal confusão ainda se dá no âmbito da educação, visto que muitas discussões sobre essa proposta formadora são relativamente recentes. A propósito, sobre o dito caráter utópico que recai sobre o anarquismo, de acordo com Rocker (2005)

quem quer que estude com profundidade o desenvolvimento econômico e político do sistema social atual perceberá que esses objetivos não nascem de ideias utópicas de alguns inovadores sonhadores, mas que são o resultado lógico de um exame completo dos desajustes sociais existentes que, a cada nova fase das condições sociais atuais, se manifestam de forma mais evidente e perniciosa. (p. 7-8).

Podemos verificar, através deste posicionamento, o fato de que tais ideias não pairam no tempo e no espaço, mas são produtos históricos e expressão do desenvolvimento do pensamento e da sociedade humanas. Tais ideias foram criadas em um ambiente influenciado pelo Iluminismo, pela Revolução Francesa e pela Revolução Industrial, portanto, em um momento histórico de muitas experimentações teórico-metodológicas e práticas.

A despeito disso, temos ciência de que

o anarquismo não é a solução original para todos os problemas humanos, não é a utopia de uma ordem social perfeita (como muitas vezes tem sido chamada), já que, em princípio, ele rejeita todos os esquemas e conceitos absolutos. O anarquismo não acredita em nenhuma verdade absoluta ou em qualquer objetivo final definido para o desenvolvimento humano, mas em um

aperfeiçoamento ilimitado dos padrões sociais e condições de vida humana que estão sempre se esforçando para chegar em formas mais elevadas de expressão, às quais, por esse motivo, não podem designar nenhum fim definitivo ou estabelecer nenhum objetivo fixo. (ROCKER, 2005, p. 15).

Prestados tais esclarecimentos sobre o anarquismo e qual o seu papel na história das ideias políticas, nossa tarefa, agora, será a de mostrar suas contribuições para o pensamento e a prática educacionais, observando a concepção teoricamente (como possibilidade e não como certeza absoluta) emancipadora de trabalho como atividade que desenvolve as potencialidades humanas e não do trabalho como uma atividade fragmentadora e especializada como temos frequentemente sob o capitalismo.

De qualquer modo, é também em forma de crítica à educação capitalista e seu *modus operandi* que apresentamos a exposição dessas propostas libertárias, como forma de colocar em xeque o pensamento instituído pelo pensamento instituinte. Isso pode ser historicamente observado pelos questionamentos anarquistas aos vários aspectos da ordem vigente e do *statu quo* relacionados à educação, tais como o controle desta pelo Estado e pela Igreja, a fragmentação existente na educação formal entre trabalho intelectual e manual, a diferença de currículos distintos para as classes dominantes e os trabalhadores. Além disto, há a crítica ao próprio fato da existência de Estados e de instituições que deliberem, em detrimento de sua população, a favor dos modelos educacionais a serem adotados para determinada sociedade, dentre tantas outras questões que concernem ao ensino e que foram colocadas pelo anarquismo ao longo de seu desenvolvimento histórico tanto na Europa quanto no Brasil.

Naquele contexto de forte desenvolvimento industrial na Europa, a partir do século XIX, os questionamentos ponderados pelo anarquismo foram realizados com vistas a levantar discussões acerca da formação baseada em valores concorrenciais e individualistas e da superação desta visão de mundo que forma a subjetividade e prepara para a vida social os futuros homens e trabalhadores.

Ainda hoje, na segunda década do século XXI, podemos ver a dimensão da luta anarquista contra o capitalismo. Temos no movimento político libertário uma forma de questionamento ao tipo de pensamento que prepara as pessoas para um mercado de trabalho cada vez mais flexível para o trabalhador. Esta flexibilidade se dá, por exemplo, pela redução da oferta de emprego, pelo aumento do número de profissionais para saturar determinado nicho de mercado e controlar os salários, pela robotização/mecanização das linhas de montagem e redução do número de trabalhadores empregados. Evidentemente, a crítica anarquista às formas capitalistas vigentes de criação de indivíduos e de sociedades conformes

também diz respeito à dimensão da educação, instituição esta com um papel representativo neste processo de criação de visões de mundo e de significações imaginárias sociais.

A despeito das críticas com relação à possibilidade de uma formação libertária e da necessidade desta para nossa sociedade, procuraremos analisar as pedagogias anarquistas – suas teorias e experiências efetivas – à luz de suas contribuições históricas, porém, considerando-as no quadro de seus limites ontológicos e como experiências cronologicamente datadas, colocadas em prática ao longo dos séculos XIX e XX. Evidentemente, muitos elementos destas pedagogias podem ser retomados e colocados em prática em uma proposta emancipatória de formação de indivíduos e coletividades autônomos, atualmente.

Dessa forma, procuraremos argumentar e demonstrar que um indivíduo e uma sociedade formados a partir de uma ontologia da indeterminação e da criação historicamente tomada como projeto de elucidação poderiam contribuir para a efetiva realização de um projeto de autonomia individual e coletiva, considerado como uma possibilidade real e lúcida. Evidentemente, esta ontologia é outra em relação àquela que há sob o capitalismo e nas sociedades heteronômicas, em geral, onde a criação social-histórica das instituições não é atribuída à ação política, mas é apresentada como dada, exterior à atividade deliberada das pessoas.

É claro para nós que a proposta libertária não significa necessariamente a superação total do pensamento competitivo como uma significação exclusivamente capitalista, pois a própria ideia de competição não é algo inerente àquele sistema. Além disto, a competição está relacionada a situações que não são de ordem puramente lógico-conjuntista. Existem elementos relacionados à dimensão inconsciente da *psique* e ao imaginário radical que não podem ser extirpados através de um processo de assepsia, onde a competição e o simbolismo que a envolve são ligados à criação de outra coisa que a produção material da sociedade. Acreditar em tal pureza comportamental é um ideal e, como tal, inatingível.

Neste sentido, afirmar que uma ideologia daria conta de tornar o homem um ser completamente bom ou totalmente racional implicaria, em contrapartida, em afirmar que o inconsciente poderia ser dominado ou mesmo abolido do processo de criação social-histórico das instituições. A impossibilidade desta eliminação reside justamente no fato de que o inconsciente participa, assim como a dimensão racional, da criação de novas formas de significações imaginárias pelas sociedades, relacionando-se à ontologia da indeterminação (*khaos*).

Considerar um suposto domínio do inconsciente pela razão implica em negar a dinâmica da *psique* humana, além das próprias contribuições históricas da psicologia. Não se

trata de "[...] eliminar uma instância psíquica em proveito de outra". Trata-se de "[...] alterar a relação entre instâncias". (CASTORIADIS, p. 154, 1987). Ao lidar com o inconsciente, "[...] o Eu tem que vir a ser uma subjetividade capaz de refletir, capaz de deliberação e de vontade". (CASTORIADIS, p. 154, 1987). Neste ponto, a pedagogia é fundamental neste processo de desenvolvimento da autonomia individual relacionado à subjetividade.

Se forem conhecidos e observados a partir de uma perspectiva de autonomia individual – e coletiva –, processos relacionados à dinâmica psíquica podem ser compreendidos e trabalhados para a construção da sociedade, da comunidade política, pelo indivíduo que dela participa. O entendimento dos conceitos gregos de *Khaos*, *Kosmos* e *apeiron* – indeterminação – é um interessante passo neste sentido, pois eles reconheciam que a sociedade tinha de lidar constantemente com a *hybris*, com a desmedida, a qual não podiam controlar *in toto*, a partir de uma razão absoluta.

Da mesma forma, neste contexto de impossibilidade de uma totalidade objetiva ou de um julgamento racional de validade universal, pretendemos demonstrar que uma sociedade estruturada sobre os valores formadores das pedagogias anarquistas não tem garantida *ad infinitum* a possibilidade de que essa formação suprimirá, por exemplo, a concorrência entre indivíduos, visto que os próprios métodos pedagógicos estimulam o desenvolvimento das capacidades e habilidades, essas que são individuais. Nem todos saberão compor uma peça musical ou pintar um quadro em um mesmo grau, além do que não terão o mesmo interesse por todas as coisas ou áreas de conhecimento.

Como já colocamos, a concorrência e a competição podem ser estimuladas por modelos sociais ou econômicos (objetivos), mas não a ponto de descartarmos as motivações psicológicas – inveja, ressentimento, vingança, amor, reconhecimento, prazer, etc., como temos em inúmeros exemplos da literatura universal – que envolvem esse processo. A competição para os gregos, por exemplo, estava relacionada à glória (*kleos*) e ao renome (*kudos*), ao *ethos* aristocrático do tempo dos heróis.

A partir de elementos da pedagogia anarquista, o sujeito e a coletividade poderiam ser preparados para a vida em uma sociedade autônoma, levando em conta tanto a liberdade como parte do processo de aprendizagem quanto a educação integral nas dimensões intelectual, física e moral. Veremos isto nas escolas libertárias, a despeito das críticas que realizaremos a esta pedagogia – ligada à ideia de movimento restrito, com sua lógica conjuntista-identitária, seus dogmas e visões de mundo –, no sentido de sua capacidade de criar uma efetiva autonomia em termos de individualidade e de coletividade.

Conforme a perspectiva anarquista, um dos pilares da educação elaborada e gerida pelo Estado capitalista é a autoridade, havendo, em contrapartida, uma forte presença da ideia administrada de liberdade plena que mascara a realidade. Esta aparente verdade é sutilmente administrada pelo aparato ideológico em causa própria e em favor desse mesmo Estado. Assim, a despeito dos problemas que envolvem a educação e o trabalho no modo de produção capitalista, tal aproximação se mostra imprescindível para nossas considerações acerca das possibilidades propostas pelo movimento anarquista.

Isso porque a proposta pedagógica libertária, apesar de suas especificidades, se propõe, de modo geral, a romper e superar a autoridade, a coerção e a adaptação do indivíduo e do coletivo nos moldes necessários ao capital. A autonomia e a liberdade são essenciais para a formação de pessoas e de uma sociedade que se ocupa das questões acerca da vida coletiva e de seus interesses.

Uma de nossas intenções é analisar, portanto, a própria possibilidade de o anarquismo levar a cabo um projeto de superação das contradições relacionadas à autoridade e ao uso da força, além da viabilidade deste projeto pedagógico no período atual a partir de seus elementos. Tal discussão, pensamos, é fundamental para a constituição efetiva de um projeto de autonomia individual e coletiva, no qual a própria teoria é posta em questionamento, em cada um de seus elementos. Discussão esta, aliás, que é a expressão mesma do movimento que criou a democracia e a filosofia como atividades políticas.

Pelo fato de o anarquismo abominar a existência do Estado como instituição de base coercitiva e gestora do modelo educacional hegemônico a ser seguido, uma proposta pedagógica libertária construída com a contribuição de alguns elementos do movimento político anarquista não pode funcionar senão baseada em um regime autogestionário. Acerca desta outra forma pedagógica possível, há dois pontos importantes a serem destacados. O primeiro trata-se de seu caráter de oposição em relação aos modelos educacionais tradicionais e, o segundo, trata-se da autogestão na educação, uma característica do anarquismo ligado à concepção de autonomia proposta por este movimento político. Esta oposição às formas pedagógicas tradicionais deve-se ao fato de que o anarquismo condena, na condição de inimigo histórico do Estado, as propostas de formação dos indivíduos criadas por esta instituição para a manutenção de seu domínio e da ideia da necessidade de sua existência.

A propósito, no que tange ao Estado, independentemente de sua natureza burguesa ou proletária, no caso marxista, a crítica anarquista se dá no seguinte ponto, o da própria existência dessa instituição como gestora de algo que supostamente tem um caráter *a priori* emancipatório e de liberdade, como a educação, mas que *a posteriori* não se cumpriria sob a

égide de nenhum governo. É nesse sentido que o anarquismo postula a incapacidade do Estado de educar para a liberdade, por suas características inerentes de violência e por manter uma relação de poder verticalizada em relação à população. Além disso, se fosse para romper com a lógica da heteronomia, o Estado teria de criar uma forma de educação que negaria a sua própria função de controle, o que seria um paradoxo.

Como o anarquismo enxerga todo poder centralizado como sendo corrompido e corrompível pela estrutura burocrática, de parasitismo e de favores que este sustenta, a construção da educação não é tratada fora da discussão acerca da autonomia. Sobre a lógica do Estado, seja este burguês ou proletário, Bakunin (2003) defende que

sobre esta ficção da pseudorrepresentação do povo e sobre o fato bem real do governo das massas populares por um punhado de privilegiados eleitos e até mesmo não eleitos, por multidões votando sob a coação e ignorando por que votam [...], estão fundadas, em igual medida, a teoria do Estado e a teoria da ditadura denominada revolucionária. Entre a ditadura revolucionária e a centralização estatista, toda a diferença está nas aparências. No fundo, ambas são apenas uma única e mesma forma de governo da maioria pela minoria, em nome da suposta estupidez da primeira e da pretensa inteligência da segunda. É por isso que uma e outra são, no mesmo grau, reacionárias, ambas tendo por efeito consolidar, direta e infalivelmente, os privilégios políticos e econômicos da minoria governante e a escravidão econômica e política das massas populares. (p. 169).

Esta explanação acerca da dinâmica do Estado coercitivo, seja capitalista ou socialista, vem *pari passu* com nossa necessidade de esclarecer a importância da autonomia para a visão anarquista *versus* a centralização das decisões de do poder (uma das formas da heteronomia), muito importante para se entender a ideia de liberdade e seu papel na construção de um modelo educacional libertário. Esse elemento, aliás, surge como parte principal do próprio processo de construção pedagógica para os anarquistas.

Da mesma forma que propõe algo oposto em relação à ideia de autoridade (seja de um líder, Partido, um professor, etc.), a própria noção de mobilidade em torno dos conceitos diversos de anarquismo, além de ser fundamental dentro da constituição do próprio conjunto teórico, também é *conditio sine qua non* para o entendimento das propostas pedagógicas libertárias. Esta mobilidade em relação às classificações permite que possam ser citados como autores libertários Tolstói, o célebre romancista russo que criou a Escola de Iásnaia-Poliana, na Ucrânia, assim como autores e idealizadores de outras experiências antiautoritárias em educação. Evidentemente, nem todos são anarquistas e se posicionam politicamente como tais, mas são considerados em suas contribuições no que se refere à construção da autonomia em nível individual e social.

A este respeito, Codello (2007) esclarece que a

educação libertária é uma mescla contínua de teorias e experiências, de ideias anarquistas aplicadas à educação, mas também das teorias e práticas organizativas e didáticas que, frequentemente, mesmo de um modo implícito, podem remeter ao anarquismo. (p. 19).

Visto a amplitude de caminhos que podemos tomar, nossa intenção é apresentar, a seguir, alguns pontos gerais destas pedagogias e de suas práticas para discutirmos as contribuições históricas da educação anarquista como elemento de ruptura frente ao modo de produção capitalista, considerando-a como produto da capacidade humana criadora de uma atividade política explícita que possibilita a transformação das instituições.

Como procuramos esclarecer, não postulamos a existência de uma escola puramente anarquista, pois isto implicaria em uma concordância com algumas das ideias principais do próprio movimento, sobretudo, aquelas relacionadas ao determinismo econômico e à materialidade como elemento explicativo da forma como a sociedade se organiza e organiza suas relações. O que pretendemos destacar e considerar são elementos da pedagogia anarquista relacionados a um projeto de criação de indivíduos e de coletividade autônomos, conscientes de que a sociedade e suas instituições são objeto de sua própria ação, de suas escolhas relacionadas à atividade política efetiva.

Da mesma forma, o questionamento da instituição global da sociedade e de suas instituições particulares são elementos que também nos interessam como proposta de criação de um método pedagógico relacionado à construção da autonomia em diferentes níveis. Pensamos que é este ponto, aliás, que aproxima o anarquismo e suas propostas pedagógicas da criação ontológica desta capacidade de ruptura e produção de novas formas de organização social iniciado pelos gregos há vinte e cinco séculos.

Esta aproximação no que se refere às criações grega e anarquista de questionamento da instituição global da sociedade foi fundamental por nossa escolha pelo próprio anarquismo e seus métodos pedagógicos, assim como pela retomada de alguns de seus elementos como proposta para outra possibilidade de formação e de criação social-histórica, em detrimento das vertentes socialistas autoritárias baseadas na centralização do poder e da tomada de decisões.

### 4.3 ASPECTOS GERAIS DA PEDAGOGIA LIBERTÁRIA E O CONTEXTO HISTÓRICO DE SUA CRIAÇÃO

Um conjunto de eventos não necessariamente lineares envolvendo mudanças na cultura, economia, política, psicologia, educação, etc. sacudiram a Europa a partir do século XVIII e foram fundamentais no contexto de desenvolvimento da pedagogia anarquista. Esse desenvolvimento se deu no momento em que

o mundo contemporâneo tem como data de nascimento um longo processo, o da ilustração, e um rápido estalido, a Revolução Francesa, sendo ambos os que vão marcar algumas das características decisivas do século XIX e em grande parte do XX. Se quisermos simplificar rapidamente o fio condutor, o nervo de ambos os processos, deveríamos dar especial atenção à confiança na razão, na capacidade dos seres humanos para organizar racionalmente sua vida, não tendo que depender por mais tempo das desigualdades marcadas pelo nascimento e consolidadas por uma injusta distribuição da riqueza. Liberdade, igualdade e fraternidade, que formavam um todo inseparável, se convertem na senha em que se condensam todas as expectativas postas por ilustrados e revolucionários no nascimento de uma sociedade melhor. (MORIYÓN, 1989, p. 13-14).

Burguesia e proletariado percorrem rumos diferentes, a despeito de sua cisão. Nessa lógica, podemos dizer que

apesar dessa ruptura, os anarquistas serão, entre as diferentes correntes socialistas, a que mantém com mais força alguns dos postulados revolucionários dos ilustrados, o que é claramente visível no campo da educação. Há no fundo uma mesma confiança na capacidade da razão para transformar a sociedade humana, vencendo os preconceitos criados pela ignorância, pela superstição e por uma educação posta a serviço das classes dominantes para manter submissa toda a população. A ignorância é denunciada como o alimento da escravidão e a razão é o guia que conduzirá os seres humanos a libertarem-se da opressão e da exploração impostas pelo obscurantismo e egoísmo dos privilegiados. (MORIYÓN, 1989, p. 14).

Em um contexto de desenvolvimento de uma ideia de racionalidade diferente da racionalidade clássica, a educação é tida em alta conta como um elemento para por fim ao obscurantismo, à ambição desmedida e ao individualismo exacerbado, pois teria como tarefa desenvolver novos costumes – formação de um novo *ethos* – e estimular o aprimoramento da capacidade humana (natural, na perspectiva anarquista e no contexto social-histórico em que essas teorias foram desenvolvidas) para reunir-se e viver em coletividade, uma empresa radical e inovadora do ponto de vista do questionamento ao ordenamento vigente na sociedade.

De forma geral, pode ser dito que um importante pilar da teoria pedagógica libertária diz respeito à educação integral, como visto em Proudhon e Bakunin. Contextualizada historicamente, “a concepção de homem que subjaz à teoria da educação integral é decorrente do humanismo iluminista do século dezenove, percebendo-o como um “ser total”; o homem é concebido como resultado de uma multiplicidade de facetas que se articulam harmoniosamente e, por isso, a educação deve estar preocupada com todas estas facetas: a intelectual, a física, a moral etc.”. (GALLO, 2007, p. 35).

Nesse sentido, o trabalho como parte do desenvolvimento humano colocado em pauta pelo anarquismo – da mesma forma que pelo marxismo e outras teorias socialistas – deve ser visto no contexto da luta dos trabalhadores por seu reconhecimento e sua emancipação frente ao crescimento do capitalismo e à alienação (heteronomia). O próprio trabalho fabril tinha uma importância enorme àquela época, nos primórdios do crescimento do capitalismo industrial, no século XIX, tendo em vista a reconfiguração da sociedade e do espaço para atender a essa nova demanda histórica.

Não era de se estranhar que a educação e o trabalho, naquele momento, fossem relacionados como partes de um mesmo processo de emancipação envolvendo ambos o indivíduo e a sociedade, visto que se tratava de superar as condições de alienação (psicológica, social) e de exploração (material). O trabalho e sua influência na constituição da vida social não era importante somente para o capitalismo, mas também para as vertentes socialistas que combatiam sua fragmentação e que propunham outras formas de organização do mesmo, porém, sem questionar seu fundamento e seu papel na própria constituição das sociedades, como um elemento fundador destas.

Considerando a fragmentação e divisão do trabalho, portanto, pode-se dizer que “politicamente, a educação integral define-se já de saída: baseia-se na igualdade entre os indivíduos e no direito de todos a desenvolver suas potencialidades”. (GALLO, 2007, p. 35). Trata-se de um paradigma educacional cujo objetivo diz respeito à superação da condição de alienação e à transformação do indivíduo e da sociedade através da não separação entre trabalho intelectual e manual, como colocamos.

Portanto, quando falamos em uma formação integral, considerando o trabalho e os processos que o envolve, a presença da politecnicidade é um dos fatores que se relacionam à construção da ideia de um homem completo no que concerne à realização de ambos os trabalhos intelectual e manual como partes de um único momento. Ao dominar o processo de trabalho e ao tomar a atividade manual como instrumento de aprendizagem, tem-se uma

educação completa e que não separa a realidade em duas partes, uma ideal-racional e a outra material-física.

Essa dualidade era, aliás, fato naquele momento histórico do século XIX, onde se rivalizavam idealismo e positivismo, individualismo e coletivismo, liberalismo e socialismo, “mas é, sobretudo, a revanche do homem concreto, histórico, real, que se afirma sobre o homem racional, mas abstrato, das Luzes”. (CODELLO, 2007, p. 69).

Nesse ponto, temos algo interessante a destacar no que diz respeito à mudança de concepção que ia do racionalismo das Luzes à influência do materialismo francês do século XIX, esta última que pode ser vista na obra *Sistema da Natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral* (1771), do Barão de Holbach (1723-1789). Como podemos observar historicamente, essas duas vertentes, o racionalismo e o materialismo, irão compor o cerne do pensamento socialista, tanto do anarquismo quanto do marxismo, a ponto de vermos sua efetiva consolidação a partir do século XIX.

Na pedagogia libertária, vemos claramente esta influência na proposta de educação pela razão e para a construção da vida material a partir da superação da metafísica, essa associada ao pensamento religioso. Evidentemente, algumas implicações desse pensamento materialista (objetivo, lógico-racional) e distante da religião – aparentemente distante – mantêm relação com esquemas projetivos e metafísicos, cuja características são justamente uma ausência de uma lógica conjuntista-identitária.

Além deste fato, temos um contexto histórico de grandes transformações culturais, de criações teóricas e práticas, onde a Revolução Industrial – a partir do século XIX – e as mudanças rápidas do mundo do trabalho também fazem parte das modificações ocorridas em toda a sociedade europeia da época. Entre algumas mudanças, temos os fluxos migratórios do campo para as cidades e para as zonas industriais, o desenvolvimento e organização da classe operária, a reorganização das propriedades, as mudanças no campo e nas cidades, o desenvolvimento de certa mobilidade social, a reivindicação de novos direitos, dentre inúmeras outras. Evidentemente, não podemos omitir o desenvolvimento das teorias materialistas e empiristas nesse momento histórico, como expressão desse tempo de transformações no mundo do trabalho e de sua reorganização.

Também é importante destacarmos posicionamentos interessantes com relação ao conhecimento e à ciência, os quais podemos encontrar em autores anarquistas como Bakunin e Kropotkin. Como os séculos XVIII e XIX foram épocas de criações teóricas e experimentações práticas, temos uma profusão de pensamentos ao longo desse período. Inclusive, no afã de elaborar métodos pedagógicos que se preocupem com o desenvolvimento

das potencialidades individuais e coletivas, correntes como o Romantismo, o Humanismo e o Iluminismo, além de teorias como o darwinismo e o positivismo – aparentemente antagônicas em relação às necessidades históricas dos anarquistas – influenciarão na composição de vários aspectos da visão de mundo libertária e de suas pedagogias.

Além destas influências, outros fatores tomaram parte na criação das novas metodologias pedagógicas, além daqueles ligados à crítica ao trabalho e produção capitalistas. Neste ponto, temos que

no decorrer do século XIX três novos assuntos irrompem no âmbito educativo: a criança, a mulher, o deficiente. Esse fenômeno rompe o esquema clássico da pedagogia que se impôs até aquele momento. [...] Depois de Rousseau, a pedagogia tornou-se puerocêntrica, vendo na criança, de qualquer modo, a origem do homem e, portanto, não rompendo de modo radical uma tradição e uma cultura que crava suas raízes já no Humanismo e no Renascimento. (CODELLO, 2007, p. 72).

Naquele contexto, “a mesma sorte atinge às mulheres e ao irrompimento delas na cena política, social, cultural, com as suas lutas pela emancipação e com a crescente consciência da própria identidade específica”. (CODELLO, 2007, p. 73). No caso do anarquismo, a proposta pedagógica libertária também é fundamental no processo de afirmação e de reivindicação da mulher, tendo em vista que o principal motor dessa luta é a sua própria participação política como expressão efetiva de sua autonomia individual e coletiva, na condição de parte da sociedade.

No contexto de desenvolvimento das metodologias anarquistas, temos que,

gradualmente, a pedagogia assume, no decorrer do século XIX, novas tarefas sociais (formar o cidadão, defender os valores burgueses dominantes, organizar um consenso social) e torna-se, portanto, mais laica em sua finalidade. Caracteriza-se cada vez mais, também, como uma identidade científico-técnica e/ou histórico-crítica. Positivismo e socialismo, principalmente na segunda metade do século, conduzem a pedagogia em direção a escolhas ideológicas sempre mais marcantes. (CODELLO, 2007, p. 74).

No caso específico do socialismo, temos que “essa dimensão social da educação está presente entre os socialistas de modo absolutamente inovador em relação ao passado e à filosofia de Rousseau, de tal forma para transformar o fundamento de toda a concepção pedagógica deles”. (CODELLO, 2007, p. 75).

De qualquer forma, por mais que o desenvolvimento científico e o positivismo tivessem influenciado o movimento anarquista e algumas de suas pedagogias,

[...] não se pode dizer que os anarquistas fossem ingênuos e que não estavam conscientes de tudo o que havia mudado desde a Revolução Francesa. Essa atenção à educação ou, num sentido muito geral, à divulgação científica, não os afastava por um só momento do interesse central de um movimento operário que lutava pela emancipação da humanidade, abolindo a exploração própria do sistema capitalista e da opressão do Estado. (MORIYÓN, 1989, p. 15).

De modo geral, os anarquistas, principalmente aqueles envolvidos na elaboração de teorias e métodos pedagógicos “[...] estavam plenamente conscientes de que a mudança na educação era condição necessária, mas não suficiente, para modificar a sociedade”. (MORIYÓN, 1989, p. 15). Nessa forma de compreensão da realidade, romper a condição de heteronomia individual e social – principalmente dos trabalhadores, na perspectiva anarquista – era fundamental para efetivar também as transformações necessárias à própria educação.

A educação era considerada, portanto, como parte de um projeto revolucionário mais amplo,

ou seja, os anarquistas não só creem na força da educação para liberar a humanidade, como também estão propondo uma revolução integral que, se não contasse com a base de uma sólida educação, não seria revolução. Para a mudança social que eles buscam não bastará mudar as relações sociais, embora isto seja imprescindível, mas também contar com homens novos. E estes não aparecem da noite para o dia simplesmente porque se tomou a Bastilha ou o Palácio de Inverno, mas sim como resultado de um longo processo pedagógico em que, em função das lutas e enfrentamentos com a burguesia e o Estado, as pessoas vão aprendendo a ser livres e solidárias, a não delegar poderes a ninguém, a assumir sua própria e irrenunciável participação na gestão dos problemas que afetam a comunidade. Por outro lado, se pretendemos formar pessoas capazes de decidir por si mesmas, capazes de sacudir a opressão e não voltar a cair nela, temos que educá-las desde pequenas, fomentar nelas o sentido crítico e a autonomia pessoal, assim como valores de solidariedade e liberdade. A luta contra a opressão e a exploração não se faz só nas fábricas e no campo, nas também na família e na escola, na qual os anarquistas, com grande agudeza, veem pilares muito sólidos do sistema capitalista, precisamente porque transmitem valores que vão favorecer a atuação do patrão e da polícia. (MORIYÓN, 1989, p. 15-16).

Nesse contexto de lutas dos trabalhadores durante a transição do século XIX ao XX, “o conjunto de escolas racionalistas que surgiu na Catalunha, de forma especial, situava-se claramente na vanguarda desses esforços de renovação que cresciam então em toda a Europa e Estados Unidos”. (MORIYÓN, 1989, p. 16). Da mesma forma, vários autores que trabalham com a historiografia da pedagogia anarquista/libertária convergem no pensamento de que

toda essa renovação começara com a obra de Rousseau e os anarquistas retomaram as ideias fundamentais do genebrês, especialmente as que colocavam a criança como centro do processo pedagógico, tentando desenvolver ao máximo suas possibilidades e fazer dela uma criança livre. Retomaram também as grandes intuições de Fourier, que insistira na necessidade de educar a criança mais pelo jogo do que pela

disciplina, propondo uma educação antiautoritária, e que teria enfatizado a importância da educação e da união do trabalho intelectual e manual nas escolas. Mas estavam também próximos a outros grandes educadores, como Dewey, que haviam descoberto a importância de se propor uma educação ativa em que as crianças não fossem obrigadas a receber passivamente tudo o que os professores quisessem impor. E os anarquistas não só se dedicaram a receber e aplicar essas novas correntes que pouco a pouco iam abrindo caminho nas escolas europeias, como também estavam na linha de frente, contribuindo com inovações, praticando métodos autenticamente revolucionários, que posteriormente seriam aceitos, ou então criando movimentos e ligas de pedagogos para difundir as novas propostas educativas. (MORIYÓN, 1989, p. 16).

Uma das lutas dos anarquistas, tanto no que concerne ao capitalismo e ao Estado quanto à criação de uma pedagogia, especificamente, diz respeito ao antiautoritarismo. Pode-se dizer que “por defender a solidariedade, essa educação deve ter por base a liberdade, pois esta é a condição necessária para a cooperação autônoma”. (GALLO, 1995, p. 164).

Isto se dá considerando-se a seguinte lógica: se é *sine qua non* suprimir o Estado, seu aparato policial e jurídico para a realização da felicidade, é necessário abolir igualmente a opressão e a submissão que aquela instituição estatal exerce sobre as pessoas e que alcança a família e a escola, estas que socializam a criança. É nesse sentido que “Godwin, com ideias tão próximas às do anarquismo posterior, viu claramente a importância da educação, mas também os novos perigos que encerrava se se realizasse um projeto de sistema escolar nacional dependente do governo”. (MORIYÓN, 1989, p. 17).

Para Bakunin, a autoridade é um ponto inicial a ser considerado na educação da criança mais nova por esta não ter sua inteligência ainda desenvolvida. Mas à medida que a desenvolve, através da educação, e à medida que a criança vai desenvolvendo sua liberdade, isso implica em negar aquele ponto inicial da autoridade. Ou seja, esta seria transitória no processo educacional da criança, até ela tomar consciência do próprio caráter nefasto da autoridade para toda a sociedade e para a educação, conforme a concepção anarquista.

É neste ponto que a racionalidade tem uma importância fundamental no processo educativo e na formação moral da criança, pois através dela pode-se abolir a autoridade em detrimento da liberdade. Não se trata de construir uma educação permissiva, mas de torná-la efetiva no que concerne o futuro desenvolvimento infantil.

Herdeiro de algumas tradições de pensamento historicamente antecedentes, do mesmo modo, nas teorias e práticas anarquistas a confiança na racionalidade pode ser observada no desejo – posição aparentemente paradoxal, pois condenado pelo anarquismo em relação ao positivismo e cartesianismo, por exemplo – de idealização de uma sociedade

milimetricamente calculada, inclusive pela supressão de sua dimensão irracional e de conflitos, conseqüentemente.

Isto não deixa de incorrer em uma forma de manifestação da heteronomia, pois se atribui à racionalidade, e não à própria ação política efetiva, o elemento de transformação da sociedade. Basta lembrarmos a dimensão que os gregos davam ao *khaos*, à parcela irracional, imprevisível, indeterminada da *psique* em oposição ao *kosmos*, à parte racional, lógica, calculável, mensurável. Esta oposição não implica em redução de uma à outra, ou em uma superioridade, da mesma forma, mas no reconhecimento de duas dimensões diferentes, porém, indissociáveis.

De qualquer maneira, a questão do antiautoritarismo desperta opiniões que não são unânimes entre os anarquistas. Alguns defendem que nada deve ser imposto à criança no processo de aprendizagem, aos conteúdos, etc. Outros autores já concebem a pedagogia libertária como elemento formador do espírito de rebelião nas crianças, que lhes permite se opor a um determinado sistema social injusto.

Na escola de Yasnaia-Poliana, de Tolstoi, por exemplo, a liberdade das crianças era levada até as últimas conseqüências,

[...] pois na sua escola nada era obrigatório, nem horários, nem assistência às aulas, nem programas e nem normas disciplinares. Somente o movimento pedagógico das comunidades escolares de Hamburgo, desenvolvido durante a República de Weimar, chega a conclusões tão radicais e aplica-os na prática; Berthold Otto, Gustave Wyneken e seus companheiros chegaram até o final, configurando, junto com Tolstoi, os pontos de referência imprescindíveis para questionar um tema tão complexo como o das relações entre liberdade e autoridade. (MORIYÓN, 1989, p. 19).

Já na Escola Moderna, em Catalunha, Francisco Ferrer “[...] vai insistir muito mais no componente científico e leigo da escola, refletindo a mentalidade positivista da época que tanto impregnou os ambientes libertários. Educar na liberdade era definido, mais que pelo respeito aos desejos e interesses da criança, como educar no espírito da ciência; isto é, liberar as crianças de todos os preconceitos e dogmatismo que haviam obscurecido e anulado a capacidade de decisão autônoma dos seres humanos”. (MORIYÓN, 1989, p. 20).

Não podemos nos esquecer do contexto em que Ferrer viveu na Espanha, onde a escola era controlada pela Igreja, tendo que lutar contra o clericalismo. Neste sentido, não é difícil fazer a relação e compreender a sua luta pela difusão do espírito científico, além da própria influência do positivismo no século XIX. Era um ambiente onde havia uma verdadeira fé na ciência como instrumento para suprimir os erros e crenças tradicionais propagados pela

religião, isto baseado na experimentação segura do empirismo que proporciona, pelo uso da razão, a criação de leis que regularão a sociedade e sua compreensão de si mesma.

Um elemento fundamental na constituição do pensamento anarquista e de sua prática pedagógica é a educação integral. Tal integralidade se expressa de várias maneiras, a saber, no desenvolvimento das potencialidades da criança, buscando superar contradições tais como uma educação diferente para cada classe social e a separação entre uma educação para exercício de atividades manuais e outra para exercício de atividades intelectuais. A superação destas dicotomias de classes e de funções, relacionadas à materialidade, eram fundamentais para a criação de métodos pedagógicos que objetivavam formar indivíduos e sociedades autônomos.

Outro ponto relevante diz respeito à amplitude da ideia de educação, pois isto se refere ao fato de que “a teoria e a prática pedagógica anarquista rompem com os estreitos marcos da escola, tanto pelo desejo de integrar a vida social nas atividades e preocupações cotidianas dos alunos, como pela intenção de impregnar toda a sociedade de um talante pedagógico, multiplicando os centros em que se tenta levar à prática todo um plano de educação permanente”. (MORIYÓN, 1989, p. 21).

Considerando as experiências pedagógicas libertárias,

talvez tenha sido Paul Robin<sup>19</sup> o que melhor soube expressar o que se queria dizer ao falar do pleno desenvolvimento da criança. A educação integral nada tem a ver com uma espécie de acumulação ingente de conhecimento sobre um amontoado de coisas; refere-se antes à consecução de um desenvolvimento harmônico de todas as faculdades da criança, de sua inteligência, mas também de sua saúde, de seu vigor físico, de sua bondade. Nisto coincidem os anarquistas com as colocações mais avançadas da época, que tentavam romper com uma educação excessivamente livresca, que buscavam um ensino ativo, os passeios ao campo, a educação física, e outras dimensões anteriormente esquecidas pelos estabelecimentos educativos. (MORIYÓN, 1989, p. 21).

Uma experiência anarquista relevante da qual trataremos foi a da Escola *La Ruche*, de Sébastien Faure, um pedagogo libertário francês. Esta escola, por exemplo, foi fundada no campo. Tal escola não somente se ocupava em difundir as ideias revolucionárias entre os seus alunos, mas se ocupava de temas como o naturismo, a educação sexual, arte, teatro, passeios, etc. A ideia de uma educação diferenciada, com um currículo que incluísse artes, literatura, poesia, panfletos, revistas, etc., era parte do ideário anarquista de uma formação extramuros que não considerava a escola, em suas quatro paredes, como único espaço de aprendizagem.

---

<sup>19</sup> O idealizador do Orfanato de Cempuis, na França, conforme apresentaremos no decorrer deste capítulo.

Por fim, a educação libertária trabalha para destruir a padronização dos indivíduos, proliferando a singularidade, a criatividade e as diferenças, que acabam por se harmonizar através da cooperação e da solidariedade compondo uma totalidade social. Nessa lógica, a ideia de solidariedade está relacionada, para o anarquismo, com a ideia de um processo de construção da liberdade por toda a comunidade, esta que está consciente deste processo.

Não podemos esquecer de que a educação para a solidariedade e para a cooperação era *sine qua non* para o projeto anarquista de autonomia e autogestão, tanto do ponto de vista econômico quanto social. Isso porque,

psicologicamente, a educação libertária, ao invés de optar pela segurança do ajustamento da personalidade dos indivíduos ao molde social, opta pelo risco de desenvolver o não-ajustamento, o diferente, o novo, o criativo. Essa prática psicológica tem uma consequência política: ao praticar a segurança do não-ajustamento, opta-se por uma realidade de manutenção e perpetuação da realidade social; já com a postura do risco do desajustamento, a opção claramente é por um processo de transformação de uma sociedade opressora e pela construção de uma sociedade libertária. (GALLO, 1995, p. 174).

O adequamento total a uma lógica considerada opressora, como a do capitalismo, era da mesma forma tratada como tal no que diz à formação dos indivíduos, acerca da educação. Nesta mesma lógica, ainda sobre a opressão no ensino, uma educação que privilegie ou considere a punição como um valor pedagógico e a coerção através do castigo físico sob pretexto de preservação da ordem social é algo que foge à lógica da razão, na concepção libertária, racionalidade esta tão valorizada por aquele movimento político.

Em nossas considerações, ao longo deste capítulo, temos ciência de que a pedagogia anarquista/libertária tem sua origem contextualizada no século XIX, juntamente com acontecimentos como a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, além de ter tido influências em sua constituição teórica e prática de vários outros referenciais teóricos, tais como o materialismo francês, o empirismo, o positivismo, a economia clássica inglesa e o idealismo alemão.

Evidentemente, consideraremos isso na apresentação das pedagogias anarquistas, tanto no que concerne às suas teorias quanto às suas práticas. As suas limitações, como referenciais teóricos que propõem explicar a realidade e as relações sociais a partir de uma parcela dela (e sempre como parcela, pois a totalidade é algo ideal, uma abstração), neste caso, a partir de sua produção material (elemento demiúrgico, comum também às vertentes socialistas em geral), serão tomadas criticamente como criações do imaginário radical instituinte – juntamente com a dimensão lógico-racional do pensamento. Da mesma forma, consideramos que o imaginário radical é fundamental para a construção de um processo revolucionário, assim como é *sine*

*qua non* a ontologia da indeterminação, cuja base é a incapacidade de previsão do futuro no que concerne ao saber e fazer humanos.

De acordo com as teorias socialistas, e nisso o anarquismo não difere das demais vertentes, passaríamos de uma etapa a outra do desenvolvimento humano, do caos do capitalismo à felicidade organizada do socialismo capitaneado pela razão, como em um experimento de laboratório onde apenas seria necessário seguir o passo-a-passo verdadeiro (verdadeiro, pois, lógico, como discutiremos no quarto capítulo) para se chegar ao resultado esperado, sem força de expressão. É necessário, portanto, romper esse pensamento instituído, esse auto-ocultamento pela sociedade de que ela cria suas próprias instituições e de que ela é a única responsável pelo seu destino, pela sua *moira*.

#### 4.4 PEDAGOGIAS ANARQUISTAS/LIBERTÁRIAS: A TEORIA

##### 4.4.1 Johan Kaspar Schmidt

O pensamento de Max Stirner (seu pseudônimo) e o único livro por ele publicado, *O Único e sua Propriedade*, não o caracterizam como um pensador anarquista. Porém, ele não pode deixar de ser visto como um autor adepto desta ideia, por vários aspectos de sua teoria considerados muito próximos às concepções libertárias. Tal diferenciação é importante para compreendermos a própria concepção de educação para Stirner, além da influência do racionalismo e do idealismo hegeliano na constituição de suas ideias pedagógicas.

Este pensador alemão recusava claramente a filosofia, a propósito, pois em sua visão ela é uma forma de conhecimento imposta que sacrifica o indivíduo e sua vontade diante da coletividade. Mesmo o conhecimento, de forma geral, era visto com desconfiança por Stirner, pois “[...] o indivíduo, para tornar-se dono de si mesmo, deve formar as suas próprias convicções não por meio da instrução, mas por um ato da vontade. Em suma, o indivíduo pode achar útil crer em algo e, em consequência, agir com base nessa crença. Todas as ideias e ações são válidas enquanto o indivíduo as deseje e as julgue dignas de serem sustentadas e praticadas”. (CODELLO, 2007, p. 78).

Evidentemente, estamos aqui diante de um paradoxo do pensamento pedagógico stirneriano. Este implica no fato de Stirner não responder, a despeito de propor, como a sociedade pode ser alijada do processo de formação do indivíduo, já que este deve construir seu pensamento a partir de sua própria vontade. Um dos problemas está no fato de que este indivíduo em formação já teria de saber (a partir de onde?) quais convicções são boas ou más, para utilizá-las, em seguida, o que implicaria saber *a priori* o que é o bem e o que é o mal,

para desempenhar tal ação. Da mesma forma, teria de haver um conhecimento anterior, por parte deste mesmo indivíduo, da ideia de justiça e de seu contrário.

Temos outro problema com relação a isto. Como cada indivíduo poderia formar, separadamente, ideias que coincidissem umas às outras para formar o que conhecemos por sociedade? Neste ponto, cada indivíduo, agindo sobre si mesmo, teria de ser dotado de uma estrutura psíquica e física semelhante que lhes permitisse chegar aos mesmos resultados e formar um consenso (coletivo) sobre algo a partir de sua relação com o mundo exterior (com o outro, que seja). Para tal, esta estrutura semelhante também teria de possibilitar todas as consciências individuais de organizar as informações e lidar com elas da mesma forma.

Neste processo e em sua lógica, o conhecimento não é um fim, mas um meio para que o homem torne-se senhor de si. Sendo assim, o conhecimento tem papel de destaque em relação ao professor, no processo de formação do aluno. Isso pelo fato de que

o Eu da criança é particularmente atraído pelo Eu do mestre, pois deseja apropriar-se e aprofundar-se totalmente naquele mundo fascinante e desconhecido do qual o mestre é portador. Mas logo o aluno entende que não é o mestre, como tal, que ele deseja possuir, mas, ao contrário, tudo aquilo que esse possui, a ciência a qual lhe apresenta, portanto, com uma existência própria. Finalmente, ele entende que somente possuindo essa ciência poderá ser conduzido à verdade e à liberdade. (CODELLO, 2007, p. 80).

Na concepção stirneriana, a relação entre o aluno e o professor é uma relação, antes de mais nada, de dois Eus que se entregam ao conhecimento, porém, numa relação de igualdade no sentido de que a dinâmica de ensino-aprendizagem está presente em ambos os sujeitos e em ambas as funções. A relação entre os dois Eus, portanto, é uma relação caracterizada pela vontade, pelo desejo de educação, pois se trata da vontade do Eu se expressar e de se fazer entender.

À medida que o aluno avança no processo educativo, passando da fase realista para a fase idealista e egoísta (fases estabelecidas por Stirner), o indivíduo se distancia, atingindo um nível acima da vida escolar, pois o que o mestre traz consigo possui uma existência própria na cultura e que independe da manifestação daquele. Sendo assim, a liberdade no âmbito educacional consiste na independência do aluno em relação ao seu mestre. Evidentemente, não se trata de qualquer liberdade, mas da verdadeira liberdade, tendo em vista o homem continuar seu caminho por meio da verdade, esta a essência da ciência. É nesse âmbito que se dá a crítica de Stirner ao sistema educacional prussiano do século XIX.

Stirner também critica o humanismo e o realismo presentes na educação de seu país, como podemos ver em sua obra *O falso princípio de nossa Educação, ou Humanismo e Realismo*. Podemos perceber tal crítica quando afirma que o humanismo condiciona o homem a respeitar formalmente a autoridade, legitimando a divisão entre dominadores e dominados. Isso implicaria em servilismo, tendo em vista que poucos indivíduos socialmente e economicamente eleitos teriam acesso a ela. No que diz respeito à educação realista, embora mais próxima da realidade da vida, em sua opinião, ela também não dá conta de cumprir seu papel pelo fato de que a autêntica educação não tem diante de si nenhum objeto e cuja problemática em relação à formação resolve-se no plano da autodeterminação, da vontade.

Conforme o pensamento de Stirner, “o realismo, que deve suplantar o humanismo, tem por tarefa abolir o sacerdócio dos eruditos e o noviciato do povo. Reduziu-se o domínio das formas clássicas da Antiguidade, e, simultaneamente, a autoridade soberana perdeu sua auréola”. (STIRNER, 2001, p. 66). De acordo com sua visão, “todavia, compreender o passado tal como ensina o Humanismo, e compreender o presente, o que é o objetivo do Realismo, não conduz senão a dominar o temporal. Só o espírito consciente de si é eterno”. (STIRNER, 2001, p. 67).

Stirner aponta sua descrença na sociedade ao falar das teorias que tentam explicar o indivíduo, ao passo que o subjuga, enquanto os interesses do Eu, do Ego, perdem-se nesse processo. Isto porque

como nosso tempo está à procura do nome que melhor poderia exprimir seu espírito, muitos termos foram propostos, e todos afirmando ser o bom. Para qualquer lado que nos voltamos, a época atual apresenta o espetáculo mais caótico dos tumultos partidários, e os grandes homens do momento se reúnem, tais como abutres, ao redor da herança caduca do passado. Em toda parte abundam os despojos políticos, sociais, eclesiásticos, artísticos, morais e outros, e enquanto eles não forem consumidos, o ar não será puro e os seres vivos permanecerão oprimidos. (STIRNER, 2001, p. 61).

O saber deve transformar-se em querer, através do exercício efetivo da razão, o que permitirá ao indivíduo enxergar sua própria condição rumo ao egoísmo ou à liberdade autêntica, ponto fundamental de sua teoria. À medida que o homem toma consciência de si, está efetivada a distinção importante entre educação e treinamento.

O Saber que não se depura nem transcende de modo a conduzir-me à Vontade, ou, dito de outra forma, o Saber que pesa sobre mim como um bem, uma posse, em vez de ser uno comigo em todas as coisas e permitir ao Eu livre agir, liberto de seus bens esmagadores, percorrer o mundo com um espírito novo, esse Saber que não se tornou pessoal prepara bem

mal à vida. [...] Só a abstração proporciona a liberdade: o homem só é livre se tiver dominado o saber adquirido e reintegrado o que dele extraiu por suas indagações na unidade de seu Eu. (STIRNER, 2001, p. 75).

Para Stirner, se a educação como processo de formação da consciência individual é de suma relevância para a construção de um processo de autonomia e de liberdade. Porém, se a educação for autoritária e formalista, ter-se-ão escravos treinados e dedicados a manter o consenso, além de sacrificar as potências criadoras individuais.

Se nossa época, após ter conquistado a liberdade de pensamento, deseja completá-la em liberdade de vontade para fazer desta o princípio de uma nova era, o objetivo final da educação não pode mais ser o Saber, mas o Querer nascido do saber e, para exprimir de modo impressionante o objetivo dos esforços da educação, diremos que ele é o homem pessoal ou livre. (STIRNER, 2001, p. 75).

É neste sentido que Stirner torna o próprio indivíduo responsável pelo conhecimento de si mesmo, o que o leva à tomada da consciência de si. Podemos dizer que “emerge aqui a dimensão existencialista da filosofia stirneriana, que é evidenciada pela distinção entre um saber e um querer que nos leva àquela distinção essencial entre intelecto e razão”. (CODELLO, 2007, p. 83). O saber que deve mudar, transformando-se em querer, não exclui a possibilidade de construção daquele ou sequer decreta seu fim, mas o torna pessoal e único no processo educacional.

Dessa forma, na concepção stirneriana, se a criança não aprende a pensar por si mesma, não se pode falar em termos de desenvolvimento de um processo de autonomia através de um meio para tal, que é a educação. Partindo-se desta ideia, a criança, ao passar pelo processo de educação formal, não deveria ser reprimida em sua franqueza e espontaneidade, elementos esses fundamentais para a constituição de sua personalidade e de sua individualidade.

Também cabe ao mestre regular esse aspecto espontâneo e de liberdade em relação à sua atividade, para que isto não tome forma de arrogância ou limitação da autonomia do outro Eu envolvido. Para Stirner, o foco da relação entre aluno e professor não pode ser a manutenção da autoridade por parte deste. Em sua concepção, a manutenção da autoridade do professor deve cessar com o tempo, da mesma forma que qualquer autoridade por parte do aluno, ambas desnecessárias e nocivas ao processo educacional.

Evidentemente, não há uma relação lógica que implique dizer e sustentar a ideia de que tal comportamento ocorreria espontaneamente, em um processo de tomada de consciência mediado pela razão que impediria que o professor exercesse qualquer tipo de autoridade sobre

o aluno e vice-versa. A própria educação teria de ter, como parte de um processo totalmente idealizado, neste caso, essa capacidade de eliminar o medo pela tomada racional de consciência de si e do papel do homem na história de seu desenvolvimento. Papel este, a propósito, que teria de conhecer antecipadamente, da mesma forma como idealização, tendo em vista que o medo também tem profundas relações com o que não se pode prever, saber, calcular e estabelecer antecipadamente sobre a postura do homem no que se refere ao devir de seu desenvolvimento histórico.

Um conhecimento racional da sociedade implicaria, considerando a ideia de razão no pensamento stirneriano, em afastar a dimensão do imaginário radical relacionado à criação social-histórica das instituições e a à própria incapacidade de previsão que envolve aquele processo criador.

Como procuramos observar, portanto, vários aspectos das ideias de Max Stirner sobre educação fazem dele um pensador libertário, porém, não declaradamente anarquista. Suas concepções pedagógicas demonstram, da mesma maneira, a influência do racionalismo (e do Idealismo alemão) para a constituição do Eu (do indivíduo egoísta), fato que será crucial para seu desenvolvimento teórico. Talvez uma das grandes contribuições de Stirner para a ideia de autonomia e que justifique suas ideias como libertárias seja a capacidade de ruptura que o indivíduo pode desenvolver frente às instituições (ruptura esta radical, no caso dele), ao pensamento dado e às determinações impostas pela sociedade, principalmente através da educação. Porém, considerando a radicalidade de seu pensamento de que falamos, Stirner imaginou uma ruptura total do indivíduo em relação à instituição dada da sociedade, não considerando a possibilidade de criação ontológica de outras formas de organização coletiva, assim como da criação social-histórica de outras formas de indivíduos que a integram.

#### **4.4.2 Pierre-Joseph Proudhon**

Como dissemos há pouco, se Stirner não se define conceitualmente como anarquista, este não é o caso de Proudhon, que assume publicamente o termo, adotando-o pela primeira vez e se autodenominando como tal, a ponto de Mikhail Bakunin a ele se referir como “o pai de todos nós”. Neste contexto, podemos compreender o pensamento político proudhoniano como uma das expressões dos anseios da classe operária de seu tempo. Em oposição ao que ele mesmo chamava o socialismo autoritário de Karl Marx, o socialismo libertário de Proudhon rapidamente é difundido entre os trabalhadores, na primeira metade do século XIX, época de onde advêm também suas concepções pedagógicas.

A despeito de destacar a importância da individualidade, o pensador francês reconhece o potencial da força coletiva. Proudhon “[...] encontra uma interpretação e sistematização filosófica diferente em relação à filosofia dominante hegeliana, em recusar o conceito de síntese e em valorizar, de outra forma, as antinomias sociais em um equilíbrio que exalte a diversidade e a riqueza da pluralidade”. (CODELLO, 2007, p. 92).

Como homem crítico de seu tempo, Proudhon está atento e preocupado com as questões do mundo do trabalho e dos trabalhadores, aspecto esse compartilhado pelo pensamento de Marx e Engels como elemento chave (ontologia unitária) na explicação da forma (desta forma específica, neste caso) como a sociedade se autodetermina, embora esta não tenha consciência desse processo por conta da alienação (heteronomia), do auto-ocultamento do fato de que ela mesma cria e modifica suas instituições.

Para Proudhon, a formação popular para o trabalho objetivando uma transformação teoricamente qualitativa da sociedade capitalista rumo a uma socialista é fundamental. Para tal, isto envolve a renovação na instrução e na educação industrial, no sentido de superar a contradição entre classes através do ensino. Dessa forma, pela capacidade inerente (natural, ideia comum a vários autores anarquistas) ao homem de se socializar, temos que a educação visualizada por Proudhon não pode deixar de lado sua dimensão social. Nesse ponto advém a crítica do pensador anarquista à Rousseau, ao fato de que a sociedade corrompe o indivíduo já naturalmente bom, além das implicações disso na formação daquele para a vida coletiva.

Na lógica rousseuniana, denuncia Proudhon, ao se isolar o indivíduo expõe-se ao arbítrio do educador e do político. A própria personalidade desse indivíduo só pode ser formada em um ambiente social que permite a sua relação com a coletividade, na qual pode agir, inclusive, de modo determinante. Nessa perspectiva, a própria noção de liberdade individual é construída na relação entre semelhantes, onde conceitos como o cooperativismo e o mutualismo expressam de forma clara o pensamento proudhoniano a esse respeito.

Da mesma forma que pregava a divisão de um grande território em unidades menores para evitar concentração de poder, unidades essas autônomas, federadas, estabelecidas pela livre vontade e capazes de fazer trocas mútuas de forma independente entre si, Proudhon também tinha em mente essa descentralização para a educação. Dessa forma, o sistema educacional poderia ser gerido pela própria comunidade e conforme seus interesses e necessidades.

Como isso poderia ser feito é uma questão que nos cabe colocar a partir desse momento, o que não pressupõe nada, a não ser conjecturar sobre como seria passo a passo essa autogestão se levarmos sua ideia adiante. Evidentemente, não podemos perder de vista

este pensamento comum a diversos autores anarquistas daquele momento histórico, dos séculos XIX e XX, que aponta para uma capacidade natural do homem de reunir-se e agrupar-se com outros, utilizando sua racionalidade para formar uma sociedade harmônica.

O que não temos garantido, por um raciocínio lógico, é o fato de que a divisão de um território em partes menores garantiria, em uma relação direta, um controle transparente das instituições por parte da população de cada parte - e das partes entre si. Todos desejariam participar dessa supervisão? Caso todos ou a maioria desejasse, isso seria efetivamente realizado/realizável? De que forma? Para tal, deveríamos partir do pressuposto de que todos atingiram o mesmo grau de consciência necessário, guiados pela razão, que os conduziram a uma solução idealizada (racional) de todas as contradições políticas, sociais e econômicas. Além disto, há a relação destas importantes questões com a pedagogia anarquista, que se propõe formar indivíduos ontologicamente diferentes para dar conta deste processo de criação de outra forma de organização da vida social.

A este respeito, a teoria da educação proudhoniana concede um valor moral e educativo ao trabalho. Tanto que diferentemente do que vigorava em sua época, o pensador francês via uma estreita e fundamental relação entre a escola e o trabalho. Este último ocupa importante lugar na vida humana e no desenvolvimento de uma nova sociedade e, dessa forma, qualquer modelo educativo que os separe não seria coerente com a realidade dos trabalhadores. A perspectiva proudhoniana considera que a instrução não deve formar simples mão de obra fabril, mas deve se encarregar de formar pessoas autônomas e críticas e que dominem todo o processo produtivo, de sua criação à sua elaboração.

O conhecimento formal deve abranger as ciências (também as sociais e econômicas), as artes, as literaturas, de forma que o aluno possa se tornar capaz de realizar as necessidades da sociedade e aquelas ligadas à produção. Neste sentido, Proudhon propõe a politecnia, que permitirá ao aluno aprender muitas atividades, porém, sem se especializar em nenhuma. Tais procedimentos teriam por objetivo formar um cidadão teoricamente ativo, crítico, completo, superando uma condição de desigualdade que estaria na base da organização social.

A ideia de ensino politécnico proposto por Proudhon parte da realidade prática dos trabalhadores para somente em um segundo momento se chegar à teorização sobre o próprio ensino teórico, o que nesse sentido o aproxima de Rousseau. Como já colocamos, “[...] para Proudhon, o primeiro passo seria fornecer a todos uma instrução geral, base necessária para que qualquer especialização escolhida pudesse ser exercida sem prejuízo para o domínio do conhecimento do geral”. (GALLO, 1995, p. 61). Um trabalhador teria possibilidade de

conhecer seu ofício e nele se especializar assim como participar de forma autônoma e consciente da criação das instituições sociais que fazem parte de sua vida coletiva.

Embora Proudhon considere a importância da diversidade de pessoas e suas capacidades cognitivas e motoras, seu modelo social – e pedagógico – é iminente coletivo, ou seja, em determinado momento a sociedade possui sua primazia sobre a individualidade. Mas o pensador francês não suprime o indivíduo, pois este e sua liberdade são fundamentais para que toda a comunidade também construa a sua. Assim sendo, as diferenças naturais não são necessariamente a causa das desigualdades da vida social, mas antes podem contribuir fundamentalmente para a construção da sociedade, tendo em vista a valorização das potencialidades de cada um.

Para Proudhon, “a organização do ensino é, portanto, decisiva para a emancipação dos trabalhadores; é a condição principal para a afirmação da igualdade, para determinar o progresso social”. (CODELLO, 2007, p. 97-98). Nessa lógica, “toda a pedagogia de Proudhon é uma contínua exaltação das virtudes do trabalho manual e de seu poder formativo. A própria ciência é um conjunto de fórmulas inúteis e vazias, se não encontra uma aplicação na técnica. O saber e o pensamento daquele que trabalha, segundo ele, é superior àqueles puramente contemplativos porque deriva da experiência direta”. (CODELLO, 2007, p. 98).

A divisão do trabalho, dessa forma, legitima uma educação diferente para cada classe social. Mas aquela terá seu fim, por outro lado, se a educação for constituída de forma a superar esta mesma divisão. De certa maneira, Proudhon não desejava a eliminação total dos conflitos sociais, desde que os mesmos se manifestem em uma sociedade igualitária, visto que são a própria expressão da pluralidade existente em uma comunidade. Dessa forma, é mesmo primordial para a existência dessa própria comunidade que haja diferentes tipos de criatividade para atender às demandas produtivas desse grupo.

Proudhon criticava também a separação metodológica existente entre trabalho intelectual e manual e entre aprendizado e ensino. Para ele, uma dualidade entre a educação científica e a profissional só faria manter o *statu quo* da divisão social entre dominadores e dominados. Já que a escola deveria realizar o encontro entre a formação e o trabalho, a educação politécnica teria por função acessar todas as fases do processo produtivo de qualquer objeto, no que o aluno teria consciência do significado racional de todos os passos envolvidos.

Portanto, na concepção proudhoniana, “[...] qualquer trabalho será muito mais gratificante para quem o realiza se o trabalhador dominar todas as fases do processo, da planificação até a realização prática da produção. Proudhon é um ferrenho adversário do

trabalho alienado, paradigma do capitalismo, em que o trabalhador não domina o objeto que produz, por não o conhecer por inteiro”. (GALLO, 2007, p. 56).

De qualquer forma, a despeito das concepções proudhonianas, veremos que a alienação relacionada à produção (ao trabalho) não era inerente ao capitalismo, como consta nas críticas socialistas em geral. Era algo ‘real’ mesmo posteriormente, na própria Rússia, pátria dos trabalhadores controlada pela burocracia e pelo Partido. Além disso, o próprio fato de o trabalhador conhecer o objeto de sua produção por inteiro – de apreendê-lo de forma total, ideia esta de totalidade sempre presente nas concepções socialistas, como na própria ideia de totalidade da história, de Marx –, como possibilidade, tem suas implicações políticas, pelo fato de que isto não pressupõe um processo de autonomia, seja em sua dimensão individual ou coletiva.

Ademais, ao passo que era inviável pela mão do Estado, a educação para todos era fundamental na concepção anarquista proudhoniana, não somente pelos seus fins práticos, mas para evitar que uma parcela da sociedade se estabeleça no poder baseada na detenção do saber. Isto tem por objetivo formar o cidadão para outras formas possíveis de convivência social, desenvolvendo suas faculdades físicas, intelectuais e morais. No intuito de criar igualmente outro tipo (forma) de homem, livre, autônomo e, portanto, ontologicamente e qualitativamente diferente em relação ao *homo economicus*, Proudhon afirma que a educação religiosa e estatal são baseadas em doutrinação e condicionamento das pessoas, mantenedoras do princípio de autoridade e hierarquia.

Evidentemente, esclarecemos que doutrinar e condicionar os homens não são prerrogativas do capitalismo, do Estado ou da religião, como se tais ações fossem atributos ou qualidades negativas atribuídas a um único conjunto – ou lado, grupo, classe, etc. – e a seus elementos, com em uma lógica matemática (conjuntista-identitária). A ideologia, no sentido de criação de ideias, de novas formas ou *eidè* é igualmente uma criação da sociedade por ela mesma, daquilo que ela colocou como possível, tendo ou não consciência disto.

Do mesmo modo, neste processo, também temos de levar em conta que o materialismo (ateísta ou não) não garante, *per se*, o fato de que a pedagogia proudhoniana possa implicar em uma forma de doutrinação, a não ser que partamos de uma ideia *a priori* de pureza da teoria libertária em relação ao pensamento capitalista/religioso nocivo. Tratar-se-ia, neste último caso, de um pensamento maniqueísta, de uma lógica dualógica de bem e de mal, onde com cada um defenderia suas respectivas posições.

Não podemos nos esquecer do fato de que de certa forma, toda educação envolve também aspectos condicionantes, principalmente nas fases iniciais de desenvolvimento, pois à

medida que formamos indivíduos críticos e participativos, também temos de ensiná-los formas de comportamento (e de pensamento) sancionadas por aquela cultura e que serão apreendidas (e aprendidas) ao longo de sua formação.

Não podemos deixar de considerar aqui um ponto importante, o de não se confundir autoritarismo com autoridade, tendo em vista a contribuição desta no processo educativo. Podemos ver a relevância disso no que tange à formação da personalidade, do psiquismo e da apreensão dos valores sociais por parte do aluno que integra formalmente o processo educacional. Neste processo, a autoridade é tida como necessária, porém, não havendo supressão da liberdade individual e do grupo. O autoritarismo, por sua vez, trata-se de outra coisa, de um regime no qual a liberdade individual e coletiva é necessariamente suprimida em detrimento de uma pessoa (autocracia) ou de um grupo, partido (ditadura, socialismo de Estado).

Da mesma forma, não há uma relação definida entre um pensamento totalmente lógico-racional (ideal, enquanto se propõe ser total) e a realização de uma sociedade futura onde os conflitos sociais e na própria educação seriam superados, inclusive por meio desta formação no que diz às questões da vida política. Evidentemente, o inconsciente não determina exclusivamente as ações dos indivíduos na realidade objetiva, mas não se pode, da mesma forma, negar a influência daquele – sua parcela – na organização do pensamento lógico-racional. Como apontamos em outro momento, o *khaos* (caos, abismo, inconsciente) necessita do *kosmos* (ordenamento, organização) para sua própria expressão, assim como o inverso é possível, pois o elemento inconsciente (ou as paixões) relacionado à criação compõe a construção de todo pensamento racional.

A própria escolha de nosso objeto de estudo, por exemplo, tem relação com o que falamos e mostra, em vários aspectos, como chegamos até ele. No romance de Alexandre Dumas (1802-1870), *O Conde de Monte Cristo*, o que leva o personagem principal Edmond Dantés a gastar parte de sua fortuna para colocar em prática um plano de vingança contra o homem que lhe pôs na cadeia e se roubou sua ex-futura pretendente, casando-se com ela? De um ponto de vista puramente racional, não se pode responder essa pergunta sem levar em conta esse elemento que não é lógico e tampouco racional.

Como procuramos mostrar, a questão da democracia é fundamental na concepção de uma educação para Proudhon, além do próprio trabalho. A democratização do ensino é uma parte da realização da justiça através das oportunidades iguais dadas aos indivíduos de uma sociedade. Sua efetivação, sendo assim, não deve se restringir ao processo pedagógico, mas também na direção, pela autogestão, da educação.

Proudhon defendia o ponto de vista de que uma sociedade é naturalmente igualitária e justa, mas o governo e a autoridade deturpariam aqueles aspectos inerentes à natureza humana. À medida que o poder surge, também emergem a desigualdade e a injustiça, além da dominação de um homem ou grupo sobre outros. Apesar desse pensamento, há uma implicação política muito profunda às vezes não colocada como uma questão fundamental para a instituição global da sociedade. Quando falamos em poder, não podemos nos esquecer que o mesmo sempre existiu na história humana, mas a questão a ser posta é sobre como esse poder é exercido e controlado pelas sociedades que instituem seu próprio *nomos*.

Não podemos perder de vista a etimologia da palavra democracia, onde *demos* significa povo e *kratos*, força, poder, o que nos mostra que essa questão não possui apenas um ponto de vista, além do que a própria interpretação de Proudhon representa uma *doxa*, uma opinião, certamente longe de representar uma verdade absoluta, uma *alethèia*. Dessa forma, o poder pode ser exercido por todos – todos os que se consideram iguais por uma convenção, norma, etc., pois a própria ideia de igualdade total entre todos (homens adultos, mulheres, crianças, cidadãos, escravos) era inconcebível para os gregos – e não por um grupo que se coloque como representante de toda a sociedade.

#### 4.4.3 Mikhail Bakunin

No que diz às ideias pedagógicas de Bakunin, temos que aquelas de Proudhon e de sua concepção de educação integral o influenciaram muito. Mas o que podemos dizer é que no âmbito desta proposta de educação integral Bakunin “[...] a converte em um incentivo de transformações sociais individualizando nela, diferentemente de Proudhon, não apenas um instrumento de formação profissional, mas também uma abordagem para a interpretação e para a leitura acerca do modo de formar-se pelas desigualdades”. (CODELLO, 2007, p. 107).

Outra influência para Bakunin se dá em relação à própria formação teórica (e profissional) de Proudhon, com uma de suas bases na teoria de Hegel. Bakunin, influenciado pela concepção hegeliana, também traz para a educação o elemento negativo, a revolta como elemento fundamental para a transformação da consciência e da humanidade.

Inicialmente, em um de seus primeiros escritos, publicado em 1842, Bakunin está “[...] está totalmente preso e fascinado pela filosofia da esquerda hegeliana, que, entretanto, revela imediatamente um caráter distintivo de sua vida e de seu pensamento: a potência da negação”. (CODELLO, 2007, p. 110). Apesar da influência do idealismo de Hegel, “toda sua obra, todos os seus escritos são o resultado de uma reflexão crítica sobre a realidade, e jamais podem ser considerados trabalhos constituídos de modo abstrato ou sistemático. [...] Seu

pensamento pedagógico é predominantemente dedicado a fornecer uma sustentação válida ao engajamento político concreto, em vez de formular princípios teóricos”. (CODELLO, 2007, p. 110-111).

Esse elemento negativo também está relacionado à concepção de destruição como elemento criador – transformador – de uma nova ordem ou de uma reorganização da vida material e social. A constituição desse pensamento e visão de mundo tem suas raízes na física e nas ciências naturais, em voga na época de Bakunin e da Primeira Internacional e que influenciou vários teóricos das vertentes socialistas na constituição de seus pensamentos.

É importante ter em mente que alguns aspectos do pensamento bakuninista tais como o questionamento acerca do poder e do próprio papel do Estado, nesse caso, como gestor de um processo pedagógico, além das consequências dessa gestão, estão ligados à questão da negação da liberdade e de seu valor por parte daquela instituição. Afinal, na concepção desse pensador anarquista russo, este Estado é responsável por sustentar as classes dirigentes, manter a desigualdade e um quadro de falsa, porém escamoteada, liberdade.

Considerando o contexto histórico e teórico do século XIX, onde sua teoria foi desenvolvida, a proposta de educação de Bakunin é eminentemente concreta (materialista), pois estimula a ação política direta ao invés de abstratamente – idealisticamente – teorizar sobre a questão. Evidentemente, o pensador russo separa abstração teórica pura e intervenção material na realidade como duas esferas valoradas de forma qualitativamente diferente, uma inferior e outra superior, visão comumente vista dentro da tradição ocidental de pensamento.

Acerca desta separação e valorização da lógica materialista em detrimento da idealista, como vemos expresso na décima primeira das *Teses sobre Feuerbach* de Karl Marx, cabe dizer que a própria tradição ontológica grega é frequentemente considerada como abstração 'pura'. Caso a considerássemos assim, podemos conjecturar que o pensamento clássico teria pouco ou nada influenciado na constituição das instituições ocidentais, posteriormente, inclusive, pelo fato de o estudarmos 2.500 anos depois de sua criação. O legado da filosofia, da democracia, da política, as ideias de igualdade, liberdade, justiça e ética, dentre outras instituições, portanto, contradiz a associação costumeira, porém errônea, entre a prática da filosofia e a metafísica.

Uma justificativa para esta lógica, porém, se dá no fato de que se um referencial não tem a devida encarnação na forma de uma relação com a materialidade, ele se perderia no tempo e no espaço, pois não teria uma função clara (material, objetiva, lógica) a desempenhar. As próprias transformações, por exemplo, que a filosofia proporcionou para a sociedade em questão – e esta que também transforma a sociedade, como instituição relacionada às escolhas

do *demos* – estariam comprometidas como forma de intervenção por parte da comunidade política.

Caso fosse, portanto, pura abstração visto pela lógica da matéria, os gregos teriam vivido em uma realidade paralela e a criação da filosofia, da democracia e da política como atividades efetivas da *polis* teriam se perdido àquela época. Portanto, cabe acrescentar que essa efetividade não é realizada pelos gregos apenas como potência, mas também como ato, algo realmente constituído de forma consciente, autônoma e deliberada pela comunidade política, em sua existência cotidiana.

Contextualmente, não perdemos de vista que as críticas tanto de Bakunin quanto de Marx referem-se ao idealismo alemão, com o qual, de certa forma, se manterão sempre vinculados, além do que não nos esqueçamos da própria herança de seus próprios pensamentos em relação à tradição clássica.

Compreendendo o momento histórico onde surge tal crítica socialista (surgimento da Revolução Industrial, do darwinismo, do positivismo e da economia clássica), no século XIX, também influenciada pelo pensamento materialista francês, podemos entender a proposição daquela décima primeira das *Teses* de Karl Marx, de que os filósofos têm apenas interpretado o mundo, cabendo-lhes o papel de agora transformá-lo. Este pensamento materialista expressa claramente a sua oposição – e o dualismo – em relação ao idealismo alemão de sua época, além de expressar parte da lógica racional/materialista do próprio capitalismo.

Retomando os aspectos do pensamento pedagógico de Mikhail Bakunin, para ele, o Estado legitima a separação em classes e mantém as desigualdades econômicas (determinantes) e sociais. Dessa forma, o projeto pedagógico bakuninista nos mostra que o mesmo relaciona o aprendizado com a possibilidade de um engajamento político concreto, transformando sua realidade na luta política da dualidade dos opostos, das classes antagônicas.

Conforme suas próprias palavras, “[...] enquanto houver dois ou vários graus de instrução para as diferentes camadas da sociedade, haverá necessariamente classes, quer dizer, privilégios econômicos e políticos para um pequeno número de afortunados, e a escravidão e a miséria para a maioria”. (BAKUNIN, 2003, 69).

Discordando de Rousseau, Bakunin não pensa que o homem nasce livre e é aprisionado pela sociedade, mas, ao contrário, que se torna livre juntamente no convívio com seus semelhantes. Esse é o critério necessário para que o homem construa sua liberdade individual e coletiva, não podendo fazer isso isoladamente. Para ele,

os homens devem ser livres e não devem se contentar em apenas sê-lo, mas em respeitar, amar e auxiliar a liberdade de seus semelhantes. Somente a liberdade dos outros é a condição para a própria liberdade. A liberdade de cada um, afirma Bakunin, está inevitavelmente ligada àquela de todos, “e injustamente Jean-Jacques Rousseau e muitos outros depois dele sustentaram que a liberdade de cada um é limitada por aquela dos outros”. É a lei da solidariedade, é o estar em comunidade que desenvolve o conhecimento e o crescimento individual. (CODELLO, 2007, p. 113).

A própria educação, em consonância com sua teoria social e política, somente desenvolve um significado revolucionário e, portanto, positivo, a partir do momento em que integra a amplitude de uma dimensão social. Bakunin também nutre uma profunda desconfiança da ciência, da forma como ela é constituída e de seus fins em uma sociedade capitalista, tendo em vista atender aos interesses de uma classe economicamente dominante utilizando-se do conhecimento técnico e científico para tal. Não podemos perder de vista o contexto histórico que Bakunin testemunhou, o do desenvolvimento do Positivismo como promessa de um mundo livre fundado na fé na ciência e em suas potencialidades.

A esse respeito, Bakunin produz uma longa reflexão, através de alguns questionamentos tais como:

e o que é que constitui, principalmente, a força dos Estados? A Ciência. Sim, a ciência. Ciência do governo, da administração, ciência dos negócios; ciência de tosquiar os rebanhos populares sem fazê-los gritar demasiado e, quando começam a gritar, ciência de impor-lhes silêncio, paciência e obediência por meio de uma força cientificamente organizada; ciência de enganar e dividir as massas populares, de mantê-las sempre numa saudável ignorância para que nunca possam, ajudando-se e unindo seus esforços, criar um poder capaz de derrubá-los; ciência militar antes de mais nada, com todas as suas armas aperfeiçoadas, e os formidáveis instrumentos de destruição que maravilham, ciência do gênio, enfim, criou os navios a vapor, as ferrovias e o telégrafo; ferrovias que, utilizadas na estratégia militar, multiplicam por dez o poder defensivo e ofensivo dos Estados; telégrafo que, ao transformar cada governo numa máquina de cem, de mil braços, torna possível sua presença intervencionista e triunfante por toda parte, criando as mais formidáveis centralizações políticas que jamais existiram. (BAKUNIN, 2003, p. 66).

Bakunin via que as ciências e as artes não tinham uma culpa absoluta, não eram algo em si nas mãos da classe econômica e politicamente dominante, mas sim seu instrumento de legitimação e manutenção das diferenças sociais. Nessa lógica, o uso da ciência e de suas benesses para a humanidade poderia ser transformada a partir da solidariedade e da educação integral, que permitiriam ambas a superação das contradições socioeconômicas.

De qualquer forma, à medida que ocorrem transformações no contexto social, o mesmo se dá com o sistema educativo, onde um reforça o outro, estimulando o desenvolvimento de um senso de solidariedade e das potencialidades individuais. Isto porque

“[...] a educação, por ser libertadora, deveria ser individualizada no sentido de respeitar os comportamentos naturais de desenvolvimento dos potenciais de cada um, bem como ser fundamentada na liberdade”. (CODELLO, 2007, p. 115).

Inclusive, em um novo modelo curricular, não deveria ocorrer a separação entre criação e elaboração ou entre pensamento e atividades manuais, para que se supere o *statu quo*. Afinal, “só poderemos falar de igualdade intelectual e material quando existir o mesmo ponto de partida para todos os homens [...]”. (BAKUNIN, 2003, p. 74).

Da mesma forma que combatia o ensino estatal e sua lógica, também combatia o ensino religioso, do qual acusava de formar o povo para a submissão e a resignação, fazendo tudo para que este aceitasse sua própria condição de submissão. Nesse processo, Bakunin colocava a liberdade como a única moral e a única religião dos anarquistas.

Tendo em vista que a liberdade individual se efetivaria na vida em sociedade, o homem não deveria se preocupar somente com a sua liberdade, mas cuidar por aquela de seus semelhantes. Também nesse ponto, o pensamento bakuninista opunha-se àquele de Rousseau na medida em que afirma que a liberdade de cada indivíduo não é limitada pela de outro. Da mesma forma que em outros anarquistas, a solidariedade constitui *conditio sine qua non* para a criação de indivíduos e de uma sociedade autônoma.

Bakunin afirmava que apesar dos pais terem o direito de amar e de cuidar dos próprios filhos, não têm o direito à sua propriedade, de maltratá-los e explorá-los ou de corromper sua inteligência. Dessa forma, as crianças não pertencem a ninguém senão a si mesmas e às suas liberdades futuras. Uma escola anarquista tem por objetivo educar ambos os sexos, ensinando desde os conhecimentos mais elementares até as ciências mais abstratas, unindo teoria e prática e procurando desenvolver tanto o corpo quanto o espírito.

Tendo em vista que é objetivado o desenvolvimento integral dos jovens e sua autonomia, mesmo a autoridade exercida na escola deve respeitar a liberdade deles. Nessa lógica, a punição e a violência não podem perdurar, dando lugar à dignidade pessoal, ao respeito mútuo e ao culto do trabalho, tendo em vista a importância deste, naquele contexto, para a transformação da sociedade e de seus valores, em uma perspectiva materialista.

É importante ressaltarmos que Bakunin não perdia de vista a relação entre o papel reformador da escola em sua relação com a sociedade, à medida que as transformações de uma reforçariam aquelas da outra. Como o anarquismo não abre mão da liberdade individual neste processo, a educação deve atender às necessidades singulares no sentido de respeitar os aspectos naturais relacionados aos potenciais de cada pessoa. Nesse ponto, Bakunin ancora-se

na ideia de uma justiça natural, baseada na capacidade do homem para se associar a outros, e não em uma justiça formal, jurídica.

Entre 1868 e 1869, Bakunin escreveu um conjunto de artigos no qual falou de sua proposta de educação integral. Esses escritos mostram um pensamento amadurecido em relação à compreensão da necessidade de uma formação que contemple as partes teórica e prática e em relação à superação da contradição de classes e da própria existência delas, inclusive. Partindo de uma análise materialista da sociedade e de sua organização da produção, Bakunin sustenta que ao desenvolver a diversidade das potencialidades humanas, o homem também amplia a condição de igualdade e de solidariedade através da educação integral, onde não haja a tradicional diferenciação entre o que ensinar e para quem. Essa ponte entre os trabalhos intelectual e manual é, portanto, fundamental para atingir o objetivo de transformar a sociedade também integralmente.

Da mesma forma, os conhecimentos científicos e as produções artísticas não podem ser restritos a uma parcela da sociedade, mas devem ser patrimônio de todos. Isso pelo fato de que se o acesso a elas – e a sua própria produção – for restringido, torna-se instrumento de domínio intelectual e material, legitimando o poder de um sobre outro ao invés de superá-lo. Neste sentido é que Bakunin nutre sua desconfiança pelo fato de o Estado deter o controle sobre o conhecimento produzido e que resulta, portanto, da impossibilidade da emancipação popular e do proletariado.

É interessante observar que Bakunin tinha noção acerca de outras questões importantes relacionadas à educação integral, tal como o fato de que as pessoas não possuem as mesmas oportunidades para se desenvolver. Os filhos de pessoas da classe economicamente dominante tinham as melhores condições – para não dizer as únicas, em muitos casos – de acesso a um ensino condizente com sua classe, a partir de sua visão de mundo, enquanto que aos filhos dos populares e dos proletários restavam as escolas estatais e paroquiais, com um ensino qualitativamente inferior, dando-lhes, em muitos casos, apenas uma instrução básica ou suficiente para a operacionalização dos equipamentos fabris.

Além disso, Bakunin estava convicto de que uma instrução integral deveria preparar todas as crianças, independente de seu sexo, tanto para o pensamento e a criação quanto para o trabalho, para que se tornem todos iguais e completos, no que se refere a não separação entre saber e fazer. Da mesma forma, a questão da difusão do saber e de sua organização também o preocupavam bastante. O ensino, dividindo-se em duas partes, deve constituir-se em uma parte geral – os elementos principais de todas as ciências – e de uma parte especial, subdividida em grupos, mas que se completam.

Esta divisão tem relação com o desenvolvimento das potencialidades da criança, em um contexto de liberdade no qual os pais não devem condicionar as preferências de seus filhos. As experiências e descobertas que as crianças realizam por si são elementos fundamentais da educação integral bakuninista, além do que o ensino teórico sempre vinculado ao ensino prático.

A questão moral também é uma das mais abordadas pelos anarquistas, não sendo diferente com Bakunin. Considerando o ponto de vista materialista de Bakunin, ele coloca essa questão em termos de uma moral humana e não divina. Isso porque para ele esta última é fundamentada em dois princípios imorais, o respeito à autoridade e ao desprezo pela humanidade. E a moral humana – ou anarquista –, ao contrário, despreza a autoridade e respeita a liberdade e a humanidade. Da mesma forma que essa moral se relaciona com o pleno desenvolvimento das faculdades humanas, segundo Bakunin, os indivíduos não podem receber essa nova moral se a própria sociedade não a efetivar.

Dessa maneira, ao diferenciar a moral burguesa da moral socialista, reconhece as dificuldades em colocar em prática esta segunda. Evidentemente, Bakunin faz juízo de valor ao colocar a moral socialista como perfeita, como um dado absoluto, onde a essência fecha perfeitamente com a aparência. O anarquista russo coloca que pais e mestres dizem uma coisa e fazem outra, comportamento este que torna a moral vigente algo apenas formal. Para ele, isto seria completamente diferente em uma sociedade anarquista.

Considerando o que foi apresentado sobre os aspectos de sua pedagogia, não é difícil entender a relação entre educação e revolução na concepção bakuninista. A propósito, a necessidade de difundir a instrução científica e a educação revolucionária são pilares de uma revolução anarquista. Mikhail Bakunin apela aos indivíduos letrados para abandonar o estudo institucional e a se dedicarem à causa revolucionária. A academia seria, portanto, um lugar onde o saber é construído distante do povo e da vida real, esta na qual o verdadeiro conhecimento é elaborado.

Bakunin falava que era necessária uma grande paixão para a ação revolucionária, mas essa “[...] paixão não é obtida nem com a consciência do dever absoluto, nem com um sistema de controle exterior feito de mistificação e de coerção. Ela provém da vida e forma-se com ação conjunta do pensamento e da própria vida. Essa paixão é, para Bakunin, a base de tudo”. (CODELLO, 2007, p. 122-123). Mesmo o homem tomado de ciência ou o mais honesto não é capaz de suportar a luta contra o poder social e político se não desenvolver esse sentimento em sua luta cotidiana.

Por fim, dentro da concepção de que o homem que se afirma como um revolucionário deve ser ele mesmo revolucionário, elementos como a rebelião, a revolta, a desobediência, a negação, são fundamentais para o desenvolvimento material, social, moral e espiritual dos homens. Bakunin estava consciente de que a educação não seria a salvadora da sociedade ao alertar sobre o fato de que não adiantaria nos iludirmos com a mudança pedagógica e deixarmos de lado a transformação da sociedade e demais instituições sociais.

#### **4.4.4 Piotr Kropotkin**

Para Kropotkin, a ideia de instrução integral passa a ser uma oportunidade para destacar a diversidade natural como elemento de expressão da riqueza e da pluralidade de uma sociedade, ao invés de ser um elemento que contribui para a manutenção da desigualdade como o foram as pedagogias baseadas na diferenciação entre classes sociais. Acrescentemos que a diversidade existente em nível natural favoreceria, dessa forma, a construção de uma coletividade igualmente diversa, porém coesa e respeitando o desenvolvimento das potencialidades individuais, segundo a concepção deste pensador russo.

Juntamente com a ideia de um desenvolvimento natural da solidariedade, fator primordial que expressa a capacidade humana de se agrupar e se organizar em coletividade, temos também presente a ideia de evolução oriunda da biologia. A ideia de evolução, independente do grau de rapidez desta, é fundamental para a o desenvolvimento da teoria kropotkiana e para sua compreensão, ligando o desenvolvimento social à natureza.

Para o pensador russo, a sociedade e a natureza se desenvolviam de acordo com a ideia de evolução, porém, o que não excluía que ambas seguissem ritmos diferentes. Cabe lembrar que a ideia de evolução acompanha a produção teórica de muitos pensadores, sejam anarquistas ou marxistas. Sendo assim, a formação de geógrafo leva Kropotkin a adotar uma concepção diferenciada de revolução, ou seja, mais como devir radicalmente novo do que como um evento insurrecional. Isso irá, a propósito, fazer parte de sua concepção pedagógica, contrária à violência.

Outro ponto interessante é a distinção de valores, em seu método, entre a anarquia e o sistema atual (ao qual se referia, no século XIX), onde, no primeiro caso, a anarquia representa a organização da solidariedade enquanto que, no segundo, temos a representação do egoísmo. Não é preciso muito esforço para se ver o juízo de valor positivo por parte de Kropotkin com relação à forma anarquista de organização da sociedade, além de um aspecto determinista de sua posição. O juízo de valor deve-se pelos valores respectivamente positivo e

negativo atribuídos à anarquia e ao sistema atual, enquanto que o determinismo encontra-se no fato de se atribuir ao anarquismo a condição de organização da solidariedade em oposição ao egoísmo como expressão do individualismo e do *statu quo*.

Caso tivéssemos um lado puramente positivo/bom ou negativo/mau, somente possível na lógica abstrata dos conjuntos, a própria sociedade desmoronaria. Da mesma forma, no caso do capitalismo, ouvimos falar frequentemente que os indivíduos priorizam o próprio egoísmo – satisfação exclusiva de seus desejos – mas se isto fosse um elemento cuja verdade e validade é universal, não teríamos a realização da possibilidade de organização e divisão do trabalho, de trabalho conjunto, etc., como em uma fábrica. A herança e influência da lógica conjuntista-identitária e da ontologia da determinidade podem ser vistas nas posições e papéis milimetricamente definidos para cada um dos lados.

Tal condição totalmente asséptica de uma parte em relação à outra somente seria possível se pudéssemos separar de modo absoluto o bem do mal, ou a racionalidade da irracionalidade, ou seja, inserir os dois lados – supondo *a priori* que a sociedade se organizasse e se dividisse somente a partir dessa bipolaridade – e suas respectivas valorações em uma lógica matemático-racional de conjuntos separados por uma linha muito bem definida.

Castoriadis nos mostrou, nesse sentido, que essa separação lógico-racional contém ela mesma elementos que são de outra ordem que não puramente lógica, relacionados ao imaginário radical e, portanto, à capacidade de criação do ser humano. Isto pode ser dito também com relação à própria escolha de um objeto de estudo, escolha aquela relacionada às afinidades que temos com ele e com elementos subjetivos. A própria dinâmica da *psique* nos mostra que as motivações aparentemente racionais têm, em certo sentido, como parte de sua motivação, o irracional. As escolhas e as decisões não são tomadas a partir de uma integralidade do racional, como podemos observar pela existência das próprias crises em economia, por exemplo, território tido como o da razão por excelência.

De qualquer modo, por sua posição antiviolência, Kropotkin via a revolução como algo processual e em sua enorme dimensão pedagógica, tendo em vista que as transformações ocorridas na sociedade estão relacionadas às transformações em cada indivíduo. Não podemos deixar de notar a influência do Iluminismo na construção de seu pensamento, no sentido de que apresenta como sendo algo maior uma revolução nos espíritos do que nas instituições.

Essa dimensão pedagógica da revolução não implicaria somente na transformação material da sociedade e da existência do homem nela, mas também na qualidade dessa existência, no que diz respeito ao acesso aos prazeres e benesses da sociedade que são

negados aos trabalhadores, sobretudo, aqueles ligados às descobertas científicas e às artes. Para Kropotkin, esse acesso resultaria em uma melhora qualitativamente significativa no que diz ao desenvolvimento das capacidades intelectuais dos trabalhadores e de toda a população privada de tais informações e experiências.

Neste contexto, a variedade natural – e também dos gostos e necessidades – que é fundamental para o progresso e desenvolvimento social, deve ser respeitada e trazida para o âmbito da educação. Para o anarquista russo,

junto da valorização do conceito de diversidade natural emerge aqui uma evidente hipoteca igualitária em relação às várias possibilidades que todo ser humano possui o direito de perseguir, sem nenhuma divisão de classes ou de outra natureza. A emancipação completa e a liberdade individual realizam-se somente a partir do reconhecimento e da valorização da diversidade, vista e interpretada como um recurso irrenunciável do qual uma sociedade libertária não pode absolutamente privar-se. (CODELLO, 2007, p. 141).

É importante destacar que quando discutimos o pensamento pedagógico deste autor russo, não podemos perder de vista o fato de que não há uma estruturação ou sistematização de sua pedagogia, ou mesmo escritos pedagógicos pontuais. O que se refere à educação, em suas obras, possui sempre interpretações ideais e utópicas, no sentido de ter em conta uma concepção muitas vezes puramente positiva da espécie humana.

De qualquer modo, sua concepção de educação tem fortes elementos iluministas e racionalistas, fruto do momento histórico e da influência do pensamento de sua época. Afinal, não podemos nos esquecer de que ele também não foi apenas um revolucionário, mas era um cientista. Sua cultura e sua preocupação com a ética e a moral, além de sua visão crítica, possibilitaram que ele compreendesse a relação entre as causas sociais e históricas da desigualdade, da discriminação e da criminalidade.

Da mesma forma que Bakunin, Kropotkin criticava a ideia formada por uma educação absolutamente falsa de que o Estado é uma instituição inevitável e que sua extinção ou inexistência colocaria todos em uma condição de guerra uns com os outros, até a morte, por conta da ausência de uma autoridade instituída por todos para regular suas vidas e a distribuição de seus direitos. Bastava um olhar um pouco mais atento, para aspectos da vida cotidiana, segundo ele, para perceber que vários exemplos reais de auto-organização e de cooperação através da solidariedade provavam o engodo sobre a necessidade da manutenção estatal.

A teoria do apoio mútuo, além de relacionar-se com a evolução social e com a educação, está na base do processo industrial, pois tem sua origem na necessidade de uma prática cooperativa que se mostra mais produtora do que uma luta recíproca. Na mesma linha de raciocínio, a moral e a ética têm relação com a prática da cooperação, esta que garantiria uma evolução construtiva da espécie, em termos de progresso. No que diz à construção de seu pensamento, vale lembrar que Kropotkin tem uma concepção otimista muito presente acerca do homem.

Quando fala do valor da liberdade do aluno, ele imagina criar condições para que cada um se realize como ser moral que, pela razão, abandona o egoísmo – e, em consequência, a sociedade autoritária – e que atua na sociedade construindo o bem comum. A propósito, desenvolver-se como ser moral não implica em ser moralista. Isso porque ele acusava a sociedade de sua época de aprisionar o indivíduo em nome de uma ideia que este acreditaria ser boa.

Outro ponto interessante, que há na relação entre professor e aluno, reside, para Kropotkin (assim como para muitos anarquistas), na questão entre autoridade e liberdade. À medida que a relação pedagógica se desenvolve, o anarquista russo imagina que seja possível não condicionar o aluno nesse processo, isso pela opção antiautoritária por parte do professor. A isto se relaciona a questão da premiação e do castigo. Em sua concepção, é mais cômodo punir do que discutir a questão acerca das faltas e delitos, como ocorre na educação tradicional. Nesse ponto, moral e ética se relacionam de maneira crucial em sua visão pedagógica, pois esta última, considerando sua influência pelo evolucionismo biológico, deve conduzir os homens a agir naturalmente na direção desejada para a manutenção construtiva de uma coletividade.

Nessa conjuntura reside à crítica de Kropotkin à tradição pedagógica de sua época, que a seu ver impedia a criança de desenvolver suas potencialidades individuais e que aprendia tudo a considerar e a julgar conforme a opinião do grupo socialmente dominante, inclusive, no que diz à sua própria sujeição àquela opinião. Era a obediência para a lei e para a autoridade em relação ao Estado, à Igreja e ao capitalismo. Obediência esta, segundo ele, levada a cabo tanto na escola quanto nos locais de trabalho para inculcar o medo e assegurar o poder desses grupos sobre as crianças e as famílias dos trabalhadores.

Mesmo que considerando o surgimento do ensino estatal laico frente ao ensino religioso dominante anteriormente, Kropotkin criticava fortemente os métodos e programas desse ensino aparentemente laico, que ensinava o culto ao Estado e a figura dos líderes. Sendo assim, era *sine qua non* um ensino que partisse da experiência concreta e da observação para

formar uma criança antropologicamente diferente. De certa forma, ao teorizar sobre a aprendizagem cooperativa e de um método autônomo de estudo e de pesquisas, ele antecipa as teorias e práticas pedagógicas relacionadas a essas ideias.

As ciências humanas, a literatura e as ciências físicas e naturais deveriam ser relacionadas no processo de aprendizagem. A literatura, por exemplo, poderia dar um caráter de unidade às disciplinas históricas e humanas, conciliando filosofia, humanismo e o desenvolvimento de ideais nobres. As ciências naturais, por sua vez, relacionam-se com a própria pesquisa científica e ao conhecimento da natureza.

De qualquer forma, uma das grandes contribuições do pensamento de Kropotkin está na relação entre educação e a questão da divisão do trabalho, além da consideração da dimensão estética da educação. Podemos dizer que a sua proposta de educação integral, sem exageros, é uma síntese dessas duas questões caras a ele. A divisão do trabalho é abordada conforme a tradição anarquista, ou seja, diferenciando-se de uma abordagem marxista pelo fato de não a considerar como produto da divisão capitalista, mas como exploração histórica constante do homem pelo homem e que, em um sentido mais geral, portanto, ultrapassa a economia.

A educação anarquista cumpre o papel, portanto, de oposição a esse quadro. A questão da divisão entre cidade e campo também é abordada por Kropotkin, tendo em vista que se relaciona com a divisão hierárquica no trabalho e na educação. Em sua concepção, a educação não é influenciada somente por condições econômicas e sociais, mas também por aquelas ambientais, tendo em vista que a origem geográfica tem sua parcela de contribuição na construção das desigualdades.

Em linhas gerais, portanto, o pensamento de Kropotkin faz uma crítica à sociedade autoritária e capitalista de seu tempo, além das próprias instituições escolares que formam futuros adultos que manterão a boa ordem das coisas. Propõe uma forma de organização social alternativa e, ao mesmo tempo, inevitável em sua concepção e necessária para auxiliar cada indivíduo no desenvolvimento e na expressão de suas potencialidades. A inevitabilidade desta outra forma de organização social traz um paradoxo, um determinismo, pois se ela é de fato inevitável, como pode ser mesmo proposto como alternativa para o estado de coisas vigente? No mínimo, não haveria nada que pudéssemos fazer, a não ser aceitar placidamente. Evidentemente, trata-se de uma questão ontológica de extrema importância, pois diz ao tipo de homem que será formado e para que tipo de sociedade.

Em consonância com outras perspectivas anarquistas, a de Kropotkin considera a importância da dimensão estética da educação, embora não se aprofunde nesta questão. Isso

porque a arte não apenas possibilita apresentar novas formas e conteúdos já existentes, mas pode antecipar novas realidades a partir da ideia de criação e de uma nova forma de associação para tal, conforme a visão anarquista. A arte expressa a ideia de mudança, transitoriedade e incerteza, elementos considerados fundamentais na criação de uma nova forma de indivíduo e de sociedade.

Para ele, o anarquismo visa à construção e na afirmação definitiva de tudo o que é natural – e racional – no homem, ao passo que esse homem, através do uso da razão, reconhecerá este sistema como o mais justo. Em sua concepção, a educação é um instrumento fundamental para a transformação do homem e da criação de novas formas de se organizar coletivamente, através do qual esse homem dará sentido racional às suas ações e ao seu desenvolvimento potencialmente natural.

#### 4.5 PEDAGOGIAS ANARQUISTAS/LIBERTÁRIAS: A PRÁTICA

##### 4.5.1 Escola de Iasnaia-Poliana

Tolstoi pode ser considerado um educador tanto no sentido de ter colocado em prática uma teoria e uma prática libertárias quanto no sentido de sua produção literária, tendo em vista sua sensibilidade para analisar a *psique* humana. Isto pode ser percebido principalmente através de uma obra em especial, *A morte de Ivan Ilich* (1884-1886), no qual vemos a tomada de consciência de si por parte do protagonista – um modesto funcionário público – frente à tragédia que antecede a morte, contando o fato de ter sido abandonado pelos seus parentes próximos, considerados normais.

Neste *locus* Ivan Ilich perde suas características burguesas e retorna à sua condição humana, sozinho e diante da falta de expectativas e esperanças. Evidentemente, há da mesma forma uma análise profunda da sociedade da época de Tolstoi, mostrando a transformação na Rússia daquele momento, que passaria do tsarismo ao comunismo em pouco tempo.

O ambiente em que Tolstoi viveu era de mudanças, entre os séculos XIX e XX. As revoluções que ocorriam na Europa inspiraram várias reformas e experimentações no que diz respeito às criações de novos métodos pedagógicos de base antiautoritária e preocupados com o desenvolvimento das potencialidades de seus alunos ao passo que os preparava para a vida coletiva. A instrução técnica e profissional passaria a ser introduzida em todos os graus de ensino. As escolas passavam das mãos da Igreja para o Estado, sob o pretexto de liberá-las dos dogmas religiosos que aprisionariam o homem. Da mesma forma, as punições corporais e

repressões seriam condenadas por prejudicar os alunos tanto psicologicamente quanto em sua formação moral.

No contexto histórico de Tolstoi e das escolas de seu tempo,

buscava-se a radicalização das conquistas, ideais e práticas da instrução burguesa: universalidade, laicidade, gratuidade, renovação cultural, ênfase na temática do trabalho, desenvolvimento da compreensão dos aspectos literário, intelectual, moral, físico, industrial e cívico. A concepção era enfim de uma formação total, acompanhada de um austero rigor pedagógico, que não dispensaria os dispositivos disciplinares operantes nas escolas burguesas, tendo em vista as grandes funções que os homens deveriam exercer. (SINGER, 1997, p. 66).

As reivindicações sociais e dos movimentos de trabalhadores da época caminhavam no sentido de construir uma escola livre tanto da Igreja quanto do Estado, no que concerne às propostas anarquistas. Não era à toa que esse movimento político e seus militantes eram perseguidos tanto por um quanto pelo outro. No que diz às perseguições às escolas, vale lembrar que a própria escola de Tolstoi foi fechada pelo tsar, em 1860.

A despeito da concordância sobre as mudanças necessárias à educação da época, “conservadores e progressistas se questionavam sobre a suposta escolha que deveria ser feita: ou bem se cuidaria de erradicar a pobreza primeiramente para depois o povo ter condições de se instruir, ou tratar-se-ia de instruir o povo para que ele conseguisse sair da penúria”. (SINGER, 1997, p. 66).

Também teríamos mudanças no que diz ao lugar de ensino, que passaria do ambiente de trabalho para lugares específicos, as escolas. Da mesma forma, o desenvolvimento e as contribuições da psicologia infantil seriam um importante elemento nesse processo de formação de um homem ativo, crítico e consciente da importância de sua participação política.

Tolstoi teve várias influências na construção de Iasnaia-Poliana. A mais conhecida talvez sejam as ideias socialistas, mas a influência maior foi a do filósofo Jean-Jacques Rousseau. A obra deste pensador genebrino anterior há um século em relação à escola de Tolstoi e o clima revolucionário que tomava a Rússia eram elementos que coexistiam em um ambiente de reflexão sobre as instituições da sociedade, pois se tratava de discutir sobre autonomia e sobre a participação popular na política, esta entendida em sua acepção moderna a partir da ideia de democracia representativa e da separação entre os poderes.

Por parte de Rousseau, a influência dizia respeito ao questionamento da sistematização e da visão técnico-científica dos métodos pedagógicos, onde se optou por priorizar a criança e seu direito à felicidade e à ignorância. Em sua lógica,

tendo a natureza como mestra, Rousseau desprezava os livros e não se preocupava com a lentidão do aprendizado. Afirmava que a educação devia dar-se progressivamente, partindo dos sentidos, passando pela inteligência para, só na etapa final, atingir a consciência, quando então se daria a educação moral. Valorizava os jogos e o trabalho manual, além do exercício físico. Sua didática era construída com base na experiência, sem recorrer a nenhum subsídio pedagógico elaborado previamente. A grande novidade de seu pensamento foi a ênfase no que é mais imediatamente aplicável como principal objeto da prática pedagógica. (SINGER, 1997, p. 68-69).

Lembremos que para Rousseau a sociedade corrompe o homem naturalmente bom e o enfraquece, usurpando-lhe o direito sobre suas próprias faculdades, alienando-o. Podemos ver em Tolstoi, sob influência da teoria do filósofo genebrino, “[...] uma articulação complexa entre liberdade e responsabilidade, que por vezes chega a parecer ainda mais rigorosa do que o modelo de educação dominante”. (SINGER, 1997, p. 71).

Isso porque aquela pedagogia defende que a satisfação dos desejos infantis não ligados à natureza (fome e sede, por exemplo) produz a miséria da criança. Tais desejos devem, portanto, ser negados para protegê-la contra os vícios e os erros. Não alimentar as vontades é, neste sentido, algo mais efetivo do que as reprimir, a despeito das críticas recebidas por esta forma de educação, de que seria incapaz de preparar as crianças para as dificuldades cotidianas da vida, deixando-as fazer o que quisessem.

Não é à toa que “na mesma linha de pensamento de Rousseau, Tolstoi acredita que a liberdade é a única forma de se atingir a perfeição de um sistema educativo”, pois é através dela que a criança pode ser responsável por suas experiências, o que lhe permite um desenvolvimento integral. (SINGER, 1997, p. 73). Para o escritor russo, o sistema moderno de sua época não conhecia a criança e suas vontades e produziu uma pedagogia embasada na violência, visto que se baseava nas vontades da sociedade sobre o indivíduo. Nesta lógica, baseava-se no erro e na opressão (castigos, repreensões, punições), pois os pequenos eram submetidos aos desejos dos adultos sobre o que aprender e quando.

Não significa que os castigos e as recompensas seriam abolidos, mas ficariam a cargo exclusivamente da família. A liberdade, além de desenvolver na criança o gosto pela arte e pela filosofia, não a privaria da capacidade de trabalhar, pois seria mais responsável e se tornaria mais apta para tomar decisões e lidar com situações adversas.

Iasnaia-Poliana foi fundada em 1857, sendo gratuita e com alunos na maioria filhos das pessoas pobres da região. Muitos partiam de lá para trabalhar, principalmente nas colheitas, quando haviam aprendido a ler e a escrever. Outros camponeses que moravam mais distante também enviavam seus filhos para essa escola, porém, o custo das pensões inviabilizava sua estada por um longo tempo. É interessante notar que mesmo não compreendendo muito bem o funcionamento da escola, percebiam o resultado de seu trabalho expresso na qualidade do ensino ali fornecido.

A escola era aberta a ambos os sexos e a diferentes idades, em geral, dos sete aos treze anos. Também em diferentes classes, os alunos estudavam aritmética, história sagrada, leitura, gramática, caligrafia, redação, história da Rússia, desenho, desenho geométrico, canto, matemática, ciências naturais e instrução religiosa, esta dentro da concepção não institucional (oficial) de Tolstoi. O interesse pelas aulas era definido pelo aluno, conforme suas demandas e dentro da concepção de liberdade que a escola pregava. Dentro desta lógica, não havia lições de casa, nem recriminações ou castigos, como já colocamos.

Tolstoi foi percebendo que, aos poucos, as crianças iam se autorregulando, sem necessidade exterior da imposição restritiva de regras e horários. Até com relação à escolha dos lugares, elas sentavam onde desejavam. Desta forma, podemos perceber com relação à liberdade dos alunos que esta se referia à ideia de desenvolvimento ligado ao seu estado de natureza, visto que o desenvolvimento social e a educação se dariam em uma fase ou momento posterior. O próprio sistema de avaliação através de notas adotado no início foi posteriormente abandonado. De acordo a visão de Tolstoi, “a liberdade está na vida verdadeira e real. Portanto, o educador não deve impor nada à criança; seu cômputo é de fazer agir a força formativa que opera na própria vida”. (CODELLO, 2005, p. 387).

Uma das contribuições pedagógicas relevantes de Tolstoi foi o fato de ele considerar a empatia como elemento importante para o desenvolvimento do que ele pensa ser uma correta relação educativa. Em sua capacidade de observância realista, este escritor russo retrata o espírito infantil e o comportamento de uma criança, através das fases da adolescência e juventude. É um estudioso dessa fase da vida humana, como podemos observar “[...] através de uma clara revisitação da própria infância, adolescência e juventude [...]”, ao longo de suas obras. (CODELLO, 2005, p. 382).

O que podemos dizer de Tolstoi é que

ele é um gênio de realismo, vale dizer, observador por excelência. Não se deixa mais transportar pela lírica, mas descreve alegremente os seres por estes e não por ele próprio, não lhes integra no ritmo de sua vida, mas, através de uma simpatia

criadora, é ele mesmo que se transporta em direção a eles, penetra em sua essência. É realista na profundidade da alma, interessa-lhe a realidade da vida quotidiana, aquela cruel e pobre, desprovida de qualquer lírica, símbolo ou metafísica: uma vida ativa, social, cheia dos tremores daqueles que sofrem o frio, a fome. (CODELLO, 2005, p. 382).

É visível a proximidade entre a concepção literária de Tolstoi e suas concepções pedagógicas, além da própria construção de sua escola, em Iasnaia Poliana. É sobretudo como educador que Tolstoi dá o melhor de si mesmo, como estudioso da vida das crianças, dos adolescentes, dos jovens seres humanos. Por sua capacidade de observação e senso crítico, Tolstoi foi capaz de desenvolver, a despeito de todas as críticas, um projeto pedagógico libertário, com críticas tanto de conservadores quanto dos próprios anarquistas, visto que ele não se considerava como tal e não tinha vinculação política com este movimento.

De forma consciente, “Tolstoi defendia que o educador deve amar o próprio trabalho, mas não abstratamente: além disso, deve amar o jovem assim como ele é, de carne e osso. Isso convence Tolstoi a atribuir o papel primário na educação dos garotos à personalidade do professor e não a seus métodos, ao seu amor e não à sua ciência”. (CODELLO, 2005, p. 384). Como podemos observar no que concerne às críticas ao método do autor russo, suas pretensões e suas realizações práticas não estavam desvinculadas da realidade ou em paralelo a ela, se é que isso é possível.

Não podemos nos esquecer de que no contexto de desenvolvimento do capitalismo na Rússia, mesmo que considerado incipiente em relação à Inglaterra, por exemplo, Lev Tolstoi lutava contra um sistema que preparava as crianças e jovens para aparentar algo que não eram, visto que a aparência contava mais que a essência. Desta forma, a apropriação da cultura por parte do indivíduo estava relacionada não ao seu valor como realização ou crescimento pessoal, mas como moeda de troca e como meio para obter sucesso na vida e no mundo.

Naquele contexto de transformação, a contribuição de Tolstoi para a educação foi uma tentativa, considerada por muitos como fortemente moralista, de criar uma pedagogia para salvar a sociedade de sua própria corrupção. Reivindica ao próprio tsarismo, ironicamente, a necessidade de reformas necessárias, a seu ver, para destruir as barreiras que obstaculizam o fim da miséria e da ignorância na Rússia.

Evidentemente, é neste ponto que recai a própria crítica (e justificativa) dos anarquistas a Tolstoi, pois ele não rompe com a ideia da necessidade de existência do Estado, inclusive, no que diz respeito à gestão da educação. Ele não considera, da mesma forma,

portanto, a possibilidade da autogestão popular no que se refere aos interesses da comunidade em oposição ao controle estatal, historicamente muito repressor em sua Rússia.

Não somente pelo fato de se escritor, Tolstoi tinha profunda compreensão da arte como mediadora por excelência na produção de conhecimento, da mesma forma que o canto e a música. Estes elementos auxiliariam a criança no aprendizado de outros assuntos, tendo em vista que as artes, em geral, tocariam profundamente vários aspectos da dimensão de sua personalidade.

Condizente com a prática anarquista, embora não o fosse de fato, Tolstoi compreendeu igualmente que a liberdade é construída a partir da ausência de constrição, de recompensas, punições ou violência. Da mesma forma, o sugestionamento através da educação era condenável por produzir indivíduos dóceis e servis, como era feito pelo Estado e pela Igreja. Por fim, como testamento pedagógico, ele considerava que o homem só poderia educar caso se modificasse a si mesmo, constantemente, o que também é ideia comum a praticamente todas as vertentes anarquistas e libertárias (democráticas) de educação.

#### **4.5.2 Paul Robin e o Orfanato Prévost, em Cempuis**

O pedagogo e professor Paul Robin (1837-1912) nasceu em Toulon, em uma família católica e patriota. Estudou em diversas cidades por conta do trabalho de seu pai, funcionário da marinha. Sua infância transcorre em um clima de austeridade e rigor. Tradicionalmente, é enviado para uma escola de medicina na marinha, a qual abandona em 1855, indo se preparar para a Escola Normal atraído pela ciência pura e pelo ensino.

Em 1856, após frequentar um estágio em um liceu em Rennes e outro em Brest, Robin experiencia a escola real, vivenciando a função seletiva e classista do sistema escolar. Sempre se questionava sobre o quê havia feito para ser considerado melhor do que um proletário, para ter acesso ao conhecimento e às artes em detrimento daquele.

Em 1861 é nomeado professor de um liceu. Em 1864, entra no liceu de Brest, mas seu modo de gerir as coisas e seu interesse por assuntos extraescolares o colocam em dificuldade perante as autoridades escolares. Podemos dizer que “sua paixão pela educação o leva a organizar passeios com os alunos, estudando botânica, astronomia, geologia. Faziam visitas aos artesãos e às fábricas, e estudavam música. Robin acreditava que deveria educar integralmente seus alunos, e que o aprendizado dava-se na vida, no campo, na cidade, e não apenas dentro de uma sala de aula”. (GALLO, 1995, p. 88).

A despeito de seu ensino vanguardista em relação ao ensino estatal ou laico à época, “a comunidade local, entretanto, insurge-se contra seu ensino laico e crítico, e contra suas colocações políticas; com os superiores, está também em constante atrito, pois além de seu pensamento político, não respeita os programas, fomenta protestos entre os alunos e ainda trabalha com a instrução popular.” (GALLO, 1995, p. 88-89).

Após esse período em Brest, pede licença e afasta-se para aperfeiçoar a língua inglesa, na Inglaterra. Demonstra interesse em não retornar para o ensino público, renunciando à carreira no magistério. Após uma breve passagem pela Bélgica, Robin participa do primeiro congresso internacional dos estudantes, onde mantém um contato maior com socialistas da época. A propósito, “este congresso, que dura de 29 de outubro a 01 de novembro de 1865, tem como ordem principal do dia aquela da reforma do ensino”. (CODELLO, 2005, p. 420).

Robin luta para construir um sistema educativo que permita formar homens livres, através de uma escola fundada sob os valores da justiça e do amor ao próximo, comum a outras experiências anarquistas na educação. Nesse processo, é necessário romper os esquemas que o anarquismo considera como tradicionais, ligados à visão de mundo burguesa e que mantêm os costumeiros métodos didáticos responsáveis pela formação de uma longa fileira de homens apáticos, inúteis e inimigos do trabalho.

É necessário repudiar o autoritarismo no processo pedagógico e respeitar a criança, sua liberdade, além de sua curiosidade e iniciativa. Para Robin, “a escola deve oferecer múltiplas e variadas oportunidades de formação e crescimento de todos os aspectos da personalidade, através de uma relação integrada entre ensino teórico e prático”. (CODELLO, 2005, p. 420).

A história da instituição dirigida por Paul Robin é interessante:

em 1880, Robin é nomeado diretor do Orfanato Prévost em Cempuis. Este orfanato havia sido construído por Joseph-Gabriel Prévost (1793-1875), rico comerciante local adepto das teorias de Saint-Simon, que o deixou em testamento para a prefeitura, sob a condição de que fosse um orfanato para ambos os sexos, dirigido por um laico e com professores também laicos, sob a supervisão de um comitê de patronato. (GALLO, 1995, p. 90).

Vale lembrar que a condição de orfanato a tornava uma escola em tempo integral, própria para a efetiva aplicação dos métodos e das teorias pedagógicas de Robin. Embora teóricos anteriores a Robin, tais como Proudhon, Bakunin e Kropotkin, por exemplo, defendessem teoricamente a constituição de um ensino integral, aquele pedagogo francês percebia que “[...] a necessidade da educação é uma necessidade política, baseada no direito

de todos ao seu livre desenvolvimento. Como o socialismo libertário vê no homem alienado um dos pilares da sociedade de exploração, a educação deve ser a superação desta alienação”. (GALLO, 1995, p. 420).

De qualquer modo, mesmo que percebendo a importância política da educação – embora política seja associada à política burguesa, para anarquistas como Bakunin, por exemplo –, os teóricos citados anteriormente não formularam ou sistematizaram alguma proposta de atuação e de como isso seria. Apesar de Robin ter sido o primeiro pedagogo libertário em relevância por suas experiências práticas, foi mais professor que teórico, ou seja, escreveu artigos ao invés de livros sobre o assunto, destacando-se mesmo como diretor do orfanato que lhe foi confiado.

Assim como outras experiências pedagógicas anarquistas, considerando-se o que vimos sobre a herança ontológica da ideia de indeterminação (*apeiron*), suas teorias sobre educação eram aperfeiçoadas na prática, à medida que avaliavam seus acertos e seus erros. Nesse processo de formação, “uma primeira conclusão de Paul Robin sobre a educação integral é que ela deve cuidar do homem em dois aspectos: enquanto ser individual e enquanto ser social”. (GALLO, 1995, p. 94). Isso diferia da concepção russoniana de educação, voltada para o desenvolvimento individual e que aumentaria as desigualdades e estimularia a competitividade, segundo a crítica anarquista às concepções burguesas.

Da mesma forma que Bakunin, Robin também via a liberdade como elemento fundamental para a construção social, ou seja, só é possível sua realização se for para todos. A proposta anarquista de uma educação integral, que una formação intelectual e para o trabalho manual se expressa no fato de que “nenhuma destas duas maneiras de considerá-lo pode ser sacrificada pela outra”. (MORIYÓN, 1989, p.89).

A ideia de uma educação integral de Robin é colocada nos termos de um projeto de justiça social e “a justiça não pode legitimar a desigualdade”. (MORIYÓN, 1989, p.89). A questão da especialização também já era abordada na pedagogia de Paul Robin como algo prejudicial ao desenvolvimento da criança e à sua formação para o trabalho. Em contrapartida, um ensino geral permite que o futuro adulto desenvolva opiniões diversas sobre o que acontece em sua vida em sociedade.

Um ensino geral também permite que a criança desenvolva as suas faculdades e habilidades, enfim, suas potencialidades. Portanto, a especialização não é um problema, mas sim parte de um processo futuro, pelo qual a criança passará após desenvolver seus gostos e aptidões. Promover a educação física, intelectual e moral da criança, nessa lógica, também consta do programa de ensino integral para o seu pleno desenvolvimento.

Para Robin, a educação integral pode ser dividida em duas fases,

uma primeira fase, a do primeiro período da infância, deve tratar a criança como um ser mais isolado, trabalhando o seu conhecimento específico e individualizado, para só depois passar a percebê-la e fazê-la perceber como ser social ligado a uma comunidade, começando a trabalhar os conhecimentos que fazem uma série de inter-relações e complementam e aprofundam os conhecimentos básicos adquiridos na fase anterior. Metodologicamente, a primeira fase deve ser muito mais prática, enquanto a segunda, mais teórica; a primeira deve ser mais espontânea, enquanto a segunda, deve obedecer a um ordenamento mais racional; enfim, na primeira fase começa-se a trabalhar a perspectiva da liberdade, que alcançará sua plenitude – pelo menos em termos de escola – na segunda fase. (GALLO, 1995, p. 98).

Para Robin, trata-se da separação necessária entre o saber e o fazer, sendo necessário que a criança tenha uma base de conhecimento teórico para construir a sua visão de mundo. Sendo assim, uma das preocupações de Paul Robin no que diz à educação infantil “[...] é entender como a criança aprende e fixa as primeiras impressões, os primeiros conhecimentos, para assim poder definir uma metodologia de ensino que, respeitando esta forma de apreensão, consiga um bom rendimento na aquisição dos primeiros conhecimentos”. (GALLO, 1995, p. 99).

Nesse primeiro momento, deve-se estimular a curiosidade da criança, respeitar sua espontaneidade, sem se preocupar com exposições muito sistematizadas pelo fato de a própria atenção estar em processo de desenvolvimento. Além disso, trabalhar com o elemento imprevisível é algo a se considerar nessa fase infantil.

A própria educação moral deve levar em conta a espontaneidade e curiosidade infantis, tendo em vista desenvolver na criança a importância de seu trabalho para si mesma e para a sociedade a qual pertence. Neste sentido, voltamos a destacar e lembrar a relevância da liberdade no processo pedagógico elaborado por Robin, dentro da perspectiva anarquista de educação.

A liberdade não implica no abandono das crianças às suas vontades, mas de acordo como os interesses e inclinações delas devem ser colocadas as atividades a serem desenvolvidas. Vale destacar novamente a importância da razão neste processo que estimulará a criança a vivenciar sua liberdade na vida social.

Em um segundo momento da aprendizagem, a criança terá acesso ao conhecimento sistematizado das ciências. Robin considera essa fase mais fácil, por conta de o agora adolescente ser capaz de compreender facilmente estruturas lógicas, semelhante aos adultos. A própria relação entre aluno e professor fica mais fácil neste momento. A grande questão reside no fato de que algumas ciências ainda são permeadas pela metafísica, uma grande

questão para os anarquistas, também influenciados pelo desenvolvimento do positivismo à época.

Estimular a percepção, a observação e desenvolver a atenção, fazendo a criança perceber as sensações – os sentidos – através dos jogos, são importantes elementos pedagógicos para ensiná-la a compreender o método científico. O próprio estímulo dos sentidos é primordial para desenvolver a destreza e a agilidade, para se criar uma noção de bom uso do corpo para a construção da sociedade, para e pelo trabalho que dele necessita. Por isso o jogo está relacionado a uma educação prática, a experimentação através do método indutivo, característico das ciências positivas e não metafísicas.

Juntamente com o aspecto prático da primeira fase da criança, temos o desenvolvimento intelectual neste momento. Para tal, ela deve aprender a ler e a escrever por meio de exercícios igualmente práticos, o que conseguirá realizar se tiver estimulada sua capacidade de ouvir e falar corretamente. Não deve ser um processo repetitivo e mecânico, mas criativo, de modo a ajudar a criança a criar sua autonomia em face da construção do conhecimento e de seu senso de criticidade.

Não somente a leitura e a escrita, mas outras linguagens podem ser utilizadas no desenvolvimento cognitivo e dos sentidos das crianças. Entre elas, podemos mencionar atividades artísticas como dança, escultura, música, pintura, literatura e teatro. Sua função não é apenas desenvolver um senso estético, mas trabalhar percepções, sentidos, habilidades manuais e relativas ao corpo. Como pudemos ver através de nossa apresentação das pedagogias anarquistas, a propósito, as artes sempre foram consideradas elementos importantes em um processo de emancipação individual e coletiva.

Mas não nos enganemos por um fato: embora Paul Robin trabalhe com a criatividade, sua causa é a da educação racionalista e positiva, baseada na nova crença na certeza da ciência para a resolução dos problemas sociais e para a superação da condição de alienação associada às visões metafísicas. Neste processo praticamente de transição, a imaginação terá sua importância minimizada frente à relevância do método científico para a construção de uma nova sociedade. Este pensamento historicamente herdado pode ser visto, portanto, na metodologia de Robin, esta que separa claramente – ao menos em sua concepção pedagógica – a imaginação da certeza da razão e de sua confiança na ciência.

Robin se pergunta sobre “o que dizer da imaginação, desta faculdade que permite criar um mundo fictício em meio ao mundo real?”. Para ele, “sem dúvida, a sua existência teve alguma utilidade: pode proporcionar aos desgraçados alguns momentos de sonhos bonitos, que os farão esquecer a realidade de suas misérias [...]”. Seguindo esta linha de raciocínio de

Paul Robin, não é difícil ver sua crença na ciência – como temos em vários autores socialistas – se tornar uma nova religião, concepção esta tão criticada e combatida pelos anarquistas em suas teorias e práticas, inclusive aquelas pedagógicas.

Com relação à saúde física e a higiene dos alunos, temos aqui uma grande preocupação de sua pedagogia. Nessa época, havia muitos problemas de saúde devidos às condições de higiene ligadas à vida e ao trabalho dos operários fabris. Para Robin, também havia a questão do desenvolvimento físico das crianças objetivando criar uma harmonia entre as atividades intelectuais e corporais. Todos estes elementos tinham uma importância no sentido de promover a prevenção com relação a problemas ligados ao corpo e à saúde dos alunos, visando seu pleno crescimento.

Sua proposta não visava formar atletas ou estimular a concorrência e a competição, mas levar as crianças, pelos exemplos e pela observação, a criar um senso fraternal e solidário em relação ao seu próximo. Treinamentos para combate a incêndios, por exemplo, e excursões eram parte do programa da escola para todos os alunos, o que lhes conferia a oportunidade de teorizar a prática, depois, em sala de aula. Tampouco o objetivo de Robin era priorizar uma forma de desenvolvimento – intelectual ou físico – em detrimento do outro.

Para Robin, as atividades físicas também se relacionam com a questão do trabalho, pois o trabalho manual e o intelectual deveriam ser tratados de forma associada, seguindo a linha geral do pensamento anarquista para este tema. Sendo assim, a educação teórica não seria puramente abstrata, mas ia da prática para a prática.

A educação física cumpriria outra tarefa, a de estimular os sentidos e habilidades motoras dos alunos, que em uma idade maior, por volta dos dez anos, frequentariam as diversas oficinas existentes na escola. A possibilidade de ter acesso, conhecer e praticar várias atividades poderia levar o aluno a se aprofundar e se especializar, mas fazendo isto de forma autônoma e não alienada, além de conhecer vários ramos de atividades de forma mais ou menos geral.

Na dimensão teórica/intelectual da pedagogia de Paulo Robin, ele propunha que o professor estimulasse a criança a perguntar, a indagar, ao invés de consumir respostas prontas como na educação dada aos filhos dos trabalhadores no século XIX. Da mesma forma, ao responder, o professor não deveria inculcar preconceitos ou mentiras aos alunos, tampouco suprimir sua curiosidade e seu senso de questionamento e julgamento. Ao ser estimulado, o aluno sempre buscaria conhecer mais e não se acomodaria.

Evidentemente, não há garantia alguma de que estes dois fatos se realizem *per se* na dimensão social-histórica, pois o professor não é uma entidade e tampouco se encontra livre

de todos os preconceitos, assim como o estímulo ao aluno não garante que este busque inevitavelmente mais conhecimento, se também não dispor de algumas condições, como a própria relação do saber com sua realidade. Tratar-se-ia de um julgamento de valor *a priori* considerar que algo mudaria sem um processo de reflexão deliberada como parte de uma ação política efetiva. Esta relação de causa e efeito onde um comportamento levaria a outro, presente em toda a história do pensamento ocidental, influenciou igualmente o desenvolvimento do funcionalismo, do positivismo e das próprias teorias anarquistas (e pedagógicas).

De qualquer forma, além de tal estímulo ao aluno, também eram necessários equipamentos e infraestrutura. O orfanato dispunha de oficinas de costura, forja, lavanderia, agricultura, trabalho com madeira e metais, além de um jardim botânico, laboratórios de física e química, estação meteorológica e museu matemático, histórico e astronômico, biblioteca e teatro. Acrescentemos o fato de que a vivência e as experiências cotidianas de cada aluno eram fundamentais para a construção do próprio processo pedagógico e para a formação deles. Nesta lógica, os livros eram considerados material de apoio para o conhecimento desenvolvido na prática, empiricamente.

Assim como em outras perspectivas anarquistas, Robin destacava que o saber era algo que cada aluno deveria construir, frutos de suas observações baseadas em atividades práticas, como parte da construção de seu processo de autonomia individual. Havia uma preocupação em estudar a ciência moderna da época, em sua relação com a sociedade e com sua condição social. Línguas, artes e matemática também faziam parte do currículo. A história e a geografia eram estudadas criticamente, sem o tradicional culto aos heróis, sendo o próprio geógrafo Élisée Reclus (1830-1905), também anarquista, um amigo pessoal de Paul Robin.

A leitura era aprendida pelas crianças de forma lúdica, sempre através de jogos e brincadeiras. A preocupação e o objetivo era que tudo fosse criativo e não mecânico. A construção de uma prática pedagógica nova também dizia ao terceiro aspecto complementar de sua ideia de educação integral, a saber, a educação moral. Tratava-se de formar uma nova moral através da educação para a liberdade e a fraternidade, sendo prática e não constituindo uma matéria de ensino teórico. Como dissemos, a educação é fundamental em sua relação com esse processo de formação moral, pois não se tratava de formar alunos eruditos, mas de insistir na relação entre o homem e o saber, mais do que no enciclopedismo abstrato e ausente da participação atuante de cada um na construção de sua forma de conhecer.

A ideia de igualdade entre todos na escola era fundamental tanto para os estudos quanto para o aprimoramento moral dos alunos. Ao respeitar a liberdade de cada um no

cotidiano das relações sociais na escola, a criança era educada a partir dos pressupostos anarquistas de fraternidade. Da mesma forma que outros aspectos de sua proposta, a educação moral levada a cabo por Paulo Robin teve uma profunda influência de Rousseau, sobretudo no que diz à criação de um ambiente distante da corrupção por parte da sociedade e propício para desenvolver suas potencialidades naturais.

Robin tinha uma leitura crítica da teoria rousseuniana, pois não tinha em mente uma educação individual, sendo tal ideia absurda frente aos interesses de uma formação voltada para a construção da sociedade conforme as demandas dos trabalhadores. Como parte da educação moral, já mencionamos a proposta de co-educação dos sexos, com vistas a superar uma das primeiras desigualdades sociais, aquela entre homens e mulheres. Vale lembrar que, historicamente, tal prática pedagógica era paradoxalmente considerada imoral. Por fim, há a questão de que o ensino religioso não era praticado na escola proposta por Robin, o que não impedia que a Igreja e seus feitos fossem estudados historicamente, a partir de uma perspectiva crítica. A educação laica, inclusive, foi uma das pré-condições para que o terreno onde funcionou a escola lhe fosse concedido àquela época.

Paul Robin procurou, em linhas gerais e a despeito das críticas que recebeu dos tradicionalistas e conservadores de seu tempo, apresentar a verdade científica e não aquela metafísica, através de sua metodologia pedagógica. Conforme aspectos gerais da prática educacional anarquista, Robin procurou trabalhar para que a criança fosse realmente protagonista de sua própria formação, baseada na eliminação do preconceito, na observação direta (empírica) e na experimentação.

O desenvolvimento das potencialidades individuais voltadas para o coletivo, a felicidade e a saúde física e psicológica foram preocupações que ele procurou contemplar em seu método, no contexto histórico de funcionamento de sua escola. A despeito das críticas crescentes ao papel da ciência, da ideologia do desenvolvimento, do progresso e do trabalho, entre os séculos XIX e XX, estes foram pontos que o próprio anarquismo tomou para constituir sua teoria e prática revolucionária, por paradoxal que possa parecer. Ademais, a marca de seu trabalho será profunda a ponto de influenciar a construção da escola *La Ruche* (A Colmeia), de Sébastien Faure, sobre a qual ainda falaremos.

#### **4.5.3 Francisco Ferrer Y Guardia e a Escola Moderna**

Francisco Ferrer Y Guardia (1859-1909) nasceu em uma família humilde, de tradição católica, esta a qual, em sua juventude, já se tornara alvo de seus questionamentos. Além de

semear a dúvida, Ferrer também era um rebelde, indignando-se contra o cruel regime monárquico de seu país. Criticava veementemente tanto a atuação do Estado quanto da Igreja na vida do país e das pessoas, fato patente na constituição de seu próprio método pedagógico.

Nesse contexto de luta, Ferrer teve de se exilar em Paris, onde travou contato com inúmeros expoentes do anarquismo internacional, entre os quais Sébastien Faure, Jean Grave e escritores como Émile Zola e Anatole France. A partir disso, no último decênio do século XIX, suas convicções libertárias e pedagógicas tomaram forma. Entre anos de trabalho, estudos e muitas viagens, Ferrer conhece e passa a compartilhar da companhia de Paul Robin, Luigi Fabbri e Élisée Reclus, com os quais ele tem a oportunidade de desenvolver e aprofundar as suas próprias concepções pedagógicas.

Quando temos contato com a história de Francisco Ferrer Y Guardia, fica claro entender o terreno das motivações que o inspiraram e o levaram a criar a Escola Moderna. Naquele momento, em sua concepção, tratava-se de criar um contexto educativo que fosse completamente diverso daquele que ele havia visto quando jovem, em uma Espanha fortemente marcada pela cultura da Igreja e da monarquia, consideradas instituições reacionárias pelos anarquistas, assim como foi no seio de sua própria família, educada dentro de um forte cunho tradicionalista.

Para Ferrer, “os alunos, quase sempre, não são mais que instrumentos conscientes da vontade do estado de doutrinação e de reprodução da cultura dominante, obrigando e moldando as jovens mentes segundo os dogmas sociais, culturais, religiosos, que regulam a sociedade autoritária. Estado e Igreja, segundo Ferrer, têm como escopo educativo aquele de formar homens servis e submissos, através principalmente da mentira de um falso saber e da religião”. (CODELLO, 2005, p. 475).

A despeito da crítica anarquista à educação estatal e eclesiástica, podemos resumir, em alguns pontos, os elementos da pedagogia libertária de Ferrer que se contrapõem àqueles da educação tradicional. Desta forma, alguns destes pontos prezados por ele em seu método dizem respeito à “1) educação das crianças sob bases racionais e sob princípios científicos, refutando cada dimensão mística e sobrenatural; 2) instrução integral e recusa das intervenções educativas exclusivamente baseadas no intelecto; 3) correlação de métodos e programas com a psicologia da criança; 4) relevância dada a uma educação prática baseada na lei “natural” da solidariedade”. (CODELLO, 2005, p. 475-476).

Nas escolas racionalistas na Espanha, assim como nos Estados Unidos e no Brasil, por exemplo, temos que estes princípios guias são transformados em conceitos e práxis educativa. Nesta lógica, somente uma educação que fosse verdadeiramente livre, no sentido de se opor

aos valores burgueses e capitalistas, poderia estar em condições de formar um tipo diferente de homem de que a sociedade precisasse, a partir de valores igualmente revolucionários.

Evidentemente, não temos em termos de criação histórica da sociedade nenhuma garantia *a priori* ou *ad eternum* de que esse homem, uma vez constituído, duraria para sempre. Isto não seria possível a não ser que considerássemos que tal homem tenha atingido sua essência – o que é um ideal – e que aquela coincidiria com ela mesma. Além disso, temos o fato de que a história é formada de eventos que não são necessariamente lineares, já que a história é a criação social-histórica das instituições, território onde há o *apeiron*, a indeterminação. Ela também não é algo total, mas está lá e sua contribuição não pode ser negada ou descartada por uma vontade da razão.

Há que se considerar também que este ideal de homem que serviria para moldar os futuros cidadãos que passassem por esta educação inviabiliza a práxis criadora, pois uma pedagogia com base nestes fatores apenas teria o trabalho de formar indivíduos definidos como modelos de perfeição a ser seguidos. De qualquer modo, a própria noção de liberdade na pedagogia de Ferrer constitui, em oposição àquela capitalista, uma questão política de extrema importância quando se fala em uma educação para a construção da igualdade e da liberdade.

Nesta análise, há também outro fato político de fundamental importância, o de se considerar os valores revolucionários como sendo intrinsecamente bons, o que não é uma verdade absoluta, conforme os exemplos da própria Revolução Russa e dos demais países que se autodenominam socialistas nos mostram. A questão da imanência, ou seja, de uma qualidade atribuída a um objeto e inseparável dele deve ser seriamente discutida quando falamos em revolução, pois nem todas são boas, no sentido de se constituírem como autoinstituição consciente da sociedade. Novamente, a essência não coincide com a aparência. Não se trata de uma relação de causa e efeito, onde uma ação leva a um resultado esperado.

Como já mencionamos, para os anarquistas, a educação sempre foi colocada como parte fundamental para a consolidação de um processo revolucionário de transformação das instituições sociais e da própria sociedade. Sendo assim, não deveria ser vista como solucionadora de seus males e redentora de sua condição de alienação e exploração, porém, teria de ser efetiva na medida em que contribuísse, a partir de novos paradigmas, com a formação desse novo tipo de homem – ideal, enquanto projeto de autocriação social – que a sociedade precisava naquele momento.

Para Ferrer, a “[...] nova escola é considerada como um complemento da luta sindical, como uma das formas através da qual concretizar e reforçar a luta de classe. Outro aspecto

que é destacado na sua pedagogia é o caráter “militante” do laicismo”. (CODELLO, 2005, p. 476). É interessante observarmos que Francisco Ferrer se opõe a qualquer forma de preconceito ou condicionamento ideológico. Para ele, o anarquista escolheria sê-lo depois de adulto e a educação não deveria imprimir nos cérebros infantis nenhuma ideia particular, o que nos mostra a ideia de *tabula rasa*, de algo ou um recipiente vazio a ser preenchido. Além disso, temos a influência da medicina (fisiologia) e da biologia também presentes em sua concepção teórica de ensino, como encontramos em vários autores socialistas de sua época.

Podemos afirmar que a proposta da Escola Moderna de Ferrer não deixa de ser ideológica por sua simples vontade ou decisão, e o próprio educador catalão reconhecia tal fato, tendo em vista que postula um laicismo militante e um positivismo racionalista como formas de combater os dogmas da Igreja e do Estado. Evidentemente, isso não implica que o laicismo e o racionalismo não possam ser tratados como ideológicos ou não possam se tornar dogmáticos. Sobre isto, aprendemos muito com a criação grega do par de conceitos *alethèia/doxa*, no qual a verdade – que é uma criação social histórica – não deixa de ser ela mesma uma opinião. Não podemos nos esquecer de que uma verdade com pretensões absolutas – metafísica – também é uma criação social-histórica.

Como falamos, Ferrer se opunha tanto à motivação religiosa quanto àquela política que estão na base do ensino fornecido pelo Estado e pela Igreja. Dessa forma, é interessante percebermos em Ferrer, assim como em Bakunin, perdura a ideia de política como prática especializada daqueles se colocam acima do povo, dizendo representá-lo, mas na verdade representando grupos sociais dominantes e seus interesses. Não vemos em seu pensamento, portanto, a política como uma atividade explícita de autoinstituição da sociedade, no sentido clássico.

A propósito da ideologia, temos presente o conceito de racional e de científico como termos qualificantes – e atribuidores de valores positivos – da educação de Ferrer. A racionalidade de que fala o pedagogo catalão opõe-se a uma formação religiosa e dogmática. Ele apontava o fato de não haver razão para que dois tipos de educação ainda disputassem espaço, uma universitária, que falava em evolução da espécie humana, e outra primária, que falava em criação do mundo por Deus. Esta última, dada aos filhos e filhas dos trabalhadores, em sua opinião, reunia uma coleção de absurdidades e mitos, a qual deveria ser substituída por uma formação laica.

A questão da legitimação da cientificidade encontra-se na aposta de Ferrer no valor quase absoluto da descoberta científica, influência do positivismo do século XVIII. Para ele, a ciência é a exclusiva mestra da vida, visto ser inimiga mortal de todos os preconceitos. Ferrer

defende uma educação prática – sem se esquecer da teoria – para as descobertas do próprio princípio científico do positivismo, além do que, sendo revolucionária, ela auxilia o jovem na negação da divisão hierárquica do trabalho. Não é preciso muito para observar que Ferrer atribuía um valor positivo à própria razão – e a seu uso – como sendo antiautoritária, possibilitando a emancipação humana.

Francisco Ferrer foi muito influenciado pela experiência pedagógica de Paul Robin. Em termos de amplitude de sua prática educativa, Ferrer, ao retornar à Espanha em 1901 (após um exílio), testemunhou que dois terços da população eram analfabetos e que somente um terço da cidade possuía uma escola, esta sendo conservadora. Era necessário uma intervenção, que fosse feito algo para transformar este quadro. A primeira Escola Moderna foi inaugurada em oito de setembro com trinta alunos, sendo doze meninas e dezoito meninos.

Já em 1905, somente na província de Barcelona haviam cento e quarenta e sete sucursais e em 1908, somente na cidade citada, havia cerca de dez escolas com mais ou menos mil alunos. Surgiram escolas em também em Madrid, Sevilla, Malaga, Granada, Cadiz, Cordoba, Palma de Mallorca, Valencia.

Não devemos nos esquecer de um fato de extrema relevância, o de sua pedagogia ser um determinante da revolução social, assim como na visão de Piotr Kropotkin e Mikhail Bakunin, da mesma forma que diferia de Robin no fato de não reconhecer uma neutralidade por parte da religião. Da mesma forma, Ferrer postulava o valor da coeducação dos sexos e de classes sociais diferentes, além de propor em um sistema educativo misto, não classista e que negava em absoluto qualquer interferência do Estado na educação. Tais elementos eram prova de sua filiação com os ideais anarquistas em educação, como temos visto até aqui.

Para as atividades na Escola Moderna de Barcelona, os alunos dispunham de biblioteca e uma casa editorial para publicar os textos da escola de forma autônoma, conforme a propaganda libertária, anticlerical e antimilitarista, tendo em vista que para tal não receberia qualquer verba estatal, por sua franca oposição a ele.

A experiência pedagógica de Francisco Ferrer é única já por um simples aspecto: por sua dimensão e complexidade, tendo em vista que muitas escolas modernas foram construídas além da Espanha, como nos Estados Unidos e no Brasil, por exemplo. Tal prática tinha em mente que a ignorância era causa fundamental da diferença de classe e contribuía para a conservação do *statu quo*, das desigualdades sociais – e econômicas, na perspectiva do anarquismo. Nesse sentido, sua escola tinha uma tarefa importante a cumprir no confronto da classe trabalhadora – e da humanidade – contra o jugo capitalista, clerical e estatal.

No que concerne à emancipação dos trabalhadores (período noturno) e seus filhos (período diurno), não se tratava de realizá-la somente no âmbito da escola, mas de contribuir através da educação e da instrução para que ela se efetivasse na sociedade, através de sua luta cotidiana. É neste sentido que sua aposta na racionalidade é crucial em sua concepção pedagógica para os indivíduos, pois ao crescer em um contexto libertário – e racional/positivo – as crianças se tornarão adultos independentes e autônomos, capazes de constituir uma sociedade igualmente libertária. Nesta lógica, é preciso educar o indivíduo antes da classe e da sociedade, de modo mais amplo.

É interessante observarmos que ao questionar os dogmas, também o fazia em relação às tradições, estas, em sua concepção, que aprisionam a mente nos limites delimitados pela exigência de fases transitórias de evolução social. Diante da espontaneidade exercitada pela educação, condenava soluções, esquemas e verdades teóricas definidas.

Temos de destacar que a experiência de Ferrer diferia daquela de Paul Robin no que dizia à educação prática. Esta era igualmente importante para o pedagogo catalão, mas ele reconhecia que, a despeito do caráter prático priorizado por Robin, a união de teoria e prática faz nascer a dimensão revolucionária da educação que nega a divisão hierárquica do trabalho. Nessa lógica, uma vez educada no bom uso de sua razão, daí a atribuição de um valor positivo a esta, a criança a aplicaria em cada aspecto de sua vida futura. É nesse sentido que a pedagogia racional também é, por sua vez, antiautoritária.

A pedagogia de Francisco Ferrer y Guardia influenciou a criação de escolas racionalistas em vários países, tornando-se uma das mais frutíferas experiências de escolas antiautoritárias no mundo. A propósito, no que concerne o Brasil, várias escolas foram aqui fundadas, nas primeiras décadas do século XX, com base na experiência das escolas racionalistas de Barcelona, as quais são tratadas na obra *Os Libertários: ideias e experiências anárquicas* (1987), de Edgar Rodrigues. Da mesma forma, no que diz às experiências com as escolas racionalistas nos Estados Unidos, temos que Paul Avrich as relata na obra *The Modern School Movement: anarchism and education in the United States* (2006).

Deste modo, procuramos analisar a pedagogia de Francisco Ferrer y Guardia e seu alcance tanto do ponto de vista de suas contribuições para a construção de um processo revolucionário de autonomia individual e coletiva, na criação da igualdade e da liberdade para e pela sociedade. No mesmo movimento, procuramos analisar suas possíveis limitações na constituição de uma nova forma de homem e de sociedade, a partir de algumas de nossas considerações sobre as determinações no pensamento, as quais têm implicações políticas profundas, como veremos mais detalhadamente no quarto capítulo.

#### 4.5.4 Sébastien Faure e *La Ruche* (A Colmeia)

Outra experiência pedagógica relevante relacionada à ideia de escola integral foi a de Sébastien Faure, na França, realizada entre os anos de 1904 a 1917. O curioso nome de *La Ruche* (A Colmeia) é uma referência às ideias de apoio mútuo presentes na teoria de Piotr Kropotkin, anarquista russo que viveu na transição do século XIX para o XX e que o influenciou.

Faure nasceu em 1858, em uma família rica e tradicionalmente católica. Seu pai, além de ocupar muitos cargos, apoiava a manutenção do Império. Quando Faure terminou a escola primária, inscreveu-se para o ensino superior em uma instituição administrada pelos jesuítas. A doutrina católica o impressionou a ponto de ele desejar seguir a carreira eclesiástica, a qual foi ironicamente interrompida por insistência de seu pai, agora velho e doente. Este não via com bons olhos a carreira eclesiástica do próprio filho, a qual teve de abandonar para ajudar a mãe e as irmãs.

Ao entrar em contato com o cotidiano, sente vontade de compreender o sentido da vida e, para tal, aprofunda-se na leitura de obras tanto literárias quanto científicas. A crise que se instala com relação à sua fé vai se dissolvendo à medida que o tempo passa. Ironicamente, Faure deveria se tornar um missionário da Igreja Católica, mas acabou se tornando um no campo dos valores libertários e anarquistas, pelos quais lutou. À medida que estudava e refletia sobre a situação da sociedade, Faure percebia a pobreza do povo. Isto o fez mudar profundamente suas convicções com relação à religião e ao seu caráter institucional de opressão. O pouco tempo em que esteve no exército, em 1878, também lhe serviu para ter certeza de que a vida de obediência, hierarquia e abnegação estéril não era para ele.

Através da leitura de obras de Élisée Reclus e de Piotr Kropotkin, Faure aproxima-se do anarquismo, ao qual adere explicitamente em 1888. Essa adesão ocorre através das lutas sindicais, durante o 3º Congresso da Federação dos sindicatos e grupos corporativos, realizado em Bordeaux, no referido ano. A partir de então, passa a dar palestras ligadas às ideias anarquistas, pelas quais será reconhecido, devido à sua capacidade oratória, tanto pelos simpatizantes quanto pelos adversários. A propósito, boa parte do que cobrava por suas palestras era para a manutenção da própria escola, tendo em vista que esta, diferente do caso de Robin, não estava ligada ao Estado, o que também lhe proporcionava uma liberdade de ação maior.

Através de suas conferências, entendidas a partir de uma ideia de educação mais ampla, Sébastien Faure procurava convidar os operários a reunir-se sob a bandeira da anarquia para lutar contra o Estado, o capital e a religião e propor formas alternativas de justiça, liberdade e igualdade conforme a visão anarquista.

Durante o período de treze anos, de 1904 a 1917, como dissemos, Sébastien Faure dedica-se quase que exclusivamente à atividade educativa em *La Ruche*. Decidiu dedicar-se à atividade pedagógica pela vontade de se concentrar em algo que sintetizasse todas as suas ideias anarquistas e que fosse totalmente realizável no que diz à construção de uma sociedade exemplar, mesmo que pequena, e que fosse diversa em relação àquela autoritária. Neste movimento, conhece Paul Robin, de quem herda boa parte de seu material didático assim como conhece sua experiência em educação, o que o permitiria fundar aquela que se tornaria a mais notável das escolas libertárias francesas.

Podemos afirmar que

seguidora de Robin, a teoria pedagógica de Sébastien também se inscreve na linha rousseauiana de defesa da liberdade e da autodeterminação da criança, que tem o direito ao desenvolvimento de todas as suas potencialidades, em um meio de carinho, proteção e amizade, afastadas da corrupção, das injustiças e do crime. Com essa educação, procura-se dar origem a uma sociedade libertária que seja a expressão da plena felicidade humana. (GALLO, 1995, p. 129-130).

A título de observação, um ponto comum a algumas concepções anarquistas – e comunistas – de educação refere-se a aspectos moralistas presente em suas metodologias. Neste aspecto, “a idílica sociedade projetada por Faure tem seu centro no moralismo: uma comunidade livre do alcoolismo, livre da prostituição e, de quebra, livre das desigualdades sociais. É ainda uma sociedade de inspiração proudhoniana, fundada no artesanato e na agricultura, em suma, uma sociedade de pequenas dimensões e sem muita complexidade”. (GALLO, 1995, p. 130).

Da mesma forma, a ideia de unir o trabalho manual ao intelectual para superar a desigualdade e a alienação do homem e da sociedade – sobretudo, através do processo produtivo – era comum às teorias e projetos anarquistas. Também comum foi a utilização de propaganda e de jornais como instrumentos de educação e de formação dos trabalhadores, onde a educação fornecida por ambos Estado e Igreja era tida como doutrinadora, impossibilitando, em parte, uma emancipação daqueles a ela submetidos.

O moralismo adotado por Faure também deve sua influência à Rousseau, pois ele acreditava que a regeneração da sociedade pela educação seria possível se a escola fosse

afastada daquela e se contasse com um pequeno número de crianças, o que lhe permitiria trabalhar suas potencialidades, além de aprender ofícios importantes para seu futuro reingresso em um grupo social maior.

Sébastien Faure fundou *La Ruche* em uma chácara não muito longe de Paris, com cerca de 25 hectares, com o objetivo de atender aos filhos dos trabalhadores sem condições de estudar e sequer de comer. Havia uma preocupação em dar uma formação a estas crianças, pois se não fosse este esforço, não seriam provavelmente sequer alfabetizadas, já sendo precocemente lançadas no trabalho fabril para ajudar seus pais. A propósito, os pais destas crianças não precisavam arcar com as despesas, pois Faure cobrava pelas palestras que fazia com o propósito de levantar dinheiro para a manutenção da escola, como já dito. Outra parte do dinheiro também era oriunda da prestação de serviços feita pelas diversas oficinas lá existentes.

Assim como a experiência de Robin, Faure mantinha por volta de 40 crianças, um número relativamente pequeno diante dos pedidos de vagas, mas ideal por questões financeiras e metodológicas, tendo em vista que desejava criar um ambiente de fraternidade, solidariedade e livre dos preconceitos, da maldade e da exploração do homem pelo homem na sociedade, em sua forma mais ampla, conforme a influência já registrada do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau.

Sébastien Faure propõe uma escola da liberdade e para o desenvolvimento das potencialidades das crianças em sua plenitude, opondo-se à educação religiosa, útil para inculcar respeito aos dogmas, e à educação estatal, que serve para inculcar respeito às mentiras necessárias para manter o domínio de uns em relação aos outros. Neste sentido, tratar-se-ia de uma escola do futuro, onde o próprio termo ‘escola’, segundo ele, seria impróprio, no sentido tradicional/comum dessa palavra.

Faure questionava o fato de que a natureza humana seria determinada por um instinto negativo, que sempre mantém o homem ligado à posse, ao poder e à competição. Outro ponto questionado seria o de que uma vez na idade adulta, seria impossível mudar a natureza perversa desse mesmo homem. Considerando-se isso, a própria teoria anarquista seria utopia, algo irrealizável, além de que nenhuma obra pedagógica seria capaz de modificar o homem, não havendo vontade neste sentido.

Contra estas ideias, Faure propunha que uma educação livre e baseada na igualdade e solidariedade e em uma perspectiva libertária seria capaz de demonstrar que a criança é fruto do ambiente no qual vive e que, portanto, com uma prática educativa antiautoritária seria possível construir uma pequena sociedade – no caso de *La Ruche* – verdadeiramente livre. O

respeito à liberdade era uma das características diferenciais desta escola, o que mostra seu caráter democrático. A direção de *La Ruche* tinha mais um significado de coordenação do que propriamente hierárquico. O objetivo de Faure era administrar e animar mais do que decidir o que fazer, de forma distante dos alunos e funcionários.

As decisões sobre os assuntos relacionados aos interesses gerais eram tomadas em grupo, conforme os princípios de paridade e liberdade. Este clima era fundamental para que todos se sentissem ativos e responsáveis para com o andamento geral – e particular – da vida coletiva. Para tal, também era necessário que todos tomassem conhecimento, através de sua participação nos processos de escolhas, da importância de suas decisões no que diz à preservação da comunidade.

Quando dissemos que *La Ruche* não era uma escola, na acepção comum da palavra, nos referíamos a uma estrutura e organização dedicadas ao ensino, onde os professores ensinam e os alunos aprendem, tudo milimetricamente definido. Tratava-se de uma comunidade igualitária de educação, uma realidade particular, pensada e organizada com a participação das crianças, uma grande família reunida em uma comunidade libertária sem hierarquia ou autoridade constituída em uma só pessoa.

Portanto, o grande mérito de Faure foi o de realizar uma experiência de educação antiautoritária e de vida comum completamente independente do Estado, da Igreja, praticando uma moral livre e uma vida econômica e material autônoma. Por seus feitos, *La Ruche* representou a mais duradoura tentativa de uma experiência pedagógica libertária declaradamente anárquica, desenvolvida na Europa nos primeiros anos do início do século XX.

Sébastien Faure procurou elaborar uma prática pedagógica no qual a educação desempenha um papel ativo e de formação de um homem que respondesse a uma ideia de humanidade e de sociedade. Não havia a ideia de que a criança fosse um ser naturalmente bom, mas sim de que a educação fosse uma força através da qual a sua bondade inata prevaleceria sobre a maldade existente em potência.

O objetivo de Faure era o de formar um ser humano completa e integralmente, segundo a visão de mundo relacionada à tradição libertária, ou seja, de prover uma educação integral como instrumento essencial para a formação de outra sociedade e de outro homem possíveis. Na concepção pedagógica de Faure, a educação era considerada a primeira e a principal forma prática da liberdade, com a certeza de que somente uma integração coerente entre os meios e os fins poderiam formar esse novo homem idealizado pelos pedagogos e teóricos anarquistas, de forma geral.

Evidentemente, à medida que tratarmos dos aspectos relacionados à pedagogia anarquista, nossa intenção é discutir as implicações políticas deste ideal de homem que, enquanto projeção de uma forma futura já definida *a priori*, como parte da teoria, de certa maneira não deixa de colocar em xeque a própria liberdade como parte do processo de criação de outras formas de sociedade e de indivíduos.

De qualquer modo, no contexto de criação de formas diversas possíveis de educar as crianças, tanto as punições quanto as recompensas foram abolidas, pois cada esquema de hierarquia e de classificação era vista como algo absolutamente nefasto para o desenvolvimento psicológico e social delas. Em sua concepção e prática pedagógicas, aquilo que as crianças aprendem na escola determina de maneira significativa o segmento de sua vida. Assim, as crianças não deveriam ser comparadas umas às outras a título de concorrência, mas sim serem consideradas a respeito de si mesmas, isto também no que tangia aos seus progressos pessoais. Era uma forma de educar oposta àquela capitalista, em termos de valores concorrenciais e individualistas.

Por uma fatalidade, o irromper da guerra no cotidiano de *La Ruche* e de seus membros criou uma enorme dificuldade. A grande maioria de seus colaboradores foram forçados a partir, seja para juntar-se ao fronte de guerra, seja para escapar da mobilização geral imposta pelo governo. Muitos deles foram presos e expulsos do território francês, pelo fato de serem estrangeiros. Ironicamente, alvo de tantos protestos por parte dos anarquistas, inclusive da parte de Faure, o militarismo foi um dos grandes responsáveis pelo fim da escola, juntamente com as dificuldades financeiras decorrentes daquela situação.

#### 4.6 À GUIZA DE ENCERRAMENTO

Nosso objetivo foi apresentar a ideia de uma educação que objetive a criação de um projeto de autonomia em nível individual e coletivo, considerando as contribuições do movimento anarquista. Assim como a educação ateniense (*paideia*), a abordagem anarquista trabalha com a ideia de que a educação vai além dos muros da escola, de que toda a sociedade educa os seus futuros cidadãos. Da mesma forma, a ruptura com a ideia de um poder central que não seja aquele dos próprios cidadãos também foi um dos elementos da pedagogia anarquista que consideramos importantes para a criação da autonomia individual e coletiva de que falamos.

Em um primeiro momento, procuramos expor alguns pontos gerais das pedagogias anarquistas, seus objetivos e realizações históricas. Em seguida, apresentamos o pensamento

de alguns autores desta vertente cujas teorias e práticas de militância influenciaram a criação de movimentos pedagógicos na Europa e, posteriormente, em outros países do mundo. Como passo seguinte, partimos para a apresentação das experiências pedagógicas anarquistas e democráticas, com a criação de diversas escolas, o que foi feito na Europa, América do Norte e no Brasil, na primeira metade do século XX.

Procuramos mostrar que pensadores como Proudhon, Bakunin e Kropotkin, por exemplo, não produziram obras específicas sobre educação, mas suas considerações a respeito da importância da mesma para a transformação da sociedade foram fundamentais para a criação das pedagogias anarquistas. Além do que tais contribuições são relevantes no que diz respeito à criação de outras formas de organização da sociedade, de suas instituições e significações imaginárias sociais.

Como mencionamos, o intuito foi o de apresentar as pedagogias anarquistas como um amplo movimento que, a despeito de suas particularidades e contextualizações históricas, realizou um feito semelhante ao dos gregos, o de ruptura com as significações de mundo instituídas e a criação de outra coisa em relação àquilo que é, que existe ou que aparece como dado.

Evidentemente, deixamos claro que não se trata de ignorar sua leitura das relações sociais a partir produção econômica da sociedade, mas trata-se de não priorizá-la frente à política. Como afirmamos anteriormente, trata-se de não concordar integralmente com aquele posicionamento teórico-prático, o que nos leva, portanto, a não proposição de uma pedagogia denominada anarquista.

Caso o fizéssemos, teríamos de concordar com a ideia desta interpretação econômico-materialista, por ser inerente à visão de mundo trabalhada pela maioria das pedagogias anarquistas. Colocado este ponto, nossa proposição defende a proposição de uma forma de educação que considere e retome elementos das pedagogias anarquistas relacionados à criação social-histórica de um projeto de autonomia para o indivíduo e para a sociedade.

De qualquer forma, procuramos apresentar, sobretudo, a originalidade das experiências pedagógicas anarquistas em relação ao ensino praticado no modo de produção capitalista, este que visa à fabricação da individualidade e do narcisismo, com base nas ideias de concorrência e de competição. Neste sentido, passaremos ao quarto capítulo com o intuito de discutir, a partir dos elementos das pedagogias anarquistas, a possibilidade histórica de uma ação política efetiva visando à constituição de um projeto de autonomia.

Projeto este, como veremos, revolucionário, por representar a possibilidade de elaboração de outras formas de organização psíquica e coletiva opostas àquelas dirigidas pelo poder político centralizado e verticalizado e pelo poder econômico.

## **5 REFLEXÕES SOBRE EDUCAÇÃO, TRABALHO E AUTONOMIA A PARTIR DA OBRA DE CORNELIUS CASTORIADIS**

### **5.1 A TÍTULO DE INÍCIO**

Neste capítulo temos como tarefa realizar discussões acerca da educação e do trabalho e da relação destas instituições com um projeto de autonomia, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade. Estas discussões têm ligação direta com a criação revolucionária de outras formas possíveis de organização da *psique* e da sociedade, através da atividade reflexiva e deliberada pela qual as pessoas participam diretamente – à medida que passam a ter consciência deste processo e da importância dele – na elaboração daquilo que diz respeito às suas vidas, sem intermediários, como temos nas democracias representativas onde políticos profissionais (algo impensável para os gregos) aparecem como porta-vozes dos anseios populares. Quando dizemos diretamente, referimo-nos à participação efetiva dos cidadãos na instituição global da sociedade, quotidianamente, e não somente nos domingos de eleições, a cada quatro anos.

Castoriadis, a propósito, critica estas supostas democracias representativas como sendo, na verdade, oligarquias mais ou menos liberais onde se faz acreditar às pessoas que elas participam de alguma forma na construção de seus próprios destinos. No que se refere à educação formal, por exemplo, vemos que a participação popular não se efetiva, pois o Estado faz a gerência das disciplinas, dos conteúdos, das metodologias e das legislações, sem qualquer espécie de deliberação acerca de sua constituição. Este processo alienatório tem por fundamento a heteronomia, a ideia de que a instituição da sociedade está dada ou, ainda, que a criação das instituições que a constituem como tal é obra de alguma força exterior à própria sociedade e não fruto da atividade política efetiva dos cidadãos.

Com relação ao trabalho em nossa sociedade capitalista, este é conduzido de forma fragmentária, onde temos dois momentos distintos, o da criação – intelectual – e o da execução – manual. Isto ocorre com o suporte de um modelo educacional cujo papel é crucial por estimular a separação da sociedade entre aqueles que comandam e aqueles que seguem ordens, fato garantido pelo fornecimento de pelo menos dois tipos distintos de educação para este fim. De modo geral, na dimensão do trabalho, a gestão deste está nas mãos das empresas, cujas ações são suportadas pelas legislações e proteções estatais. Neste sentido, um projeto de autonomia com relação ao trabalho tem de considerar a ideia de autogestão, ou seja, o fato de que os trabalhadores – assim como as demais pessoas que integram a sociedade – controlam

não somente a produção, mas a criação das próprias significações imaginárias sociais relacionadas ao trabalho, bem como sua necessidade, suas formas, finalidade, tanto sob o capitalismo quanto em uma sociedade autônoma.

Relacionado a este projeto de autonomia, procuramos apresentar a filosofia clássica, a democracia e a política como instituições imaginárias sociais fundamentais para a constituição da ideia – sobretudo, no caso das sociedades ocidentais – de que a criação de formas autônomas de organização coletiva pode ser possível se a sociedade em questão assim a desejar, tornando-a real pela atividade política. No que se refere à contribuição grega, esta é *sine qua non* para o desenvolvimento da sociedade ocidental e suas instituições, como a própria democracia representativa, o direito e a justiça, por exemplo.

Procuramos sustentar a ideia de que, portanto, a *psique* compreendida como fluxo incontrolável - no sentido de que sua dinâmica é ligada à criação de outra coisa que não aquilo que já é, portanto, sendo ela sujeita à indeterminação - de representação/afeto/intenção é fundamental para se levar a cabo um projeto de transformação radical das instituições sociais em relação àquilo que temos sob o capitalismo. Isto pode ser efetivado pela ação do imaginário instituinte (vinculada à ação política individual e coletiva) que torna capaz a elaboração de outras formas de ser, de linguagem, de formação do indivíduo e de organização coletiva, portanto, das instituições particulares, além da instituição global da sociedade.

É neste sentido que procuramos mostrar a herança ontológica do *Kosmos*, como forma de organização, racionalidade, etc., e do *khaos*, como ausência de sentido e de significação, como duas dimensões que se relacionam, para apontarmos que o mundo - a sociedade, os indivíduos, as instituições - não poder ser completamente composto só de uma coisa ou outra.

É fundamental termos em mente que

[...] há uma certa ordem, e até bastante aparente, no mundo, pois o mundo é *kosmos*, mas essa ordem não esgota o que é. O mundo ou ente global não é ordenado do começo ao fim, de lado a lado. Se ele o fosse, o discurso sobre o que é deveria terminar em alguma parte e nele haveria um Saber absoluto (filosofia hegeliana) - ou então todo saber seria inútil. Mas se sabemos alguma coisa, e se tudo é totalmente ordenado e totalmente sistemático, deveria ser possível, de degrau em degrau, chegar ao tal Saber absoluto e total. Esse é, de fato, o caminho que a filosofia tomará a partir do momento em que os últimos restos dessa visão do ser como essencialmente Caos desaparecerem e se impuser o reino monárquico de um racionalismo integral. (CASTORIADIS, 2007, p. 367).

Em um segundo momento, apresentamos o pensamento e a prática de autores clássicos do movimento político anarquista, sendo este colocado como expressão moderna de uma luta que objetiva a construção da autonomia individual e coletiva. Apresentamos as limitações

deste projeto nos quadros da ontologia herdada, como por exemplo, na questão do determinismo econômico que está presente em sua visão de mundo e de transformação social.

A despeito disto, tivemos como proposta apresentar o anarquismo como expressão recente (a partir do século XIX) da tentativa de gestão da sociedade por ela mesma e da ruptura com qualquer representatividade no que diz à sua própria capacidade de deliberação sobre os assuntos públicos (de interesse de cada um e de todos), inclusive, ruptura com a ideia de Estado. Isto, evidentemente, salvaguardadas as distâncias históricas e cronológicas que separam as duas experiências, aproximadas no que diz às ontologias herdadas e ao projeto de autonomia.

Em um terceiro momento, apresentamos as propostas pedagógicas dos autores anarquistas e suas contribuições tanto para a história da educação quanto para a formação política do próprio movimento. Da mesma forma que conduzimos as discussões com relação ao movimento, procuramos apresentar as suas propostas pedagógicas e seus principais representantes, considerando os limites históricos de sua teoria e prática. Em nossa leitura, de qualquer modo, as pedagogias anarquistas são fundamentais para a criação de um projeto de autonomia individual e coletiva, a partir do século XIX, através da ideia de autogestão e da ruptura com o poder estatal.

Por último, neste quarto capítulo, para o desenvolvimento das discussões que consideramos necessárias à nossa tese, pretendemos abordar alguns conceitos<sup>20</sup> orientados pelo referencial teórico do pensador grego Cornelius Castoriadis<sup>21</sup> (1922-1997), estes situados ao longo de seus escritos e obras. Por paradoxal que possa parecer, o referencial que serve de fundamento a este trabalho e às discussões que procuramos trazer aqui não aparece em um primeiro momento, apesar de também embasar os capítulos anteriores, seja diretamente, com a apresentação da teoria do autor ou diluída na forma como conduzimos as discussões. Esta escolha se deve, sobretudo, pela forma que o trabalho tomou, onde julgamos necessário seguir uma cronologia dos fatos, para sua melhor compreensão, além do que pensamos ser propício apresentar nossas críticas à constituição da educação e do trabalho sob o capitalismo como

---

<sup>20</sup> Utilizamos a ideia de conceito como concepção, pensamento, ideia desenvolvida. Dessa forma, não os abordaremos especificamente (p. ex. imaginário instituinte, imaginário instituído, etc.), mas em cada tópico deste capítulo.

<sup>21</sup> Cornelius Castoriadis (1922-1997), grego de nascimento, chegou à França em 1945, após concluir estudos de filosofia, economia e direito em Atenas. Foi cofundador do grupo e da revista *Socialismo ou Barbárie* (1949-1965), economista na OCDE, de 1948 a 1970, diretor de estudos na EHESS, de 1980 a 1995, e psicanalista, de 1973 a 1997, ano de sua morte. Publicou inúmeras obras, entre as quais *A Instituição Imaginária da Sociedade*, os seis volumes (sendo o último deles póstumo) de *Encruzilhadas do Labirinto*, *Sujeito e Verdade no mundo social-histórico*, *Sobre o Político de Platão*, *A Sociedade burocrática: as relações de produção na Rússia*, inúmeros Seminários (*La création humaine* II, III, IV), assim como artigos na própria revista *Socialismo ou Barbárie*.

fechamento, juntamente com a discussão acerca das possibilidades em relação a um projeto de autonomia baseada no pensamento e na práxis política de Castoriadis.

A apresentação de tais conceitos de Castoriadis e a tentativa de compreensão de sua significação histórica são elementos fundamentais para um entendimento acerca do contexto em que os gregos criaram suas instituições e em que os anarquistas retomaram a tradição de questionamento da sociedade instituída pela ação política dos trabalhadores organizados. Além disso, não perdemos de vista a importância da criação ontológica grega para a criação das instituições nas sociedades ocidentais – e dessas próprias sociedades, em um sentido mais amplo –, entendendo essa criação ontológica como autêntica, como criação de novas formas (*eidè*) de organização da sociedade, em oposição à ontologia tradicional da determinidade.

Por conta do objetivo deste trabalho, não abordaremos estes conceitos separadamente, mas inseridos nas discussões e análises que pretendemos fazer acerca da educação, do trabalho e do capitalismo. Portanto, as ideias acerca da indeterminação e da determinidade na criação social-histórica, assim como do imaginário radical instituinte, do imaginário instituído, de racionalidade, autonomia, etc., são alguns exemplos dos conceitos de Castoriadis que integrarão este texto. O fato de não nos determos nos conceitos propriamente diz respeito, portanto, ao fato de que nos interessa sua utilização para o que pretendemos explicitar e não em sua própria explicitação. Isso poderia inclusive, fazer com o que o trabalho se estendesse em demasia, por dar origens a outras discussões das quais não é nossa intenção nos ocuparmos para o momento.

Um ponto fundamental para a criação de um projeto de autonomia diz respeito ao que Castoriadis chama de imaginário radical instituinte - cuja característica é a indeterminação, relacionada à criação social-histórica - em oposição ao imaginário instituído - este sendo determinado, como o vemos nas tradições, no pensamento lógico-racional, na heteronomia. Não se trata de se opor, aqui, um ao outro, mas de considerar as duas dimensões. Preferimos falar em dimensões, pois não é suficiente falarmos de lados ou fronteiras, o que dá a ideia de limite definido, de uma linha limítrofe, sobretudo quando falamos da criação de novas formas no processo de instituição global da sociedade. Caso a racionalidade prevaleça, não há criação, e caso a indeterminação prevaleça, não há possibilidade de um ordenamento do mundo.

Um exemplo fundamental onde temos claramente as duas dimensões – do pensamento lógico e do imaginário, de forma indissociável – diz respeito à questão do valor e da equivalência entre mercadorias. Quando Aristóteles fala sobre o valor de uma mercadoria em relação à outra qualquer, ele fala que essa relação de valor supõe, por um lado, que uma

casa seja qualitativamente igual ou idêntica a uma cama ou a uma quantia em dinheiro para que possam ser trocadas na condição de algo mensurável. Mas tais coisas são sensivelmente diferentes, não possuindo uma igualdade ou identidade de essência, o que impede, até certo ponto, que um objeto se relacione com o outro na condição de grandeza comensurável. Há, portanto, um dimensionamento de um objeto em relação ao outro.

Mas para haver troca, tem de haver igualdade, assim como para haver esta, tem de haver comensurabilidade entre o que será trocado. Muitas discussões surgem quando se falamos da forma de equivalência, tais como o surgimento do valor de uso, que é uma forma de aparecimento do Valor; a criação do trabalho concreto e do trabalho abstrato; o surgimento da existência do trabalho privado e do trabalho socialmente reconhecido. A relação entre estes elementos permite, por exemplo, que um produto possa ser permutado por outro através de uma equivalência abstrata. É neste sentido, portanto, que esta equivalência é uma criação social e histórica imaginária. Ela não é algo fisicamente palpável, mas rege as relações entre os homens, como aquelas de troca.

Essa equivalência abstrata também nos importa aqui, sobretudo, em sua dimensão política, ou seja, o que permite que indivíduos diferentes em vários aspectos (opiniões, classes sociais, etc.) se tornem iguais através de um *nomos*, de uma lei que lhes garanta isonomia (igualdade perante a lei) e isegoria (igualdade de palavra no espaço público). Evidentemente, essa dimensão política, a despeito da economia, interessava mais a Aristóteles do que qualquer outra coisa.

A questão da artificialidade do *nomos*, da não natureza da lei - de sua convencionalidade e arbitrariedade, portanto, criações humanas - torna-se pré-requisito da luta política explícita e efetiva. Essas significações imaginárias sociais relacionadas à igualdade política não se reduzem à sua funcionalidade, a despeito dos elementos da lógica conjuntista-identitária de que necessita para sua expressão. Isso porque a própria atividade política está relacionada à criação do imaginário radical e da sociedade, devendo estar além do questionamento daquilo que foi por ela estabelecido até aquele momento pelo pensamento herdado e pela tradição para que possa visar criar outra coisa além daquilo que é. É essa criação imaginária social irreduzível à lógica conjuntista, porém dependente dela, que nos interessa.

O que pretendemos mostrar com esses exemplos, como os de Aristóteles, é que as dimensões lógico-racional e imaginária do pensamento se entrelaçam, pois não podemos lidar separadamente com uma lógica pura (nem falar a respeito, o que pressupõe o uso da imaginação) ou com uma abstração pura (sem relação com objetos 'reais', pois a criação

pertence ao social-histórico) em relação à realidade. A própria ideia de pureza (de uma separabilidade plena) de uma dimensão em relação à outra é algo metarreal. Essa separação (sua ideia) é ela mesma abstrata, e como tal, procura dimensionar toda a realidade – e a própria construção do conhecimento – a partir de uma só lógica, algo impensável e questionável para um projeto de autonomia.

A própria dimensão funcional da sociedade requer a presença do imaginário, senão tal sociedade desmoronaria de início. Da mesma maneira, se a dimensão racional/funcional da sociedade se sustentasse por si mesma, não teríamos o surgimento da própria filosofia e da atividade política como criações do imaginário radical, assim como não teríamos o questionamento do instituído, da tradição, pelo imaginário instituinte.

Podemos afirmar isto ao observar que não há sociedades sem aritmética ou sem mitos. Da mesma forma, não há um sem o outro, pois como explicar o fato de que o mito recorre aos números como caso do Deus cristão, que é Um em Três pessoas, ou no caso das mil faces de Buda? O inverso também ocorre, pois na base da aritmética existe uma representação imaginária do que sejam os números ou acerca da mensuração das quantidades e daí por diante.

Portanto, Castoriadis (2006, p. 70) procura nos mostrar que “aritmética e mito são ilustrações claras das duas dimensões em que se desdobra a instituição da sociedade”, daquilo que ele chama de dimensão conjuntista-identitária (lógica, racional), de um lado, e a dimensão propriamente imaginária (criação), de outro. Como procuramos apontar, elas se entrelaçam e não podem ser separadas, a não ser para fins explicativos do que constitui cada uma daquelas dimensões.

Mais detalhadamente, temos que na dimensão conjuntista-identitária, a instituição da sociedade opera (age e pensa) de acordo com os mesmos esquemas que estão ativos na teoria lógico-matemática dos conjuntos: elementos, classes, propriedades, relações, tudo isso formulado como bem distinto e bem definido. O esquema operador fundamental aqui é o esquema da determinidade: nesse terreno, a existência é a determinidade, ou seja, para que algo exista, tem de estar bem definido ou determinado. Em contraposição, na dimensão imaginária, a existência é a significação. As significações podem ser situadas, mas não plenamente determinadas. Estão indefinidamente ligadas umas às outras mediante um modo de relação que é a remissão.

Isso vale não somente para a economia, mas também quando falamos de religião, de política, etc., enfim, de todas as instituições particulares da sociedade. Afinal, o que leva as pessoas a acreditar que vivem em uma democracia é o fato de votar uma vez a cada quatro

anos para escolher de modo aparentemente livre seus representantes/governantes? Nesta lógica, a heteronomia ou a alienação tem como fundamento o imaginário e, portanto, não podem ser explicadas sem levar em conta esta dimensão de que falamos.

Quando alguém, diante de uma pergunta sobre alguma situação considerada injusta por qualquer outra pessoa, responde afirmando que apenas cumpre a lei, podemos ter ao mesmo tempo ideia da dimensão racional e imaginária desta afirmação. Primeiramente, em uma perspectiva funcional, a lei é estabelecida para ser cumprida em nome da organização social, ao passo que seu cumprimento pressupõe a ideia de justiça, mesmo se o que é considerado justo (de direito) não é tão justo assim (de fato).

Caso houvesse uma racionalidade pura, não teríamos a possibilidade efetiva de cometer enganos em nossas análises e julgamentos. A propósito, as pessoas estariam fadadas a cumprir cegamente uma determinada lei sem questionar a sua instituição, a sua origem e fundamento, pois a criação estaria afastada e prevaleceria a dimensão da repetição. Não considerar o imaginário e a força da representação como componente da criação das instituições é parte do processo de heteronomia, do não reconhecimento pela sociedade de que ela cria suas próprias leis, neste caso, as quais ela atribui a deus, à natureza, às leis da história, ao acaso.

É neste sentido que consideramos a discussão política sobre a importância da imaginação como parte do processo de criação autoconsciente das instituições da sociedade e de seu caráter de mutabilidade, de finitude. Tal exercício filosófico é *conditio sine qua non* quando falamos da possibilidade, da efetividade e da emergência de um processo revolucionário, este visto como mudança de paradigma em relação à ordem estabelecida da sociedade, como tivemos em poucos momentos da história, na Grécia clássica (entre os séculos XVIII e V a. C.), durante o Renascimento (a partir do século XI) e nas fases iniciais da Revolução Russa de 1917 (1917 a 1921, até a Revolta de *Kronstadt*) e da Revolução Espanhola (na região da Catalunha), de 1936 a 1939, estas duas – sobretudo, a última – temporalmente mais curtas.

Deste modo, pretendemos levantar discussões acerca da ideia de revolução, de economia, de técnica, de liberdade, de igualdade, de justiça, de democracia e de atividade política, com o intuito de considerar a possibilidade – efetivamente realizável – de (re)criação da sociedade por ela mesma e da dimensão consciente desta capacidade criadora, suas implicações para a comunidade política, etc.

A questão da indeterminação dos meios e dos fins com relação à instituição da sociedade por ela mesma é fundamental para compreendermos a importância do anarquismo

como expressão moderna de um movimento político de contestação da ordem capitalista vigente, a despeito de suas limitações como expressão de um pensamento (uma forma, um *eidos*) e de uma prática elaborados em uma época determinada. Portanto, a condição de referencial teórico historicamente datado e espacialmente localizado, relacionado a um contexto de lutas ao longo do desenvolvimento capitalista na Europa, certamente não nos escapou à vista. Isto abrange as análises acerca das perspectivas anarquistas em educação e trabalho.

Por outro lado, isto não exclui a importância de suas contribuições históricas e o seu legado, cujo alcance vemos até hoje, através da própria luta contra a lógica capitalista e das experiências democráticas em educação. Como procuramos mostrar, esta tradição anarquista de crítica ao capitalismo, ao direito, às leis, à política, à educação, etc. – com proposições pedagógicas que visam transformar também este estado de coisas – é parte de uma tradição muito anterior de pensamento, aquela iniciada pelos filósofos, historiadores e trágicos gregos há 2.500 anos atrás. A despeito disto, tem suas próprias características e relevância histórica.

## 5.2 AS SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS: O PENSAMENTO ECONÔMICO-FUNCIONAL (LÓGICO-RACIONAL OU CONJUNTISTA-IDENTITÁRIO) E O SIMBÓLICO

O filósofo grego Cornelius Castoriadis apresenta como imaginárias as significações sociais porque as mesmas não correspondem – ou não se esgotam – a elementos lógico-racionais ou reais, tendo em vista que são objeto de uma criação do imaginário instituinte em relação ao que aí está, ao imaginário instituído. Da mesma forma, coloca que elas são sociais pelo fato de que existem apenas porque são instituídas e compartilhadas pela sociedade que as produz, de forma impessoal.

Quando falamos em instituições imaginárias sociais, logo a questão sobre a alienação se faz presente. Isto porque esta surge como uma modalidade ou forma da relação dos indivíduos com a instituição e com a história. Para lembrar as críticas tanto do anarquismo quanto do marxismo no que diz à divisão das sociedades capitalistas em dois pólos, o de exploradores e o de explorados, temos de ter em mente que a alienação é um fenômeno que vai além da estrutura de classes no qual a sociedade estava organizada naquele momento em que escreviam muitos autores socialistas, em meados do século XIX para o XX.

Quando analisa este fenômeno, Castoriadis afirma que

a superação da alienação pressupõe evidentemente a eliminação do domínio de toda classe particular, mas vai além desse aspecto. [...] Vai além, porque a alienação existiu em sociedades que não apresentavam uma estrutura de classe, nem mesmo uma importante diferenciação social; e porque numa sociedade de alienação, a própria classe dominante está em situação de alienação: suas instituições não têm com ela a relação de pura exterioridade e de instrumentalidade [...]; ela não pode mistificar o restante da sociedade com sua ideologia sem mistificar-se a si mesma ao mesmo tempo. A alienação apresenta-se de início como alienação da sociedade às suas instituições, como autonomização das instituições com relação à sociedade. (CASTORIADIS, 1982, p. 139-140).

Tais indagações nos levam ao questionamento da instituição como é comumente tratada, a partir de sua interpretação funcionalista, esta que se propõe explicar tanto a existência quanto os traços característicos da instituição pela função que a mesma exerce na sociedade. Neste sentido, se essa funcionalidade advém de uma causalidade ou de uma finalidade, tampouco importa. O que importa é, nesta perspectiva, que os homens haviam compreendido a necessidade de que determinada função fosse preenchida e criaram de forma consciente, para atender essas expectativas, uma instituição adequada. Mesmo que consideremos a hipótese de que determinada instituição tenha surgido acidentalmente, à medida que se mostrou funcional à sociedade, ela teve assim sua sobrevivência garantida.

A despeito da visão funcionalista da instituição, temos aqui a questão fundamental do determinismo, tendo em vista que nessa interpretação estrutural há uma relação simbiótica perfeita entre os meios e os fins – causas e efeitos – onde ocorre “[...] a estrita correspondência entre os traços da instituição e as necessidades “reais” da sociedade considerada, em resumo, sobre a circulação integral e ininterrupta entre um “real” e um “real-funcional”. (CASTORIADIS, 1982, p. 140).

Não se trata aqui de questionar o fato de que as instituições desempenham funções vitais no que diz à sobrevivência das sociedades, mas sim ao fato de que não se trata apenas disto. A propósito, como sustentar somente a funcionalidade (ou somente a estrutura, sem o sentido) desconsiderando as destruições – e criações – que ocorreram dentro de várias sociedades, internas e externas a elas, historicamente? Além disso, para sabermos quais são as necessidades reais de uma sociedade e às quais as instituições têm por objetivo servir, teríamos de saber igualmente quais são elas – todas elas, portanto – *a priori*, e todas as necessidades a serem atendidas.

Quando falamos em imaginário radical e imaginário instituinte, elementos fundamentais na e para a criação da filosofia, da democracia e da política, falamos também na criação de processos de autonomia individual e coletiva, paradoxais em relação a uma visão estrutural-funcionalista e determinista. Para que possa haver a criação da própria atividade

política, portanto, deve haver uma crítica profunda a qualquer teoria da história que se proponha a enquadrar esta mesma história dentro de determinadas premissas logicamente já conhecidas *a priori*.

Podemos perguntar, neste sentido, sobre as possibilidades da própria criação humana e histórica diante disto. Em que sentido uma teoria anarquista da sociedade seria possível, assim como uma teoria marxista, considerando somente uma leitura racional/materialista em detrimento do reconhecimento das possibilidades do imaginário e da criação diante das escolhas feitas e das decisões tomadas? Como apresentamos, a característica do pensamento lógico-racional é conhecer todas as premissas de um problema *a priori*, para tomarmos a melhor (racional) decisão (e a correta, pois, racional).

Contra esta ideia, temos exemplos históricos que nos mostram que as coisas não ocorrem sempre conforme o planejado, pois se assim o fosse, não haveria erros diante dos cálculos. Aliás, o que foge à lógica do próprio planejamento é considerado um acidente de percurso, o que mostra a separação em duas esferas que há entre o real-racional e o abstrato-criativo na constituição do pensamento, da ciência, dos modos de ser, etc. ocidentais.

Caso a história da humanidade fosse a história da luta de classes ou se resumisse à interpretação materialista da história, que possibilidade efetiva haveria para a criação pelo imaginário instituinte se uma ontologia unitária explicasse a vida, as relações sociais e, em certos aspectos, a própria relação do homem com a natureza? Não é demais destacar que tais explicações e interpretações parciais (sempre parciais, pois a totalidade caberia somente aos deuses, à metafísica) da história são uma expressão da heteronomia, além do que não são totalmente lógicas, mas movidas por paixões, pelo *khaos*, pela indeterminação (*apeiron*). Isto porque, no que se refere à *psique*, lidamos com pulsões, projeções, manifestações de conteúdos inconscientes, etc., que se relacionam ao pensamento lógico e às escolhas racionais e tomadas de decisões, e necessita desta dimensão de organização/classificação para sua própria expressão.

Mikhail Bakunin deixa claro esta questão da separação entre racionalidade e materialidade no pensamento ocidental em sua obra *Deus e o Estado* (2011), quando pergunta

quem tem razão, os idealistas ou os materialistas? Uma vez feita a pergunta, a hesitação torna-se impossível. Sem dúvida, os idealistas estão errados e os materialistas certos. Sim, os fatos têm primazia sobre as ideias; sim, o ideal, como disse Proudhon, nada mais é do que uma flor, cujas condições materiais de existência transgride a raiz. Sim, toda a história intelectual e moral, política e social da humanidade, e um reflexo de sua história econômica. (BAKUNIN, 2011, p. 38).

Assim como uma sociedade não se reduz somente às satisfações de suas necessidades, como em um corpo biológico, tampouco suas questões políticas (as que dizem respeito à instituição global da sociedade, das leis, educação, costumes, formas de fazer as coisas, etc.) estão respondidas de uma vez por todas, seja pela própria sociedade, seja pela natureza. Como parte do processo de criação autônoma, essas necessidades assim como as maneiras de se corresponder a elas podem ser – se a sociedade dada a desejar, conscientemente – constantemente colocadas em questão pelas sociedades em geral, e em vários aspectos, isto é feito. Considerando duas sociedades diferentes quaisquer, cada uma delas fala um idioma com gramáticas específicas, enterra seus mortos de diversas maneiras, determinam quais são suas vestimentas, etc., isso de um modo que lhe é peculiar, o que mostra as potencialidades desta criação social-histórica.

De qualquer forma, quando falamos em instituições imaginárias devemos considerar a o modo pelo qual as mesmas são constituídas, ou seja, pelo simbólico. Para Castoriadis,

tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica. (CASTORIADIS, 1982, p. 142).

É na linguagem que encontramos primeiramente o simbólico, embora sua presença esteja, por essa relação, em todas as instituições sociais. A propósito, complementando o que falamos a pouco acerca destas instituições, elas

[...] não se reduzem ao simbólico, mas só podem existir nele, são impossíveis fora de um simbólico e constroem sua própria rede simbólica. Dessa forma, uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Eles consistem em ligar a símbolos (a significantes) significados (representações, ordens, injunções ou incitações para fazer ou não fazer, consequências, – significações, no sentido amplo do termo) e fazê-los valer como tais, ou seja, a tornar esta ligação mais ou menos forçosa para a sociedade ou o grupo considerado. (CASTORIADIS, 1982, p. 142).

Como consequência da visão funcionalista, temos que a questão do simbólico – e do sentido – ou não é levada em consideração ou não tem sua importância reconhecida (o que em certo ponto, é a mesma coisa), sendo submetida finalmente a uma ordem racional que se impõe independentemente da vontade. Lugar comum, nessa perspectiva, “[...] o simbolismo é visto como simples revestimento neutro, como instrumento perfeitamente adequado à

expressão de um conteúdo preexistente, da “verdadeira substância” de relações sociais, que nem acrescenta nem diminui nada”. (CASTORIADIS, 1982, p. 143). O simbolismo não é, portanto, desconsiderado, mas a lógica própria do simbólico é admitida e colocada sob os auspícios de uma ordem racional, submetida às necessidades sociais controladas pela estrutura e pela funcionalidade.

Podemos citar o exemplo clássico da religião, instituição historicamente importante em praticamente todas as sociedades. Apesar da rede simbólica não ter suas fronteiras definidas, ela se relaciona com o pensamento lógico-racional à medida que a própria escolha de um símbolo não é algo totalmente inevitável e tampouco algo aleatório ou que se imponha de forma natural, ou seja, em sua constituição, não pode abster-se de sua relação com o real. Ademais, os rituais que comportam as religiões não são processos racionais, tendo em vista que não há gradações/hierarquias entre o que é essencial ou secundário, ou seja, todos os detalhes que a compõem estão em um mesmo patamar. Dentro de uma Igreja todos os objetos são revestidos de sacralidade, assim como os brasões da pátria ou do Partido.

Como explicar racionalmente o fenômeno da transubstanciação, onde pão e vinho se transformam em um corpo ou como explicar o fato de que três entidades são, em verdade, apenas uma, como vemos na figura singular do Pai, do Filho e do Espírito Santo? Certamente, tal fenômeno não acontece em economia, onde o um não é igual ao três, onde estas unidades numéricas não coincidem entre si, a não ser que haja uma intenção explícita em esconder alguma coisa, como temos nos exemplos dos pseudorrepresentantes dos interesses populares que se autodenominam políticos.

Da mesma forma, como explicar apenas racionalmente o fato de que a maioria das tradições de pensamento ocidentais se propõem a explicar a realidade a partir de uma categoria/classe de objetos, em uma flagrante manifestação da lógica conjuntista-identitária (racional) no qual a realidade deve se encaixar na teoria? Nesta lógica, a teoria transforma-se em uma metateoria, um conjunto de explicações que é sobreposta à própria realidade e à história, no qual tudo deve ser adequado para justificar a racionalidade mesma do corpo teórico. No que concerne ao imaginário, podemos certamente afirmar que uma metateoria universalizante cumpre o mesmo papel em uma determinada sociedade que a religião.

A partir dessas considerações, podemos afirmar, portanto, que “a colocação no mesmo plano, do ponto de vista da importância, de tudo o que compõe um ritual é precisamente o indicador do caráter não racional do seu conteúdo. Dizer que não pode haver graus no sagrado, é uma outra maneira de dizer a mesma coisa: tudo aquilo de que o sagrado se apoderou é igualmente sagrado”. (CASTORIADIS, 1982, p. 144). Apesar da religião, no

que se refere ao simbólico o mesmo pode ser dito sobre a economia, que tanto no caso do anarquismo quanto do marxismo representa a essência/substância de toda a sociedade ocidental e a partir do qual são construídas as demais relações sociais.

Da mesma forma, se considerarmos que em determinado momento da evolução de uma dada sociedade surge a propriedade privada, uma rede simbólica deve acompanhá-la para fixar normas e regras referentes aos direitos dos proprietários, sobre as violações, as sanções e as punições a serem aplicadas em caso de transgressão. Isso nos ajuda a compreender a relação historicamente e socialmente constituída entre o direito e a defesa da propriedade, antes mesmo da constituição do modo de produção capitalista, como uma herança do direito romano. Isto mostra que as significações imaginárias sociais capitalistas são contingentes, pois não existiram desde sempre.

Algo que importa para nós, considerado o projeto de autonomia, é que não há uma rede simbólica neutra (ou totalmente adequada, neste sentido), e que, portanto, não possa ser compreendida a partir de uma leitura lógico-racional. Isso porque não podemos usar qualquer signo, nem em qualquer lugar. Podemos dizer que “isso é evidente para o indivíduo que encontra sempre diante de si uma linguagem já constituída, e que se atribui um sentido “privado” e especial a tal palavra, tal expressão, não o faz dentro de liberdade ilimitada, mas deve apoiar-se em alguma coisa que “aí se encontra””. (CASTORIADIS, 1982, p. 146-147).

Da mesma forma que reside uma impossibilidade de uma teoria total da história o mesmo pode ser dito da ideia de uma racionalidade total. Além da irracionalidade não possuir aqui um sentido positivo em detrimento da racionalidade, podemos colocar que “[...] racional e não-racional cruzam-se constantemente na realidade histórica e social, e é precisamente esse cruzamento que é condição da ação”. (CASTORIADIS, 1982, p. 99).

De qualquer forma, a sociedade sanciona uma ordem simbólica e a relação do indivíduo com ela se dá em outro nível, ou seja, o significado que determinado símbolo tem para a sociedade pode ser diferente do sentido que ela tem para esse indivíduo. Embora a sociedade constitua sua ordem simbólica diferentemente do que o sujeito poderia fazê-lo, essa forma de constituir também não é livre, ou seja, no sentido de que “ela também deve tomar sua matéria no “que já existe””. (CASTORIADIS, 1982, p. 147).

Vários elementos constituem a historicidade desses símbolos. Vejamos uma sociedade que cria uma representação simbólica em torno de determinado animal ou símbolo sagrado, para os quais não há sentido em outra sociedade. O mesmo podemos dizer sobre os sentidos de algumas palavras nos idiomas em geral ou, por exemplo, sobre as diferentes gradações de

branco (devido à neve) definidas na língua dos esquimós. Isso já não teria sentido para um povo que vive em uma região desértica como a do Saara.

A partir disso, não é difícil compreender as implicações políticas dos elementos simbólicos para a construção de novas significações imaginárias sociais e da importância do imaginário instituinte para questionar a tradição representada pelo imaginário instituído, o que é pelo que pode ser, como fizeram historicamente os gregos e, mais recentemente a partir do século XIX, os anarquistas, em sua luta contra o capitalismo e as demais instituições por ele determinadas, conforme a perspectiva materialista – e da determinidade – de seus pensadores.

Não podemos nos esquecer que

todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais – mesmo que seja só para preencher as fundações de novos templos, como fizeram os atenienses após as guerras médicas. Por suas conexões naturais e históricas virtualmente ilimitadas, o significante ultrapassa sempre a ligação rígida a um significado preciso, podendo conduzir a lugares totalmente inesperados. A constituição do simbolismo na vida social e histórica real não tem qualquer ligação com as definições “fechadas” e “transparentes” dos símbolos ao longo de um trabalho matemáticos (o qual aliás jamais pode fechar-se sobre si próprio). (CASTORIADIS, 1982, p. 147).

Um exemplo histórico que mostra como o simbolismo, embora se relacione com as instituições, não são a mesma coisa que elas (e que, aliás, sequer há um domínio de um em detrimento do outro) pode ser visto na expressão “*soviète* dos comissários do povo” sugerida por Trotsky a Lenin quando os bolcheviques tomaram o poder na Rússia e constituíram um governo para o qual precisavam dar um novo nome. Em teoria, a criação de uma nova palavra ou uma nova linguagem estava ligada a origem de novas instituições, à expressão de uma nova forma, de um novo conteúdo social.

Inicialmente e aparentemente, acompanhado de todo fervor revolucionário, houve algumas mudanças com relação ao antigo regime dos czares,

mas no nível intermediário que iria revelar-se decisivo, o da instituição em sua natureza simbólica em segundo grau, a encarnação do poder num colégio fechado, inamovível, cume de um aparelho administrativo distinto dos administrados – nesse nível, ficava-se de fato nos ministros, tomava-se a forma já criada pelos reis da Europa Ocidental desde o fim da Idade Média. Lenine, que os acontecimentos haviam forçado a interromper a redação do Estado e a Revolução onde ele demonstrava a inutilidade e a nocividade de um governo e de uma administração separados das massas organizadas, tão logo encontrou-se diante do vazio criado pela revolução, e apesar da presença das novas instituições (os Sovietes) só soube recorrer à forma institucional que já existia na história. Ele não queria o nome “Conselhos de ministros”, mas era um Conselho de ministros que ele queria – e ele o teve no final. (CASTORIADIS, 1982, p. 147-148).

Este exemplo da Rússia é profícuo em mostrar que os elementos simbólicos não podem ser totalmente submetidos ao conteúdo que tem, teoricamente, de veicular. Nesse sentido, nenhum sistema simbólico pode ser manipulado de forma infalivelmente coerente. Apesar disso, a propaganda comunista na União Soviética contra os inimigos do comunismo e da pátria dos trabalhadores ou para mostrar os feitos soviéticos ao mundo não mudavam a condição da população (incluindo os trabalhadores), sob o julgo do Partido e de seu aparato burocrático-militar, sobretudo, no que concerne à sua liberdade. Temos, portanto, a imprevisibilidade, a indeterminação, o *apeiron*, como elemento que mostra o surgimento de situações novas, que podem ser desconhecidas ou não desejadas, onde a essência não coincide com a aparência.

Neste sentido, a previsibilidade determinista do funcionalismo e do estruturalismo, assim como as tentativas de controle pelo positivismo, pela razão ou pelas leis da história caem por terra, pois quando uma sociedade cria uma instituição, não é capaz de criar – nem poderia sê-lo, pois não se trataria de uma sociedade humana, mas de deuses – ao mesmo tempo todos os elementos simbólicos e racionais ao qual lhe atribui sentido. Desta forma, pela lógica funcional, uma vez estabelecido um critério ou regra, o mesmo não poderia deixar de ser cumprido e o próprio questionamento das instituições estabelecidas e da tradição seria impossível, a partir destas pré-condições.

Esta pré-determinação no que diz respeito à criação das instituições de uma sociedade pode residir tanto na ideia de que um Espírito absoluto controla o seu surgimento e as transformações que ocorrem nelas, assim como pode residir no fato de que as regras e demais formas de organização material (real/lógica) devem corresponder essencialmente à lógica simbólica do sistema. Como colocamos, “nada permite determinar *a priori* o lugar por onde passará a fronteira do simbólico, o ponto a partir do qual o simbólico invade o funcional. Não podemos fixar nem o grau geral de simbolização, variável segundo as culturas, nem os fatores que fazem com que a simbolização se exerça com uma intensidade particular sobre tal aspecto da vida da sociedade considerada”. (CASTORIADIS, 1982, p. 150).

Como coloca Castoriadis, essa indeterminação – que também é compreendida e expressada pelo pensamento lógico-racional – é fundamental para o processo da criação política, onde o imaginário radical toma parte na construção da autonomia individual e coletiva. As determinações sejam elas do capital, da organização das forças produtivas, do Espírito absoluto, da estrutura ou de uma substância/essência ao qual a realidade deve coincidir não são suficientes para a efetivação desta autonomia. O questionamento da sociedade instituída – e do imaginário instituído pelo instituinte –, a ruptura da clausura, do

fechamento das instituições e das significações relaciona-se com o fim do domínio da certeza e do cálculo racional no que concerne às maneiras da sociedade agir.

Um exemplo reside na criação de uma lei e em seu cumprimento por parte da população. Outro, segundo Castoriadis, reside na própria relação existente entre as bolsas de valores e o capitalismo industrial, para não mencionar as crises de superprodução ocorridas no capitalismo clássico. A relação entre o direito – a promulgação de uma determinada lei – e sua aceitação e cumprimento por parte da população também é um exemplo do que queremos dizer. Do mesmo modo, quando falamos em democracia representativa, não falamos sobre a participação da comunidade política nas deliberações sobre o que ela pensa ser melhor para si, mas sobre o que seus pretensos representantes, cujo direito para tal é garantido através do voto popular, decidem por ela – e para si próprios.

Neste sentido, nossa crítica faz eco com a de Castoriadis no que diz à crítica à relação desigual das instituições (superestrutura) com o modo de produção econômica da sociedade (infraestrutura). A mesma crítica se aplica ao anarquismo, no que se refere à diferenciação qualitativa existente entre a materialidade das relações sociais constituídas através do modo de produção econômica em detrimento da educação, do aparato jurídico, linguístico, etc., visto que estas são consideradas instituições determinadas.

Desta forma,

esta visão é em si própria insustentável [...]. Além disso, se a aceitássemos, deveríamos ver as instituições como “formas” servindo e exprimindo um “conteúdo” ou uma substância da vida social, já estruturado antes dessas instituições, do contrário esta determinação destas por aquela não teria sentido. Esta substância seria a “infraestrutura”, que como a palavra indica, já está estruturada. Mas como pode estar estruturada, se não está instituída? Se a “economia”, por exemplo, determina o “direito”; se as relações de produção determinam as formas de propriedade, isso significa que as relações de produção podem ser compreendidas como articuladas e já o são efetivamente “antes” (lógica e realmente) de sua expressão jurídica. (CASTORIADIS, 1982, p. 151).

A crítica ao determinismo econômico como constituinte das demais instituições sociais vem de encontro ao fato de que a própria economia aparece como não sendo uma instituição igual às outras, visto que ela mesma as determina, como uma entidade *a priori* e de caráter demiúrgico.

Mesmo com relação à União Soviética, onde podemos ver uma autonomia dos símbolos em relação à sociedade, isto não está por todo o sempre definido. Como resultado de uma escolha, o sujeito pode se deixar dominar pelo simbolismo do regime e de sua

propaganda assim como pode refletir e deliberar sobre a questão. Podemos dizer o mesmo da sociedade em questão.

Esta capacidade consciente de reflexão e de deliberação é, aliás, fundamental dentro de um processo de criação de novas significações imaginárias. A propósito, houve poucos momentos na história da humanidade onde tivemos o registro de uma ruptura com a tradição, com a determinação, com o imaginário instituído. O anarquismo, dentro da tradição de pensamento ocidental, de certo modo realizou esta ruptura, mesmo que sua proposta de elucidação tivesse como objetivo a autonomia individual e coletiva conduzida por uma determinada parcela da sociedade europeia, ou seja, a classe social dos trabalhadores fabris e camponeses.

Evidentemente, isto não diminui a contribuição do anarquismo – e das pedagogias anarquistas/libertárias – neste processo emancipatório, mas não podemos nos esquecer de que uma série de determinações guiava a teoria e a práxis anarquista na construção da autonomia individual e coletiva, o que abre muitas questões políticas fundamentais sobre uma teoria pronta da história que guie as ações humanas. A própria recusa de alguns anarquistas pela política, tal como Bakunin, por exemplo, nos mostra como eles associavam aquela à burguesia, a partir da ideia moderna de político como um especialista dotado de uma *techné* e de uma *epistemé* específicos (assim como no caso platônico), o que ia de oposto à ideia de política como atividade consciente e deliberada da *polis*, da forma como tomamos conhecimento que houve por volta do século V a.C., na Grécia.

O mesmo podemos dizer acerca do direito e das leis, vistas como nocivas a uma organização e autogestão da sociedade e tendo em vista a salvaguarda dos interesses econômicos dominantes dos capitalistas, de acordo com a visão anarquista de Bakunin e Kropotkin, por exemplo. As leis são questionadas em sua própria existência, sendo até apontadas como desnecessárias dentro de uma organização social nos moldes dos princípios libertários, pois o homem disporia de uma capacidade natural de se reunir, de se organizar e de se autogerir, e a lei teria um caráter opressor nesse sentido.

Evidentemente, a partir disto, algumas questões surgem, tais como: quando os homens estariam racionalmente prontos para colocar em prática uma capacidade que, em teoria, a *physis* (a natureza) lhes deu para se organizar? No que concerne à razão, poderíamos falar em equiparação de um desenvolvimento racional necessário para a compreensão das significações e das instituições a serem transformadas na sociedade? Quando todos atingiriam o mesmo grau de compreensão – levadas em conta as suas particularidades e potencialidades diferentes e as próprias condições produzidas pela sociedade para tal – considerado necessário para levar

a cabo um projeto revolucionário de transformação de várias instituições de uma dada sociedade?

A própria relação entre a forma de uma instituição e do simbolismo que a percorre/sustenta nos mostra como se dá a ligação entre as dimensões imaginárias e lógico-racionais, onde uma não se reduz a outra. Como já tratamos, uma nova lei que entra em vigor não tem a efetividade de seu cumprimento imediatamente garantida. Outros elementos da sociedade e de sua cultura é que vão determinar isso, a despeito das sanções e punições. Caso assim não o fosse, não haveria problemas relacionados à ordem, neste sentido. Todos os soviéticos confiariam em seu Partido único, portanto, – o que já é antidemocrático, mesmo que falemos em termos de democracia representativa – e não haveria necessidade de haver mistificações, pois neste caso a essência coincidiria com a aparência.

Desta forma, neste primeiro momento das discussões, nossa intenção foi mostrar a importância da produção do simbólico para a construção de um processo de autonomia a partir de outra ontologia que não esta que mantém o *statu quo*. Da mesma forma, procuramos mostrar a impossibilidade de um controle total racional sobre a produção do simbólico em qualquer sociedade, tendo em vista ser uma criação humana e do imaginário instituinte. Ou seja, diante da questão da indeterminação, temos que as próprias questões que a sociedade se coloca podem estar sempre abertas, incluindo a própria abertura das significações imaginárias sociais, se ela assim o desejar.

### 5.3 SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS E A RACIONALIDADE ECONÔMICA CAPITALISTA

A despeito das inúmeras significações imaginárias sociais construídas pela civilização ocidental, vemos comumente a ideia de racionalidade – e razão – associada à própria existência do capitalismo enquanto uma instituição particular. Evidentemente, devido à influência histórica do capitalismo, a ideia de racionalidade desse sistema também será absorvida, em muitos aspectos, pelos seus críticos anarquistas e marxistas, também influenciados pela ideia de progresso e desenvolvimento advinda do Positivismo juntamente com a ideia de uma Razão bem conduzindo as ações humanas, herança de Hegel. O desenvolvimento das relações de produção e das forças produtivas como parte de um cenário necessário para a consecução da revolução conduzida pelos trabalhadores é um bom exemplo desta influência, no caso marxista.

A despeito deste simbolismo e de seu conteúdo, Castoriadis chama nossa atenção para o fato de que é estranho ouvir sobre racionalidade econômica em um momento de alto índice de desemprego ou de crises cíclicas do capitalismo. O mesmo pode ser dito pelo fato de o governo cortar verbas destinadas ao bem-estar (saúde, educação, previdência social, etc.) e sobrevivência de sua população em detrimento de benefícios e subsídios para empresas e bancos, por exemplo, em um esquema de festa com as verbas públicas. É o que ouvimos costumeiramente sob o nome de política de Estado mínimo, o que mostra uma transformação do conceito de política como autoinstituição da *polis*.

Em uma época de conformismo generalizado na qual vivemos, caracterizado por uma quase absoluta ausência de crítica (quando não de seu descredenciamento) às instituições da sociedade e à forma como ela se autoinstitui, incluso aqui a própria organização econômica, isto acaba por permitir que o capital seja movimentado devastando setores inteiros da economia mundial. É de suma importância observar que

o capitalismo é o primeiro regime social que produz uma ideologia segundo a qual ele mesmo seria “racional”. A legitimação dos outros tipos de sociedade era mítica, religiosa ou tradicional. No presente caso, pretende-se que exista uma legitimidade “racional”. Sem dúvida, esse critério, ser racional (e não consagrado pela experiência ou pela tradição, dado pelos heróis ou pelos deuses etc.), foi propriamente instituído pelo capitalismo; e tudo se passa como se tal coisa, ter sido instituído tão recentemente, ao invés de relativizá-lo, o tornasse indiscutível. (CASTORIADIS, 2004, p. 90-91).

Essa constatação traz a seguinte reflexão, a saber, o que se toma por racionalidade e que tipo de racionalidade. Nesta lógica de desenvolvimento dos fatos, Castoriadis coloca a questão sobre o que aconteceu com a racionalidade do próprio objetivo? Desta forma, não podemos perder de vista que a expressão *Zweckrationalität* de que nos fala Max Weber, ou seja, a racionalidade instrumental, não teria um valor em si, apresentando-se como antagônica em seus termos. Como a racionalidade pode ser totalmente instrumental e a instrumentalidade pode ser totalmente racional? Além disso, no caso capitalista, se o lucro máximo com um gasto menor ocasionar a destruição ambiental e da sociedade (indústria bélica, farmacêutica, alimentícia, etc.), onde está a racionalidade de tal ação, de tal objetivo e de tal escolha?

Temos países que não são capazes (em termos de domínio técnico e de infraestrutura) de fabricar bens considerados de menor complexidade tecnológica (câmeras fotográficas, automóveis, etc.) se comparados àquela da indústria armamentista, como a própria União Soviética o foi. Mas, no entanto, tais Estados têm parques industriais capazes de construir mísseis balísticos extremamente precisos e capazes de destruir continentes inteiros com suas

ogivas nucleares que praticamente não erram seus alvos. A racionalidade, neste caso, não se aplica nem aos meios (técnica) nem aos fins (objetivos), onde os próprios meios são separados da discussão que envolve a finalidade (*telos*).

Além disto, a ideologia capitalista também ainda relaciona a ideia de racionalidade à de bem-estar. Isso ocorre pelo fato de que o racional é identificado com a ideia de um máximo econômico ou com a realização do mesmo, o que acaba sendo a mesma coisa. Apesar deste mascaramento, o regime continua reduzido à racionalidade econômica, no qual é definido de forma quantitativa a partir de uma relação de maximização (produtos) e de minimização (custos). Não podemos deixar de observar que é o próprio regime que também define o que é produto e de quanto será o lucro, o que não se encaixa em nenhum critério definido *a priori*, de racionalidade, pois uma série de fatores não racionais participa como critério daquela definição.

Temos à vista que toda sociedade cria sua instituição e a legitimação desta, como já colocamos, embora a grande maioria não tenha consciência deste processo de autocriação. Diante disto, não podemos deixar de perceber a relatividade das instituições imaginárias do capitalismo e de sua própria existência, embora a sua legitimação por parte da sociedade seja quase absoluta, a ponto de se acreditar ter sempre existido. Seria como um triunfo da racionalidade na história, a própria realização do desenvolvimento da consciência. Nem sua existência nem suas pretensões à racionalidade são questionadas, portanto, nesta época de conformismo generalizado à qual se refere Castoriadis.

De qualquer maneira, não podemos nos esquecer de que as instituições – como o capitalismo – são uma parte da criação humana, de seu imaginário não controlado por esquemas integralmente lógicos, no qual a instituição, para existir, tem de assegurar sua própria existência. Castoriadis coloca a questão de que mesmo em uma sociedade autônoma, aquela que efetivamente coloca em debate e mesmo em xeque as suas instituições, não é capaz de sair desse círculo, pois terá de mostrar que seu projeto de autonomia individual e coletiva é efetivo para aquela sociedade. Não se trata, da mesma forma que em uma sociedade heterônoma, de aceitar esquemas prontos e acabados, como as opiniões correntes que frequentemente ouvimos sobre o capitalismo, mas de mostrar que uma sociedade política não pode justificar-se fora de si mesma, o que implica dizer que não há justificativa *ex nihilo* para suas instituições, incluindo a economia.

Desta forma, as críticas de Castoriadis são contundentes no sentido de mostrar a incoerência da lógica da economia política acadêmica que, em muitos aspectos, é própria para um mundo irreal, tendo em vista que o que é descrito na teoria não tem uma relação

experimental com o que de fato acontece. Para provar sua tese, Castoriadis propõe uma crítica nos próprios termos desse sistema, a saber, partindo de uma análise racional de seus aspectos teóricos.

Inicialmente, temos que uma das características do capitalismo como uma das formas da criação humana é o destaque da economia como elemento central e supremo da vida social. Portanto, quase todas as atividades humanas são valorizadas ou caracterizadas em uma dimensão econômica (especificamente monetária), em termos de performance, avaliação, lucratividade, etc. O Funcionalismo e o Positivismo são teorias, por exemplo, que mostram o caráter nevrálgico da economia para o homem moderno, em detrimento de outros interesses comuns relacionados à comunidade política.

Castoriadis aponta que a própria historicidade do capitalismo como criação humana é ocultada pela bandeira de sua glorificação e pela tentativa de apresentá-lo como expressão da razão, uma epifania da mesma. Desta forma, as sociedades chamadas pré-capitalistas seriam consideradas primitivas, atrasadas do ponto de vista de seu desenvolvimento técnico e, conseqüentemente, histórico.

Mesmo a partir do momento em que os teóricos da Economia clássica retiram sua historicidade, como poderia ela ser autônoma sócio-historicamente a ponto de perder sua relação com seus próprios critérios e objetivos? Poderia ela subordinar a si as atividades humanas em todas as esferas, em termos de calculabilidade, de ganhos e lucros? Apesar das pretensões megalômanas de cálculo total e onipresente, seria inviável como uma instituição do imaginário que ela fosse levada a termo a todas as sociedades existentes, a menos que considerássemos somente a materialidade da infraestrutura e ignorássemos o próprio simbolismo que a sustenta, o que não é possível.

Para Castoriadis, mesmo a lógica darwiniana de Hayek quando aplicada às ciências sociais – perspectiva refutada pelo filósofo grego –, aquela que tenta mostrar que o capitalismo venceu, em teoria, porque é o mais forte, já demonstraria que sua vitória não traduz a astúcia da razão, mas o traço metafísico dessa própria afirmação. Considerando o desenvolvimento social e histórico, temos

[...] que a quase totalidade da história humana desenvolveu-se sob regimes nos quais a “eficácia” econômica, a maximização do produto etc. não eram referências centrais nas atividades sociais. Não que tais sociedades tenham sido positivamente “irracionais” no plano da organização de seu trabalho ou de suas relações de produção. Mas quase sempre, em um determinado patamar tecnológico, a vida social se desenvolve com preocupações outras do que melhorar a “produtividade” do trabalho através de invenções técnicas ou da reordenação de métodos de trabalho e relações de produção. (CASTORIADIS, 2004, p. 96-97).

Além disso, não havia em tais sociedades uma primazia da produção ou da economia em detrimento de todas as demais instituições, tais como o direito, a educação, etc. A introdução desta significação imaginária foi tardia, instituída aos poucos pelo próprio desenvolvimento do capitalismo, como forma de lhe atribuir importância e fazer com que ocupasse um lugar central na vida das sociedades ocidentais. Encontramos uma análise crítica em relação a esta determinação econômica e à ideia de atemporalidade que acompanha o desenvolvimento do capitalismo na obra *A insuficiência do materialismo histórico: religião e política*, de Rudolf Rocker (1956), onde uma das ideias centrais trata de que a lógica e prática capitalistas não eram privilegiadas nas próprias sociedades ocidentais, antes daquele sistema crescer e se fortalecer.

Para Castoriadis, o reconhecimento de que para o nascimento do capitalismo foi necessário uma fase de acumulação primitiva mostra que essa mesma fase foi condicionada por fatores nada econômicos ou ligados ao mercado. A própria acumulação não caracteriza o capitalismo, visto que o entesouramento e a valorização das terras pelos seus proprietários eram práticas anteriores a ele. Castoriadis endossa a análise de Marx neste ponto, de que a despeito da acumulação, é a transformação contínua e rápida no processo produtivo visando lucros maximizados e gastos minimizados, combinado com a aplicação da ciência em tal processo, que caracteriza decisivamente este modo de produção.

Castoriadis desdobra sua análise acerca da tendência à racionalização imputada pelo capitalismo, o qual atribui um caráter arbitrário para isto se concretizar. Para ele, esta tendência arbitrária é uma tendência para a dominação, uma onipotência característica da *psique* singular que não é inerente ou exclusiva do capitalismo, mas característica de qualquer outra organização social voltada para a conquista. Essa conquista pode aqui ser entendida como sendo da totalidade da sociedade, pois deve ser efetivada na produção, no consumo, assim como no direito, na educação, na política, etc.

É neste sentido que reside a crítica ao economicismo das teorias materialistas, tendo em vista que a base material de uma sociedade não é justamente a base, não determina – predomina sobre – a superestrutura, pois a mesma significação imaginária abrange todas as instituições da sociedade, uma após outra. Outro elemento deste impulso para a dominação reside em dotar-se de meios novos – e racionais – para se efetivar.

Esta análise permite a Castoriadis definir o que chama de significação imaginária social nuclear do capitalismo, a saber, o impulso para a extensão ilimitada da “dominação racional”, essa que é caracterizada por outros movimentos históricos. Entre eles, a aceleração da mudança técnica, com o suporte e legitimação científicos, com o objetivo de reduzir o

papel do homem na linha de produção de mercadorias; o nascimento e a consolidação do Estado moderno, que caminha *pari passu* com o desenvolvimento capitalista na Europa; a formação das nações modernas, que favorecem econômica e juridicamente o desenvolvimento do capitalismo; a construção antropológica de um novo tipo de homem, o *homo oeconomicus* ou *homo computans*; o fato de o capitalismo nascer em uma sociedade e em um contexto de questionamento das significações imaginárias sociais, primeiro pela protoburguesia para se libertar das comunas e depois como projeto de autonomia por parte dos operários.

A ideologia teórica do capitalismo foi sustentada por um bom tempo pelos economistas clássicos. O sistema é apresentado como inevitável e separado do restante da vida social, mas este apoio com base em uma suposta cientificidade imaginada pelos economistas não se sustenta por si só e cai por terra. A racionalidade das decisões econômicas e de sua certeza também está no plano da indeterminação, pois as decisões de uma empresa em relação a outras ou em relação à sociedade não é somente definida por fatores racionais.

A imputação de um resultado econômico segue convenções e é arbitrária, à medida que é definida pela lei ou hábito, portanto, não controlável em absoluto. Tanto nos diferentes setores de uma fábrica quanto para o resultado de cada trabalhador, a produção não é milimetricamente calculável ou controlável. Como crítica ao homem econômico ou calculador, Castoriadis afirma que “ninguém funciona tentando constantemente maximizar/minimizar suas “utilidades” e “desutilidades”, seus benefícios e seus custos, e ninguém poderia fazê-lo. Nenhum consumidor conhece o conjunto das mercadorias que estão no mercado, suas qualidades e seus defeitos, e nenhum poderia conhecê-lo”. (CASTORIADIS, 2004, p. 105-106).

A própria existência da propaganda mostra que outros fatores se relacionam com a escolha por um produto, que pode ser pessoal, social, determinado pelo clima, etc. Da mesma forma, isso vale para as decisões das empresas, pois a burocracia explicita como decisões podem ser tomadas com base em especulações e palpites, em informações falsas que nada têm de racional. Isso para não falar nas disputas entre grupos pelo poder dentro de uma empresa, aquelas movidas às vezes por motivos que somente em segundo plano têm a ver com o aumento da taxa de lucro.

É nesta lógica que a matematização, o cálculo, o quantitativo é associado a um processo aparentemente exclusivamente racional de tomada de decisões. Os livros de economia política contêm equações e gráficos formais, ocios de sentido. Mesmo o conjunto dos meios de produção não são totalmente mensuráveis, pois além de sua composição ser

heterogênea, os preços mudam do dia para a noite, conforme a oferta (escassez , superprodução) e a demanda (gostos), assim como as invenções técnicas alteram os preços.

Diferentemente de um fenômeno físico, a realidade econômica não é um fenômeno contínuo, linear. Dadas essas informações,

[...] um gráfico no qual apenas alguns raros pontos podem ser determinados exclui o tratamento por análise matemática. Isso é verdade em todos os campos da economia, mas muito particularmente quando se trata de capital e de produção. [...] Tudo isso significa dizer que a noção de função em economia é desprovida de validade. Uma função é uma lei que liga de maneira absolutamente rígida um ou vários valores da variável independente a um, e apenas um, valor da variável dependente. (CASTORIADIS, 2004, p. 108).

Castoriadis ainda complementa esta ideia, afirmando que “existe, por certo, um grande número de regularidades aproximativas, sem as quais a vida real da economia seria impossível. Mas a apreciação correta destas regularidades e sua utilização adequada pelos atores da economia fazem parte da esfera da arte, e não de uma “ciência””. (CASTORIADIS, 2004, p. 108).

Temos que um aumento da demanda por uma mercadoria acarreta no aumento do seu preço, mas não se pode definir um valor fixo para a mesma. Vários fatores não mensuráveis e não determináveis influenciarão na constituição do preço final, entre a demanda e a produção. O grau de oligopólio do ramo, as projeções quanto à rapidez ou durabilidade do aumento da demanda são alguns exemplos disto. Por isso, para Castoriadis, a expressão “leis econômicas” implica em um abuso de linguagem, pois a reação de indivíduos, grupos e empresas não cabem em esquemas deterministas. A própria mudança técnica não foge a esta lógica.

Ademais, tem-se outra problemática relacionada à racionalidade/lógica econômica, a saber, que esta ciência

[...] só se preocupou com os fatores determinantes dos preços das mercadorias particulares em condições de equilíbrio estático. Os economistas acreditavam, ou fingiam acreditar, que os mesmos fatores que determinavam os preços de uma mercadoria “ideal” em condições “ideais” (concorrência perfeita etc.) determinariam mais ou menos todos os preços (inclusive o “preço do trabalho” e o “preço do capital”), os quais, por sua vez, determinariam tudo o que acontece de importante na economia: seu equilíbrio global, a repartição da renda nacional, a alocação de recursos produzidos entre diversas categorias de usuários e de uso, e – embora esta questão permanecesse em um vácuo nebuloso – a evolução a longo prazo. Tudo isso deveria, com algumas poucas correções, derivar das curvas de custos e de utilidades marginais, das quais era possível demonstrar com pouco esforço que cresceriam sempre até pontos ótimos de “equilíbrio”. O fato de que a característica fundamental do capitalismo seja o revirar brusco e violento da economia e da sociedade, e, portanto, a reprodução incessante de descontinuidades, não parecia fazê-los perder o sono. (CASTORIADIS, 2004, p. 111-112).

A ideia do equilíbrio geral e perfeito, como podemos ver pelos fatos relacionados à indeterminação, à oscilação e incerteza dos mercados, é uma abstração não realizável no plano da realidade. Tampouco constitui certeza uma taxa de crescimento ótima ou um nível de produção na mesma condição. Nesta mesma lógica, “os lucros das firmas não são determinados pelo “custo marginal” de seu produto (que fixa apenas, em tempo normal, um limite inferior para seus preços de venda), mas pelo preço que podem obter (impor, extorquir) por seu produto, dado o estado da demanda. Isso basta para excluir qualquer discussão sobre a “racionalidade” da alocação de recursos na economia”. (CASTORIADIS, 2004, p. 115).

A despeito da força das significações capitalistas, quando falamos da relação entre a mercadoria e o imaginário a questão da racionalidade não cessa de existir, pois a naturalidade daquela soa como música para os ouvidos de quem escuta seu nome. É como se perguntássemos a alguém “por que você gosta disto?”, e a resposta fosse simplesmente “porque sim”. É como se tentássemos buscar uma racionalidade na resposta, mas, na verdade, confirmássemos que sua base é emocional, pois há uma ausência de reflexão sobre a questão.

Isto ocorre pelo fato de que as pessoas desejam as mercadorias porque são condicionadas desde a mais tenra idade, porque aprenderam a acreditar na pseudorracionalidade dessa significação imaginária, a naturalizá-la, transgredindo assim a fronteira da própria *physis*. Da mesma forma, aprenderam a querer isso em detrimento de outra coisa, escolheram comprar mercadorias e trocar de canais de televisão ao invés de tomar conhecimento e participar dos assuntos políticos – não falamos aqui de politicagem, trocas de favores, intrigas de corte –, mas daqueles assuntos de interesse comum da sociedade. Quais seriam estes assuntos? A sociedade mesma deve defini-los através de sua autocriação, construindo, assim, novas formas de se colocar no mundo.

Não podemos nos esquecer de que o capitalismo praticamente eliminou as significações sociais anteriores a ele. Para tal, neste processo, transformou uma instituição, o mercado, libertando-o de qualquer corrente e dimensionando-o a ponto de torná-lo imprescindível na vida de todo ser humano, praticamente. Mas de qualquer forma, mesmo apesar deste esforço, não podemos falar em um mercado absoluto, como entidade ou instituição em-si, metafisicamente distante da sociedade que a criou.

Não podemos esquecer do fato importante de que o Estado, através de suas intervenções, acordos e coalizões com os próprios capitalistas, também apóia, como cúmplice, a violência cometida contra os trabalhadores, as alocações nada racionais de recursos, as capacidades não empregadas, além do estímulo do conflito incessante na produção e nos locais de trabalho. Isto mostra a dimensão social de todo o sistema, de seu *eidós* como uma

criação da sociedade ocidental. Como outro lado da mesma moeda, as lutas operárias por melhores salários, condições de trabalho e por redução da jornada mostram a dimensão humana e criadora da sociedade, no sentido de se elaborar maneiras diferentes de educação dos indivíduos e de organização coletiva através da atividade política.

#### 5.4 TÉCNICA E CRIAÇÃO POLÍTICA: A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE EM QUESTÃO

Como procuramos apresentar, a técnica (não podemos nos esquecer aqui da ciência aplicada à produção, para os modernos) ocupa lugar central no e para o desenvolvimento capitalista, da mesma forma que é fundamental para o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção na teoria marxista, por exemplo. Nesta, a técnica tem como objetivo contribuir para gerar as condições necessárias para uma transformação radical da sociedade através de um processo revolucionário que mudará o modo pelo qual esta se produz e se reproduz materialmente. Da mesma forma, a ideia de desenvolvimento econômico e técnico associado à vanguarda é considerada como motor da história, como materialização da razão com relação a um objetivo. Muitos aspectos desta modalidade de pensamento são caros, inclusive, para alguns pensadores do anarquismo.

Desta maneira, contrariamente ao conceito do ser que possui o *logos*, a capacidade de falar-pensar, os modernos opuseram àquele o *homo faber*, este definido pela fabricação de instrumentos, guiado pela racionalidade instrumental. Não que os antigos não os fabricassem, visto que produziram ferramentas e símbolos, palavras, linguagem. A propósito, a questão é que esta capacidade produziu algo novo, o que Castoriadis chamou libertação em relação ao imediato, uma temporalidade que surge frente à temporalidade da natureza. Trata-se de uma ação para o exterior, de uma objetivação do homem, tendo em vista que ferramenta e palavra são dominadas por aqueles que a utilizam da mesma forma que elas dominam os homens neste processo de criação, pois preexistem na sociedade.

Mas em nossa época, a despeito da glorificação da técnica como redentora da humanidade, também temos o fato de que esta mesma técnica é amaldiçoada, sendo considerada responsável pela situação atual da humanidade, que vai desde a destruição ambiental até a alienação humana e o consumo desmedido. De qualquer forma, isso mostra o impacto do desenvolvimento técnico-científico para o homem moderno, para a natureza, a sociedade e sua forma de se organizar, tendo em vista que essa forma é uma escolha dessa mesma sociedade, seja autoconsciente ou não.

Para Castoriadis, não se trata de culpar a técnica, pois esta situação mostra claramente – a partir do momento em que nos propomos abrir a questão, romper o fechamento das significações – que a sociedade não é capaz, por enquanto, de enfrentar este problema político, ou seja, que concerne a uma coletividade instituinte. O poder da ciência (cujo significado lhe é dado pela sociedade que a constrói) expresso pelo discurso do desenvolvimento técnico é tratado como uma verdade quase absoluta. A técnica é tratada como uma entidade em-si, pura – neutra e, em alguns casos, apenas mal utilizada – e autônoma em relação à vida humana e às demais instituições da sociedade.

A propósito, a ideologia que se relaciona com esse tipo de prática social heterônoma se efetiva à medida que possibilita à sociedade um meio de não se pôr em questionamento, de não se responsabilizar pela criação de suas próprias instituições, de não se colocar como agente histórico, embora o seja, mas não se reconhecendo como tal. Temos que não só a ideia de desenvolvimento técnico era diferente entre os antigos, em relação aos modernos, mas que a própria necessidade – e velocidade – das transformações para os primeiros era conduzida pela sociedade e não pelas necessidades de mercado, das relações de produção ou de maximização do lucro.

Desta maneira, a própria etimologia da palavra *technè* (técnica) mostra sua historicidade (diacronia) e remete às transformações pelas quais a mesma passou. Esta palavra vem de um verbo antigo, *teuchô*, de origem indo-europeia e que tem um significado em Homero, de fabricar, produzir e construir. Seu substantivo, *teuchos*, significa ferramenta, instrumento ou arma. Castoriadis nos mostra que já em Homero, há a passagem de significado para causar, fazer ser, trazer à existência, não necessariamente relacionado à ideia de fabricação material. Outro derivado, *Tektôn*, significa carpinteiro, mas também artesão ou operário, construtor, produtor ou autor, enfim, alguém de ocupação definida. A ideia de produção e fazer eficaz se torna a habilidade produtiva relativa a uma ocupação (Heródoto, Píndaro e os trágicos).

Este fazer eficaz aparecerá em Platão com um sentido de saber rigoroso e fundamentado, de *epistème*. Por sua vez, Aristóteles ligará a *techné* à ideia de *poièsis*, de criação, surgida na época clássica. Como Castoriadis afirma, o pensamento grego inicialmente não pode levar em consideração o *ex nihilo*, a ideia de criação a partir do nada. Nesta lógica, “o que faz existir outra coisa que o que já era, ou é *physis* (e, portanto, a outra coisa não é verdadeiramente outra), ou é *technè*, mas a *technè* procede sempre a partir do que já é, é reunião, ajustamento recíproco, transformação apropriada dos materiais”. (CASTORIADIS, 1987, p. 296).

A propósito de Platão, é ele quem dará a determinação desta atividade criadora, a *poièsis*, que faz com que algo passe do não-ser ao ser. Sendo assim, os trabalhos dependentes de uma *techné* são *poièsis* e os produtores destes trabalhos são poetas ou criadores. Aristóteles retoma a ideia platônica ao afirmar que a *techné* é um hábito ou disposição adquirida, uma *hexis poiètikè* acompanhada de razão verdadeira, *méta logou alèthous*. Nesta perspectiva, tendo em vista que a práxis visa ao que poderia ser de outra maneira, seu campo é o da possibilidade, mas ela também é outra coisa além dela mesma, pois tem como finalidade uma obra/resultado (*ergon*) que existe de forma independente da atividade que a fez ser, ou seja, o fazer humano criador chega mesmo a valer mais que ela.

Isto fica evidente na obra *Antígona*, de Sófocles, onde a capacidade/potência humana de fazer, manejar, fabricar, no plano material, e criar, inventar e instituir, no plano não-material é mostrada pelo autor trágico. Por fim, Aristóteles define a poesia, a *techné poiètikè*, (assim como Platão irá fazê-lo) como uma imitação, visto que a práxis está ligada à *physei* no homem. Aqui reside um limite do pensador estagirita, de que a *techné* (poesia) é o outro da *physis*, ou seja, imitação da *physis*, mas que não é somente *physis*.

É interessante observarmos que na concepção ocidental de técnica, também temos que aquela se refere, no caso dos gregos, à utilização de um saber de que ela se distingue pelo fato de não considerar a finalidade da atividade de que se trata. Desta forma, há a separação entre *techné* e virtude ética, como expresso na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. O julgamento sobre a utilização dos meios é discutida em torno da eficácia, de modo que há uma oposição da técnica em relação às questões políticas.

A técnica para os gregos relacionava-se à ideia de um saber explicitado, enquanto que em sua acepção moderna, trata-se de um instrumento à disposição do sujeito e da sociedade, valorizado como mercadoria e sem relação necessária com um saber explicitado. Podemos constatar, portanto, que a técnica é separada da criação (e de um processo de autonomia), assim como das questões relacionadas à sua criação, tais como o que e para que algo deve ser produzido. A técnica é tornada, em seu contexto moderno, como algo neutro em relação à sociedade e às suas escolhas e decisões.

No período moderno, temos o surgimento da primeira concepção de técnica que ultrapassa a ideia de *techné* dos gregos, com Karl Marx. Este pensador coloca no seio de sua teoria a técnica como criadora do mundo social-histórico. O homem que cria o trabalho e que também se cria por ele é um homem integral e histórico. Em sua lógica, a história humana é a produção do homem pelo trabalho humano, o que permite àquele desenvolver-se em sua totalidade. Criando-se através do trabalho, o homem também cria o mundo humano, mediado

por objetos. Por isso, a alienação com relação às etapas da produção está diretamente proporcional – ideia, aliás, intrinsecamente ligada – à alienação como um fenômeno de toda a sociedade.

No contexto de Marx, influenciado pela Revolução Industrial, pela ideia de progresso racional de Saint-Simon e pelo Positivismo, temos uma mudança do significado de criação, com esta sendo associada à técnica. Apesar da autonomia da técnica, não podemos omitir o fato de que o próprio trabalho só pode ser pensado a partir de sujeitos socializados, produzidos por uma determinada sociedade – ocidental – que criou e revestiu de sentido estas significações. Rapidamente, na época de Bakunin e Marx, é desenvolvida a ideia de que a técnica é a ação que aparece como prolongamento da racionalidade.

Esta racionalidade guia o homem através da ciência e do desenvolvimento de novas necessidades históricas, sendo ela a expressão do progresso real na história. A técnica, mais do que o uso de um saber, medeia a relação entre a natureza dominável pelo homem para ser posta a favor da produção e as próprias necessidades que norteiam a direção que deve tomar essa dominação. A própria questão do que é produzido e para que o é não aparece, pois nem os meios de produção capitalistas assim como os objetos dessa produção não são postos em xeque, mas somente a apropriação de ambos por uma determinada classe social.

A técnica em-si não é questionada, mas somente a quem ela serve e quem é dela privada. Segundo a concepção de Castoriadis, a técnica não deixou apenas de ser neutra ou negativa, mas se tornou positiva, razão operante. Neste ponto, ele chama nossa atenção para a atividade política a este respeito, no sentido de que é necessário que os homens retomem o controle das operações referentes à técnica, discusso esta, a propósito, afastada da sociedade por ela mesma.

Da mesma forma, temos o pensamento de que a neutralidade da técnica leva à ideia de sua quase autonomização na sociedade, o que pode ter relação com uma visão fatalista a respeito de seu modo de atuação e com a irreversibilidade do mesmo. Ambas as significações – neutralidade e autonomização – possuem implicações políticas profundas. Isto porque ocorre, em nossos dias, a ocultação pela própria sociedade de que ela produz as significações relacionadas à própria funcionalidade de sua existência.

Nesta perspectiva, “tendemos a fazer da técnica um fator absolutamente autônomo, ao invés de ver nela uma expressão de orientação de conjunto da sociedade contemporânea. Aonde podemos ver que “a essência da técnica não tem nada de técnico”, mergulhamos imediatamente essa essência em uma ontologia que a subtrai ao momento decisivo do mundo humano – ao fazer”. (CASTORIADIS, 1987, p. 304-305).

Da mesma forma, a técnica não é a imitação de um mundo natural ou modelo, tampouco criação tomada em si, mas uma dimensão essencial da criação de conjunto da sociedade. Isto é possível porque a técnica também é um elemento da constituição do mundo enquanto mundo humano e um momento da criação por cada sociedade – particular, portanto – daquilo que lhe é real/racional. É, desta maneira, revestido de significação, pois a técnica é possível – assim como qualquer instituição da sociedade – porque a realidade não é de uma vez por todas (e nem toda ela) determinada. Caso assim fosse, teríamos sempre o estado da técnica mais eficiente, já que totalmente racional, o que é impossível.

A criação (como processo relacionado à indeterminação dos meios e dos fins) permite que se mova, altere, reúna, levando em consideração o essencial que é a ação humana como causa na construção do real. Afinal, a distância que separa as necessidades humanas na condição de espécie biológica e de ser histórico é superada pelo imaginário, que se relaciona com a criação no domínio técnico.

No que diz a este homem como ser histórico, Castoriadis chama nossa atenção para a questão da autoinstituição da sociedade e da dimensão técnica que isto comporta. A organização social em uma de suas expressões, a saber, a minuciosa divisão do trabalho ocorrida historicamente é um exemplo desta dimensão. A despeito disto, a própria organização social (as relações sociais) é a mais poderosa técnica já criada, embora a instituição seja outra coisa além desta. Neste ponto, como a técnica pode ser autônoma em relação à sociedade se esta cria aquela e as condições de sua existência?

A propósito, quando falamos de técnica e organização da sociedade, há muitas questões que evidentemente surgem. Em uma determinada situação, por exemplo, podemos escolher que tipo de energia adotar para nos manter vivos, mas não pode haver alguma escolha sequer quanto ao conjunto das técnicas utilizadas, pertencentes todas à mesma produção tecnológica de nosso tempo. A liberdade de escolha com relação às possíveis opções técnicas só poderia ser colocada em caso de uma revolução total, no qual a questão explícita da tecnologia e de sua relação com a dimensão política e ética apareceria como algo essencialmente central para a sociedade, o que não se trata de nossa condição.

Não podemos nos esquecer do fato de que uma forma de organização social do trabalho (relação de produção) participa da organização da sociedade de modo mais amplo, mas seria exagero falar que aquela determina este. Da mesma forma, a técnica não pode ser separada de sua dimensão econômica e social, pois não há economia sem técnica capitalista e nem técnica capitalista sem economia capitalista, ambas instituídas pela própria sociedade. A técnica não pode ser aplicada, tornada efetiva, se não for criada e executada por um conjunto

de pessoas, por uma força de trabalho, como parte de uma criação que a faz existir como significação imaginária.

Essa significação permite, a propósito, que as pessoas acreditem nela como parte do sistema capitalista, que a defendam e até aceitem morrer por ela, como se aquela possuísse uma verdade imanente. É interessante pensarmos que se a maioria das pessoas acordasse nos dias seguintes de suas vidas e se recusassem a trabalhar, por exemplo, negando, por sua vez, uma das próprias formas de organização das sociedades atuais que se dá através do trabalho capitalista, teríamos uma preocupação para a ordem vigente. Uma possibilidade de transformação radical neste sentido sempre pode aparecer como uma ruptura, mas as condições para tal são, de fato, muito mais profundas.

Evidentemente, a radicalidade desta transformação não reside em mudar apenas a forma de organização do trabalho, como tratamos, mas esta seria uma das expressões daquela mudança de paradigma global da sociedade. Nem a técnica em seu estado atual nem a base material da sociedade ou o capitalismo, por si só, dariam conta de sustentá-lo de pé.

Na mesma linha de pensamento, muitos conjuntos técnicos correspondentes existem em culturas que não possuem a mesma correspondência. Um bom exemplo se trata dos Estados Unidos e da União Soviética, que possuem superestruturas diferentes, embora com desenvolvimentos técnicos semelhantes. A este respeito, Lenin falava de um mau uso da técnica pelos capitalistas e que seria transformado na mão dos comunistas, os quais, inclusive, deveriam aproveitar o desenvolvimento técnico-científico atingido pelo Ocidente até aquele momento para tal. O texto de Lenin<sup>22</sup> intitulado *As tarefas imediatas do poder soviético* é esclarecedor sobre a questão.

Uma análise prioritariamente econômica – supondo que este isolamento fosse possível – da sociedade e das relações que a implicam, como temos nas teorias materialistas, socialistas e no anarquismo de Proudhon, Bakunin e Kropotkin, em geral, parte da ideia de um desenvolvimento incessante do estado da técnica e do domínio sobre a natureza para tal realização. Era o pensamento em voga naquele contexto histórico e fonte onde quase todos os teóricos socialistas beberam.

Outra ideia, a de que determinados estágios de desenvolvimento das forças produtivas e, conseqüentemente, das relações de produção serão necessários para que ocorra uma revolução social, possibilitadas, obviamente, por condições materiais daquele desenvolvimento, são produtos históricos do marxismo, por exemplo, e cujas raízes

---

<sup>22</sup> Este texto encontra-se em uma coletânea organizada por Antonio Roberto Bertelli, com o título *Lenin: Estado, ditadura do proletariado e poder soviético*.

encontram-se em Descartes (1596-1650) e no próprio Renascimento, nos primórdios do desenvolvimento capitalista. O anarquismo também surgindo no mesmo contexto de lutas no qual se criou o marxismo, herdou do materialismo francês e do socialismo utópico de Saint-Simon essa predisposição para o econômico.

Tais ideias mostram, em sua expressão mais recente do desenvolvimento capitalista em sua fase industrial, a partir de meados do século XIX, uma nova maneira de lidar com a realidade, através do cálculo e da quantificação, da ‘certeza’ matemática aplicada à exploração da natureza. Mas a própria economia, não esqueçamos, deve ter a sua importância destacada como produto social-histórico relacionado à ação política e não como instituição dependente exclusivamente de condições materiais para seu crescimento, o que não impede que ela não tenha seu lugar de relevância no processo de constituição de novas formas de sociedade.

Um dos grandes méritos do anarquismo (e do marxismo) como vertente do pensamento socialista foi o de reconhecer o potencial e a capacidade popular de transformação global da sociedade e de suas instituições – cada um partindo de suas premissas, o primeiro considerando a extinção do Estado e o segundo, a sua transformação, mediada por um Partido que toma as decisões ‘políticas’ –, porém, considerando em um primeiro nível a reorganização produtiva da sociedade que age em prol daquela transformação global mais do que, propriamente, pela compreensão histórica da economia (e do desenvolvimento técnico que a acompanha) como instituição particular (e não universal) e da relatividade que envolve, portanto, a sua constituição ‘racional’.

No anarquismo, por exemplo, há o reconhecimento de que as desigualdades, sobretudo econômicas, que assolam a Europa (e a humanidade) são produto da ação humana, materializada nas operações econômicas. Mas há também a auto-ocultação (heteronomia) do próprio fato de que é dado pelo homem à economia um *status* de metainstituição, ou seja, de universalização de sua importância em relação à própria atividade política efetiva *sine qua non* para a criação global da sociedade.

Esta universalização também se estende à economia capitalista como modelo de organização da produção material – e da sociedade – a outros povos, culturas e países. Podemos observar que o questionamento da existência da ideia de organização econômica, de desenvolvimento técnico e, enfim, da necessidade destes, da forma como são colocadas na modernidade, mostra que estas questões não são tratadas como essenciais pela sociedade instituinte, salvo poucas exceções.

A luta política anunciada (e não colocada como tal) trata-se do conflito entre grupos sociais pela apropriação das riquezas, a qual consiste em subestimar a característica política, pelo próprio não reconhecimento de sua importância primordial, em detrimento de uma de suas faces, a econômica. O próprio fenômeno da dominação política não é redutível à dominação econômica. Afinal, a economia funda a sociedade ou o contrário? O modelo econômico cria depois de si o próprio aparato jurídico que lhe será funcional? Caso assim fosse, isto seria no mínimo um paradoxo, pois a economia não precisaria de uma salvaguarda, podendo responder por si só.

Quando falamos em um estado da técnica, mesmo a economia política considera fato que não se pode colocar tal estado como dado definitivamente, ou seja, “só poderia ser assim se cada vez só existisse um único estado da técnica rigidamente determinado, e se as mudanças desse estado não dependessem do movimento próprio da economia [...]”. (CASTORIADIS, 1987, p. 318). Mas a cada momento há uma técnica que propicia maior rentabilidade e “[...] a um dado estado da tecnologia podem corresponder várias técnicas específicas para tal produção”, fato já reconhecido pela própria economia clássica<sup>23</sup>. (CASTORIADIS, 1987, p. 319). Há, portanto, um elemento de indeterminação no sistema que contradiz a própria ideia de racionalidade a ele atribuída.

Da mesma forma, temos de pé o problema da determinação, pois estas análises colocam a escolha pela técnica utilizada como uma decisão econômica e, logo, racional, o que não constitui verdade devido ao fato de que tal escolha não é baseada em uma informação perfeita ou objetivando sempre o lucro máximo, pois não há garantias ‘reais’ *a priori* de que aquele será atingido, a não ser por escolhas baseadas em tentativas e erros. A burocracia dirigente que ‘toma as decisões acertadamente’ não domina – e nem o poderia – os elementos relacionados às suas próprias escolhas e decisões.

Da mesma forma que a economia clássica, temos que o fato das teorias socialistas – da qual o anarquismo faz parte – considerarem o elemento econômico como determinante da ação humana traz uma implicação política fundamental relacionada ao próprio conflito social na produção, pois à medida que o desenvolvimento técnico e sua necessidade da forma como é colocada pela sociedade capitalista não é discutida em sua essência por aquelas teorias históricas de esquerda, entra em questão a eliminação do fator humano da produção, ou seja, da independência do processo produtivo em relação aos trabalhadores. A União Soviética, por

---

<sup>23</sup> Como podemos ver na obra *Produção de Mercadorias por meio de Mercadorias*, do economista italiano Piero Sraffa (1898-1983).

uma série de razões as quais não nos aprofundaremos para o momento, constitui-se em um exemplo profícuo disto.

Também não podemos nos esquecer da ação política dos trabalhadores e de sua organização visando tal objetivo quando falamos de sua luta nas fábricas pelo estabelecimento do nível efetivo *versus* nível contratual dos salários. A própria organização dita formal do trabalho nas empresas vai de frente com aquela reorganização colocada pelos trabalhadores em nível informal das relações sociais. Isto mostra como historicamente os trabalhadores podem impor uma contragestão em relação àquela oficial – científica –, o que aponta a presença da indeterminação ontológica no próprio processo de organização do trabalho. À medida que seus interesses de classe – e não de toda a sociedade política, se consideramos somente a perspectiva econômica de sua luta – não são atendidos, podem atrasar a produção, sabotá-la ou mesmo ausentar-se dela.

Direitos são conquistados, juntamente com melhorias nas condições de trabalho nas fábricas. Além disto, a própria administração do tempo trabalhado por parte dos operários faz cair por terra o reino da certeza da ‘precisão’ das fórmulas econômicas, que se tornam um edifício vazio e formal, nas palavras de Castoriadis.

Pode-se fixar, portanto, a base material e outros elementos relacionados à produção, mas não aqueles relacionados ao comportamento dos indivíduos (de suas dinâmicas psíquicas individuais) e das sociedades. Por mais forte que seja o desejo capitalista de suprimir o homem da produção, seja pela utilização de máquinas, pela diminuição de sua importância – vital – no processo produtivo ou pelo controle científico, a criação humana como elemento instituinte de novas significações imaginárias está sempre ativo.

O trabalho é uma dimensão fundamental da constituição do homem em sociedade e da própria constituição desta. Isto significa dizer que uma transformação consciente – autônoma, deliberada – por parte da sociedade instituinte é *conditio sine qua non* para que novas significações imaginárias sociais e novas práticas com relação ao trabalho, às técnicas e ao uso das tecnologias sejam criadas pelo homem e não mais o mitem. Assim, o trabalho se tornaria campo de desenvolvimento criativo tanto para os indivíduos quanto para o coletivo.

Para tal desenvolvimento consciente, seria necessário haver a estreita colaboração e integração na organização da produção, a supressão da burocracia pública e privada e a autogestão como uma forma de participação política efetiva. Evidentemente, como já abordamos, trata-se de uma questão política, ou seja, que requer a participação da sociedade neste processo.

Desta forma, pensamos ser fundamental abordar a questão da técnica – relacionada ao desenvolvimento capitalista e de sua racionalidade – como parte das discussões que pretendemos levantar sobre o trabalho, principalmente em sua acepção moderna, para a compreensão de sua importância para o anarquismo, tanto de suas teorias quanto de suas práticas pedagógicas, assim como para a criação de um projeto de autonomia para nossa sociedade. A possibilidade de criação de outras formas de organização da sociedade passa, inevitavelmente, por este caminho no qual se encontra a discussão sobre o trabalho e sobre a produção de novas significações imaginárias sociais necessárias em e para tal projeto.

### 5.5 A LÓGICA CONJUNTISTA-IDENTITÁRIA E O IMAGINÁRIO RADICAL: DUAS CONCEPÇÕES E SUA RELAÇÃO COM UM PROJETO DE AUTONOMIA

Como procuramos mostrar anteriormente, em várias ocasiões, o homem, na condição de ser histórico sempre apresenta novas questões que nenhuma teoria pronta é capaz de definir, pois se assim o fosse, as teorias já teriam suas questões formuladas e as respostas que lhe coubessem já estariam dadas. Saber, como afirma Castoriadis, que a história é o domínio do risco e da tragédia, não implica na impossibilidade de um saber absoluto sobre o social-histórico, pois o conhecimento construído ao longo de nossa história (como processo lógico-racional e imaginário) é *conditio sine qua non* para a compreensão que o homem possa ter de si e da sociedade.

Castoriadis procura nos mostrar como é refutável a ideia de um sistema pronto, acabado, no qual a sociedade deve se encaixar quando a teoria de propõe explicar o mundo social-histórico a partir de uma ontologia unitária. Esta ontologia unitária pode ser a ideia de um elemento como a pulsão, o capital, o poder, etc., e inúmeras outras formas que isso possa tomar como criação humana que se perde de seu criador, em um processo heteronômico onde o homem não se reconhece e não se coloca como criador de suas instituições.

Compreender isto é fundamental para chegarmos à discussão acerca das limitações do anarquismo e de suas práticas pedagógicas, porém, reconhecendo sua importância social e histórica, ligado à herança da tradição ateniense de ruptura com o imaginário instituído, da qual faz parte. Da mesma forma, isto é fundamental para as discussões acerca de um projeto de autonomia em diversos níveis, como uma realização da coletividade autoconsciente e deliberante. A tradição clássica mostra, a despeito da presença de esquemas/sistemas e da negação dos mesmos, que a *hybris*, o caos, a desmedida, o sem-fundo está presente na

constituição do social-histórico como um elemento fundamental que não é capaz de ser captado por qualquer teoria, pois está relacionada à criação, ao imaginário instituinte.

Embora não possa ser captado por uma teoria, necessita da lógica (linguagem, pensamento lógico-racional, por exemplo) para se fazer efetiva, compreendida racionalmente. A propósito, é aqui que podemos compreender a relação entre os dois domínios, o racional e o imaginário, onde um não se reduz ou se sobrepõe ao outro. Afinal, o real-racional também não existiria se o imaginário radical, a criação, não elaborasse novas formas (*eidos*) de explicação da realidade.

Já que falamos de criação e de sua relação com o imaginário instituinte, é nesse sentido que a filosofia e a política nasceram ao mesmo tempo, no mesmo lugar e como parte de um mesmo movimento, aquele de construção da autonomia individual e coletiva. Desta forma,

filosofia: não se trata de sistemas, de livros, de raciocínios escolásticos. Trata-se, antes e acima de tudo, de pôr em questão a representação instituída do mundo, os ídolos da tribo, no horizonte de uma interrogação ilimitada. Política: não se trata de eleições municipais, nem mesmo presidenciais. A política, no sentido verdadeiro da palavra, é o questionamento da instituição efetiva da sociedade, a atividade que busca formar uma perspectiva lúcida da instituição da social como tal. (CASTORIADIS, 1987, p. 325).

O fato deste duplo nascimento não é uma coincidência, mas algo consubstancial, onde não há necessariamente uma identidade entre filosofia e política ou dependência entre elas que seja definida de antemão. Não podemos deixar de lado o fato de que a ontologia herdada também trouxe consequências para a assim denominada filosofia política (não pode haver filosofia que não obra da sociedade), no que diz à ideia de determinidade. Isto porque a filosofia política nunca foi além de uma filosofia sobre a política, sendo-lhe exterior, como no caso platônico, que influenciou em muitos aspectos a constituição do pensamento ocidental.

A propósito, Platão é quem inicia este processo. Ele cria, por exemplo, a ideia de que pode e deve haver uma *epistème* da política, um saber que seja correto no que se refere ao domínio político, como podemos observar mais detalhadamente em *Sobre o Político de Platão* (2004). A própria questão de uma *epistème* superior relaciona-se com a ideia platônica de superar a própria lei escrita em nome deste saber, da mesma forma que inverte a concepção grega de justiça como algo em aberto na e para a cidade. A definição ‘precisa’ de papéis e de funções sociais está ligada à ideia sobre o que é justo, pois a sociedade está dividida de forma

onde nenhum toma o espaço do outro. O justo é, nesta lógica platônica, fazer o que é esperado/determinado para a sua posição social/classe.

Na concepção de Castoriadis, embora as duas se relacionem com o mesmo movimento de pôr na ordem do dia o questionamento da instituição da sociedade, a filosofia não pode fundamentar a política (e, tampouco, fundamentar qualquer outra coisa). Isto se dá pelo fato de que se uma sociedade pensa ser necessário criar a filosofia, é preciso que também crie uma sociedade onde a mesma seja possível. Há, por exemplo, sociedades heterônomas onde ela não é possível, mas pelo fato de pensarmos sobre esta questão, isto já representa uma possibilidade de abertura nas significações imaginárias sociais. A efetivação disto, porém, trata-se de outra história.

Além desta questão política profunda, e considerando-se a ontologia da determinidade, há o fato de que “[...] querer a filosofia não pode ser racionalmente justificado por nós, pois uma justificação racional estaria outra vez pressupondo a filosofia, invocando como premissa aquilo que deve ser demonstrado”. (CASTORIADIS, 1987, p. 327). Da mesma forma, a filosofia não pode fundamentar-se em si própria, o que pressuporia *a priori*, uma ideia determinada/formada de sua existência como projeto.

Na concepção de Castoriadis, a criação geral assim como a criação sócio-histórica “[...] são incompreensíveis para a lógica estabelecida, pela simples razão de que, na criação, o resultado, o efeito das operações que estão em jogo é pressuposto por essas próprias operações”. (CASTORIADIS, 1987, p. 327). Da mesma forma, como a autocriação é possibilitada quando existem indivíduos sociais que almejam transformar a sociedade em outra coisa diferente do que ela é, podemos perguntar de onde vem e o que possibilita a emergência de tais indivíduos.

Ambas as criações, a filosófica e a política, somente apresentam sentido para aquela sociedade que está à frente de sua criação, que reconhece explicitamente sua atuação neste processo. Neste sentido, estabelece-se a limitação de que os gregos estavam cientes, do fato de que as ideias políticas efetivadas por eles não se encaixariam – sem exagero pela expressão – em qualquer outra sociedade, não podendo ser impostas pela questão de que não faz parte da tradição histórica ou da representação de mundo destes.

Se a sociedade assim desejar criar a filosofia, como uma criação social-histórica do mundo do qual depende, aquela não pode ser determinada por este mesmo mundo. Isto porque a filosofia consiste na criação de formas de pensamento para se pensar algo que está além do próprio pensamento, do que já está estabelecido. Este pensamento objetiva outra coisa distinta de si mesmo, mas é por meio do pensamento que o estabelecido é pensado, que nos permite

colocar em questão o que pensamos, de onde isso vem e o que pode ser pensado como diferente daquilo que é.

Para Castoriadis, o pensar e o querer político e o pensar e o querer outra forma de instituição da sociedade não encontra referente fora dela mesma, embora encontre esse referente naquilo que é exterior. É neste sentido que o pensamento filosófico deve visar sua autonomia face ao social-histórico, embora esta autonomia não seja absoluta. A política deve, como uma atividade efetiva da *polis*, buscar realizar algo diferente de si mesma, mas partindo de si.

Normalmente, a ontologia herdada – e a ontologia unitária – oculta o fato da criação e do imaginário radical como atores na história. Castoriadis chama nossa atenção no sentido de que é preciso superar esta ontologia que determina de forma consciente ou não o que é pensado em todos os domínios, se quisermos tratar isto como uma questão política, de interesse comum. Para os gregos, a própria questão ontológica estava relacionada àquela da igualdade, assim como da liberdade e da justiça.

Na tradição ocidental, a propósito, as discussões sobre igualdade e liberdade são envolvidas por uma metafísica que faz do ser humano (como ser e como sentido) um indivíduo que tem os seus direitos garantidos seja pelo divino, pela natureza ou pela racionalidade, e que procuram defini-lo em sua condição. Tal pensamento se mostra insustentável, baseado no fato de que a vontade de Deus, da Natureza ou da Razão não são suficientes para nos tornar iguais, até porque não podemos falar em uma igualdade absoluta, seja de indivíduos entre si ou em nível coletivo, como vemos na concepção anarquista onde isso é realizado através de um processo revolucionário.

O Cristianismo, por exemplo, nos trata como iguais perante Deus, mas isto não se realiza em termos políticos (de sociedade), ao contrário, historicamente quase sempre legitimou as desigualdades sociais terrenas e as hierarquias que as acompanhavam. Na lógica de questionamento do pensamento instituído que propomos para esta tese, não caberia ver na ideia cristã de igualdade a fonte das ideais recentes/modernas de igualdade sociopolítica. Caso assim o fosse, seria necessário esquecer séculos de legitimação de escravidão baseada na ideia de determinação divina e de sua naturalidade.

Neste ponto, há uma legitimidade no questionamento da igualdade proposta pelo cristianismo europeu por parte do anarquismo, tanto como construção da autonomia individual e coletiva quanto como questionamento da instituição global da sociedade, já que a Igreja legitimava a manutenção do *statu quo* através da obediência e da conservação da estrutura de poder já estabelecida. Mesmo metafisicamente, considerando a vida após a morte

como uma possibilidade, o cristianismo conserva a existência de classes em um plano *post mortem*, como podemos observar na diferenciação qualitativa que há entre os salvos e os condenados.

De forma geral, este questionamento da instituição da sociedade e da religião já havia surgido durante o Renascimento, como parte da ontologia herdada. Evidentemente, não se trata aqui de uma repetição, mas de outro momento, a partir do século XVIII, onde a ordem instituída é questionada sob influência do materialismo francês, do socialismo e do anarquismo como movimentos de contestação da sociedade, mesmo que de certo modo limitados a um questionamento fundamentado na organização da economia e da produção de mercadorias.

No que se refere à questão da escravidão - logo, relacionada à questão da liberdade - é interessante observarmos que para os gregos esta não era fundamentada na natureza ou na razão. A escravidão era resultado de uma força desigual, cuja justificativa não era dada *a priori*, pela natureza, mas baseada na ideia de uma incapacidade do homem de governar a si mesmo. Encontramos uma situação semelhante nos casos jurídico ou psiquiátrico, onde tal lógica não se explica *per se*, distante de sua origem social-histórica. De qualquer forma, a igualdade também não é algo absoluto mesmo em termos biológicos, devido à diversidade das características somáticas de cada indivíduo, o que leva a uma série de desdobramentos desta questão. A liberdade comporta, portanto, a ideia de que ela é uma construção social-histórica obra do imaginário instituinte da comunidade política.

Caso determinássemos como ápice do pensamento racional – ou como manifestação de Deus ou da natureza – que uma dada característica coloca um grupo de pessoas como superiores em uma sociedade, em relação às demais, ou de uma sociedade em relação à outra, como no Nazismo, incidiríamos no mesmo erro ontológico que nos propomos a criticar aqui. Tal crítica diz respeito, por exemplo, ao trabalho, às forças produtivas, à economia, ao Partido, etc., como elementos explicativos/constitutivos/determinantes de toda a sociedade, da mesma forma como tivemos nos países governados por regimes totalitários.

De qualquer forma, a tradição greco-ocidental da qual o anarquismo faz parte nos possibilitou discutir questões relacionadas à igualdade, à liberdade e à justiça. Quando colocamos a questão sobre a autonomia individual e coletiva (indissociáveis como parte do mesmo processo) como uma possibilidade de autogovernar-se, isso só pode ser possibilitado em uma condição de igualdade no que diz respeito à condução dos assuntos comuns, de interesse coletivo.

É neste sentido que ambas a igualdade e a liberdade (autonomia) não podem ter uma origem extrassocial, o que constituiria condição de heteronomia pelo não reconhecimento de que a sociedade cria suas próprias instituições e de que coloca suas próprias questões sobre o imaginário instituído, com a possibilidade de constituir outra coisa diferente do que é. Caso consideremos que a liberdade nos é dada por Deus em forma de decreto, ou pela Natureza ou Razão, da mesma forma, estaríamos submetidos a tal ideia de determinidade e suas consequências inevitáveis, para todo o sempre. Isto para não entrarmos nos critérios que Deus julgaria necessário, considerada a hipótese de sua existência, para definir de uma vez por todas quem são os libertos e os condenados, os eleitos e os pecadores.

A sociedade e suas instituições imaginárias sociais são autocriação, embora isso seja ocultado em quase todas as sociedades conhecidas. Esta auto-ocultação ou heteronomia coloca a representação da origem da instituição da sociedade fora dela mesma. Desta forma, a lei é vista como algo exterior/superior ao coletivo humano, dada e feita por alguém que não ele mesmo. O próprio anarquismo redundava neste erro ao considerar a lei como instituição a serviço da burguesia e do capitalismo, ao invés de pôr em questão a origem dela, a quem ela serve ou mesmo se outra lei que seja justa conforme a concepção anarquista pode tomar o seu lugar.

Ao invés de colocar a instituição da lei atual, naquele contexto do século XIX, como algo construído pelas próprias pessoas, colocava a não necessidade das leis baseado em uma capacidade natural que os indivíduos supostamente teriam de se agrupar em sociedade e que apenas desenvolveriam com o auxílio da razão consciente de si mesma, dando prosseguimento à obra da *physis*, ao que já se encontra dado em termos de natureza.

Visto que falamos sobre a questão da igualdade e da liberdade, outro ponto interessante concerne à ideia de indivíduo, este que é uma fabricação social, uma parte da instituição da sociedade. Embora a instituição como tal seja imposta ao indivíduo e à sua *psique* a-social, aquele é criação social de uma forma, pois é produzido continuamente em cada tipo determinado de sociedade. Ou seja, com este indivíduo é também produzido um *eidos* (tipo, forma) específico, embora tal especificidade seja seriada à medida que muitos indivíduos são formados em uma respectiva organização coletiva.

Este entendimento é fundamental para a compreensão da ideia de indivíduo tanto para o anarquismo quanto para o capitalismo. Ambas partes, em nossa interpretação, da ideia de que o indivíduo é determinado pelas condições materiais de sua existência, sendo que tais determinações são mesmo universalizadas para toda a história humana. Esta universalização (identidade entre um elemento do conjunto e o próprio conjunto) é característica do

pensamento lógico-racional, tendo em vista que o indivíduo anarquista e o capitalista reúnem características específicas que o identificam com suas respectivas classes/grupos, mas que coexistem e são expressões da mesma sociedade

Em ambos os casos, a criação de um tipo específico de indivíduo – e de sociedade –, seja este anarquista ou socialista, trabalha com a ideia de uma forma abstrata (e parcial) de igualdade. Tanto na forma anarquista quanto na forma capitalista de organização social, temos presente o imaginário de uma igualdade supranatural existente entre os homens, cuja tentativa de sua legitimação é dada através da lógica conjuntista-identitária e das relações de equivalência. Mas esta igualdade não é estabelecida de modo absoluto, pois a própria existência de classes, de tipos de relações, de interesses e de indivíduos indica que há igualdades segmentárias ou, melhor dizendo, que há desigualdades substanciais.

Independentemente do tipo de sociedade, seja ela anarquista, socialista, comunista, capitalista, arcaica ou primitiva, os membros de uma dada classe ou grupo podem ser iguais entre si, em termos de direitos e concessões, mas não há uma igualdade total ou absoluta entre os diferentes grupos sociais (o que não pode ser garantido pela criação de uma sociedade anarquista, comunista ou pela supressão do capitalismo).

No caso, não estamos falando de dominação de uma classe sobre outra, mas de diferenças mesmas que existem no seio de qualquer tipo de sociedade. Estas diferenças também existem, sobretudo, em nível singular, entre cada indivíduo, como expressão de suas singularidades, gostos, opiniões, aptidões, etc., que não irão coincidir umas com as outras. Além do mais, uma planificação neste aspecto seria algo monstruoso, caso fosse possível de ser realizada. É neste sentido que não podemos falar em uma igualdade total, seja entre indivíduos ou em termos de sociedade, algo que fazia parte das reflexões dos gregos.

Este fato ocorre em sociedades, por exemplo, onde os políticos ditos profissionais não se consideram da mesma classe que as pessoas que dizem representar, como se isto fosse de fato possível, da mesma forma que os membros do Partido não se consideravam como parte da população soviética, embora ditassem regras para a organização e controle da mesma. Isto é, a propósito, a expressão de um ideal metafísico, pois à medida que fazem parte da mesma sociedade, alguns indivíduos ou grupos se vêem e se colocam acima e à parte dos outros.

Para Castoriadis, a única igualdade possível em um sentido universal se trata daquela que coloca a *psique* humana como imaginação radical, mas mesmo esta só pode se manifestar e sobreviver se a forma do indivíduo social lhe for colocada como imposição. A própria existência da *psique* traz, portanto, esta exigência de desigualdade no que se refere aos outros, pois tal condição convém à mônada psíquica que se põe como onipotente e centro de tudo. De

qualquer forma, tal centralidade da *psique* não é realizada de modo absoluto, visto que o indivíduo é exposto ao processo de socialização. Nas sociedades onde a questão da igualdade é aberta, o coletivo anônimo cria as significações de uma igualdade relativa, cuja base é o *nomos*, a convenção.

Em relação a este processo, temos que a ideia de igualdade social e política é, portanto, uma significação imaginária social colocada como necessidade pela comunidade política. Este querer, a propósito, é uma criação histórica cuja improbabilidade é imensa, em vista da heteronomia existente em quase todas as civilizações conhecidas. Além disto, ela é criação da história ocidental, e de uma parcela dela. Como criação, torna-se um metafato que determina teorias, povos, etc. Tendo em vista que a igualdade é criação do imaginário instituinte, como colocamos, não é possível fundá-la, já que ela é que nos funda na condição de homens ocidentais.

A ideia de fundar racionalmente uma igualdade somente pode ser efetivada através de um discurso voltado a todos e contra toda autoridade, mas o problema é que ele já pressupõe uma igualdade, a igualdade dos homens como aqueles dotados de razão. Isto não se comprova na prática, mas trata-se de uma hipótese colocada por um discurso racional, este que também pressupõe um espaço público e um tempo para que seja efetivado.

Um ponto fundamental acerca desta discussão diz respeito à relação entre as significações imaginárias sociais de igualdade, liberdade e justiça, estas que culminaram historicamente com um processo de instauração de uma sociedade autônoma, capaz de se autoinstituir de forma explícita e de questionar as instituições herdadas. Considerando este processo em sua efetividade, uma sociedade autônoma reconhece que não pode viver sem leis, embora não se submeta a elas em sentido absoluto, ou seja, a questão sobre a justiça de suas próprias leis está sempre – desde que seja uma escolha de toda a sociedade – aberta.

A partir destas considerações, colocamos a questão de que um indivíduo autônomo só pode surgir em uma sociedade autônoma, isto porque “[...] ao falar de indivíduo, falamos de uma vertente da instituição social e, ao falar de instituição social, falamos de algo cujo único portador efetivo, eficaz e concreto é a coletividade de indivíduos”. (CASTORIADIS, 1987, p. 337). De qualquer modo, não podemos falar em liberdade e autonomia dos indivíduos sem considerar a igual participação de todos no poder, o que, por sua vez, contribui para garantir a liberdade dos mesmos.

Portanto, há uma pergunta que cabe tanto para a democracia representativa quanto para o projeto de autonomia proposto pelo anarquismo: como podemos falar em liberdade se outras pessoas escolhem e julgam por nós, além do que somos privados de tomar parte nas

decisões, deliberações e escolhas referentes às nossas próprias necessidades? Isto mostra que a concepção de liberdade que temos no liberalismo é restrita, visto que uma das funções do Estado é garantir a defesa contra a participação das pessoas no poder. Não é preciso muito esforço para ver aqui a manifestação da heteronomia/alienação e do reconhecimento do fato de que há uma esfera de poder/atuação separada das pessoas.

No que concerne ao anarquismo, da mesma maneira, não podemos deixar de levar em conta o fato de uma de igualdade absoluta sem considerar as especificidades deste movimento político em relação à questão da igualdade política – e da liberdade e da justiça – e sua relação com a existência de classes sociais em uma sociedade libertária ou capitalista. A ideia de uma igualdade total constitui, portanto, uma falácia. Em relação às sociedades capitalistas, por exemplo, a igualdade de direito, de oportunidades e de condições devem ser relativizadas, conforme nos chama atenção Castoriadis.

Não podemos criar uma sociedade democrática se a possibilidade de uma participação igual e efetiva no poder político não for tratada pelas pessoas como algo que elas mesmas devem realizar. Esta antinomia entre o que é garantido de direito e o que é garantido de fato é uma questão central sobre a instituição global da sociedade. Isto diz respeito, por exemplo, à liberdade – e igualdade – e sua relatividade tanto nos países socialistas como nos capitalistas, considerando-se o fato de que as significações imaginárias sociais podem ser mudadas conforme as escolhas de todos os indivíduos e da coletividade auto-instituída.

A igual participação de todos no poder implica muitas considerações. Não é uma questão fechada e que, portanto, também não comporta uma resposta definitiva sobre a instituição da sociedade. Pelo fato de constituir uma significação (uma ideia), ela pode ser transformada se a sociedade assim o desejar, se ela colocar isto como um projeto prioritário na ordem do dia.

## 5.6 A IDEIA DE UM PROJETO REVOLUCIONÁRIO

Pensamos ser necessário discutir aqui sobre a ideia de revolução, da dimensão ampla que este conceito pode ter para uma sociedade que dela se utilize, sobretudo, no que diz à instituição global da sociedade. A amplitude da ideia de revolução, desta significação imaginária social, a propósito, tem relação com o projeto de autonomia do indivíduo e da sociedade e com o processo de criação histórica que se efetiva através da educação, em um sentido amplo, de uma formação que ocorre através das instituições da sociedade. Neste ponto, os gregos tinham o conceito de *paideia*, onde toda a coletividade era vista como

formadora dos futuros cidadãos da *polis*, assim como o anarquismo, com suas concepções pedagógicas, tinha uma concepção semelhante sobre a importância de todos na formação de outro tipo de indivíduo e de coletivo, a partir do século XIX.

Tal discussão não tem por finalidade apenas diferenciar formalmente o que isso pôde significar tanto para os gregos quanto significa para nós, mas por sua relação com questões políticas profundas, ou seja, questões que dizem respeito a uma atividade coletiva refletida e lúcida, objetivando a instituição global de outra forma (*eidós*) de sociedade.

A partir destas considerações, partimos da ideia de que Revolução<sup>24</sup> não se refere às guerras civis, à tomada do poder (por um grupo, para tê-lo, simplesmente), ao derramamento de sangue através de fuzilamentos nem tampouco a um produto novo lançado no mercado que revolucionará nosso conceito sobre o consumo de uma mercadoria qualquer, como vemos com uma frequência cada vez maior nas propagandas televisivas.

A revolução feita por Clístenes<sup>25</sup> (565 a.C. – 492 a.C.), em Atenas, não foi violenta, assim como não o foi a revolução russa de Fevereiro de 1917, onde o regime inicialmente desabou dado o fato de que os soldados do *tsar* se recusaram atirar contra a população, indicando não somente a insatisfação popular mas a própria esterilidade do regime frente a si mesmo, naquele momento.

Nesta lógica, temos que a ideia de uma revolução é uma mudança de certas instituições centrais da sociedade pela sua própria atividade, sua própria ação reflexiva sobre suas escolhas e deliberações. Trata-se de outra atitude da sociedade para consigo mesma, ou seja, uma fase de atividade política de uma parte essencial da comunidade, sendo aquela de caráter instituinte. Neste processo, o imaginário social instituinte se põe de forma lúcida e aberta objetivando a transformação das instituições imaginárias sociais existentes.

O imaginário instituinte também lida, portanto, com a resistência à mudança das antigas instituições e com o poder estabelecido que as sustentam de pé. Evidentemente, este imaginário coloca em xeque uma gama de outras dimensões da vida em sociedade, sejam elas instituídas formalmente (leis, direito, educação) ou não (costumes, interdições), o que torna compreensível, a partir de certos aspectos, a reação que comumente encontramos diante da ruptura com a tradição, tanto de pensamento quanto das práticas sociais que a acompanham.

---

<sup>24</sup> Bakunin associa, por exemplo, Revolução à guerra, falando da inevitabilidade da destruição de homens e coisas, o que é infelizmente necessário nesse processo transformador, tendo em vista que historicamente nunca houve concessões por parte dos dominadores. (1990, p. 159-160).

<sup>25</sup> Como Aristóteles cita em *A Constituição de Atenas*, Clístenes “[...] se converteu no defensor da causa da massa popular, no quarto ano que se seguiu à deposição dos tiranos, quando Iságoras era arconte, distribuiu pela primeira vez toda a população em dez tribos, em lugar das quatro que já existiam [510 a.C.], no desejo de misturá-las, a fim de fomentar uma maior participação de pessoas no governo. [...] Tais reformas tornaram a Constituição bem mais democrática do que a de Sólon”. (p. 67-68).

Isto é notável em toda a sua força no caso das ditaduras, dos regimes totalitários e das sociedades baseadas fortemente na tradição (na heteronomia, no fechamento das significações, na imputação de uma origem extrassocial destas), frente à atividade popular efetiva e lúcida para a transformação da sociedade em algo diferente do que ela é.

Podemos dizer que este processo é de fato revolucionário, porque lida diretamente com as instituições de poder político (aqui em um sentido estrito, moderno) já estabelecidas, questionando sua representatividade (e o fazendo com relação à própria ideia de necessidade de representatividade), além de lidar com uma quantidade considerável de dimensões de significações da vida social, como a linguagem, as leis, a economia, os modos de ser, etc., com o intuito de transformá-las.

Isto abre uma questão importante sobre a luta política e revolucionária que abrange o anarquismo – e outras vertentes socialistas –, a partir do século XIX, sobretudo, no que diz aos atos de violência cometidos em nome de outros atos ditos revolucionários, o que nos alerta para um processo que pode culminar com um controle total (ideal, nunca totalmente realizável) das manifestações da vida social, como tivemos na União Soviética, na experiência com o comunismo durante o século XX.

Errico Malatesta reconhece, por exemplo, que a questão da violência é complexa mesmo para aqueles que se dizem anarquistas, pois uma vez submetidos à educação autoritária da sociedade na qual cresceram, lhes é difícil livrarem-se deste princípio. Portanto, “é sobretudo difícil conceber e respeitar o limite que separa a violência liberadora – justa e necessária para a defesa de nossos direitos – da violência que é violação dos direitos alheios”. (MALATESTA, 2008, p. 150).

A violência contra autoridades também era justificada por Malatesta como forma de ação, onde era justo, em sua concepção, atentar contra poucas autoridades diante do mal que estes causam à maioria da população.

Desta forma, não há instituição existente que possa fornecer algum tipo de garantia de que tal tentativa de controle obsessivo não possa acontecer, considerando-se tanto a dinâmica da *psique* individual quanto da sociedade, pelo que vimos sobre a *hybris*, o *apeiron* e o *khaos* como contribuição dos gregos e pelo potencial que a sociedade possui de se autodestruir.

A este respeito, podemos observar como estes elementos apresentados na própria tragédia de Ésquilo e de Sófocles podem ser decisivos na manutenção ou na destruição da sociedade por ela mesma.

No caso mais amplamente documentado<sup>26</sup> de alguns feitos do comunismo, tais atos de controle podem ser vistos pelas leis e pelo terror armado que o acompanham, como nas tentativas (igualmente ideais, não realizáveis como totalidade absoluta) históricas de controle sobre a família, a linguagem, a sociedade, o comportamento, as vestimentas e até cortes de cabelo, etc., que tivemos na União Soviética e nos demais países comunistas que colocaram em prática alguma forma de restrição sobre suas populações. Stalin tentou, por exemplo, acabar com a religião destruindo todas as igrejas da Rússia, o que não impediu que os católicos ortodoxos rezassem e cultuassem suas crenças escondidos em casa.

Desta forma, qualquer revolução a partir deste significado mais amplo que procuramos discutir não se trata de algo em si, que por si só torne-se efetiva de uma vez por todas, uma vez criada. Seguindo o mesmo raciocínio, isto não implica dizer que toda revolução seja boa, que carregue em si um juízo de valor positivo, como vemos pelas atrocidades cometidas em nome do povo ao redor do mundo. Isto nos mostra que a transformação e a criação de qualquer instituição demanda outro tipo de esforço, o da sociedade para consigo mesma e consciente de que tal processo tem seu ritmo e temporalidade próprios, estes, diferentes aonde quer que se vá.

A União Soviética mesma demonstrou na prática a limitação da teoria marxista clássica que considerava necessário o desenvolvimento de determinadas condições materiais – no caso, das forças produtivas e das relações de produção – para se atingir os requisitos necessários como metas para a realização do socialismo, este que seria a primeira etapa para a posterior implantação do comunismo, em uma fase superior, onde teoricamente teríamos a extinção das classes e das contradições sociais.

Ou seja, o comunismo como etapa superior do socialismo requer, para sua realização, o reconhecimento de certas premissas lógicas que a possibilitariam. Trata-se de uma manifestação da lógica dedutiva que parte da ideia de uma premissa geral e chega a uma ou mais conclusões particulares.

Como sabemos, não foi assim que aconteceu com a própria Revolução Russa de 1917. Da mesma forma, na China, um grupo se apropria do poder político e cria a infraestrutura e as relações de produção, contrariando a própria teoria marxista que postula o fato de que as condições materiais forjam as condições para a realização de uma revolução socialista, conforme podemos verificar nas análises de Castoriadis presentes na obra *Uma sociedade à deriva: entrevistas e debates - 1974-1997* (2006).

---

<sup>26</sup> Referimo-nos aqui à obra *O livro negro do comunismo: crimes, terror e repressão*, na qual os autores fazem análises sobre os regimes comunistas e suas práticas pelo mundo.

Da mesma forma, historicamente, encontramos alguns aspectos deste determinismo econômico na construção de uma sociedade ideal futura organizada a partir da perspectiva anarquista. Malgrado as contribuições do anarquismo na luta pela autonomia dos trabalhadores e da sociedade e considerando a importância histórica desta luta contra a opressão capitalista, não podemos deixar de colocar esta questão do primado da teoria sobre a prática, sobretudo, como parte da criação de um projeto de autonomia política.

Como procuramos demonstrar, nenhuma revolução pode ser feita sobre uma tábula rasa, mas deve ser historicamente preparada pela ação efetiva da população, não sendo privilégio de nenhuma classe em particular e tampouco de um partido específico, pois à medida que há uma representação, há verticalidade, onde se perde a ideia de igualdade entre os que dela participam. Como vimos historicamente, o desejo de uma classe particular - e que considerada como eleita, portadora da verdade - nunca é coincidente com o do restante da população. Neste ponto, o anarquismo procurou compreender a ideia de uma transformação revolucionária da sociedade a partir da ação das massas, sem ligação com lideranças exteriores a ela ou com o Estado, a despeito de seguir alguns esquemas prévios - sobretudo econômicos - que interferem em seu plano de ação.

É neste sentido que a atividade política coletiva refletida e lúcida visando à instituição da sociedade foi revolucionária tanto para os gregos quanto o foi para o movimento anarquista, no período moderno. Se hoje podemos discutir abertamente sobre as nossas instituições e criticá-las, propondo outras formas em relação àquilo que aí está é porque isto teve início em algum lugar.

Evidentemente, há muitas questões relacionadas à criação relativamente recente do anarquismo. Mas de qualquer modo, não se pode perder de vista o fato de que movimento anarquista, como uma forma (*eidos*) histórica que descende desta tradição de questionamento iniciada no mundo ocidental pelos gregos, portanto, foi criado em um contexto onde a questão da ruptura da significação e de se colocar em xeque a ordem instituída do mundo já havia sido criada.

Os gregos foram, a propósito, os únicos a criar a política como expressão de um projeto de autonomia onde o que já foi instituído é recolocado em questão, fato que só se repete no Renascimento, a partir do século XII, e em alguns raros momentos da história. Isto inclui o questionamento da própria Constituição, das leis, das representações dominantes de mundo, da sociedade, da verdade, dos valores, normas, costumes, modos de ser e de falar, etc. Este questionamento trata-se da própria filosofia, sendo que as duas criações, a política e a filosofia, nasceram juntas como expressão daquele projeto de autonomia.

A propósito, tal projeto tem de ser um desejo da própria sociedade. A criação efetiva através da atividade política possui um componente democrático nesta própria atividade e em suas instituições. Ao olhar para nossa sociedade atual, temos que muito precisa ser feito, inclusive sobre a própria noção de participação popular, congelada em detrimento da privatização do indivíduo e da quase esterilidade crítica. Caso disséssemos que não haveria nada para mudar, estaríamos sendo complacentes com a ideia de que as coisas estão satisfatórias ou que atingimos um grau ideal de desenvolvimento de nossa sociedade a partir do qual nada precisa ser resignificado, o que os fatos mostram não ser verdade.

No caso específico da sociedade brasileira, vemos pipocar a cada dia mais e mais escândalos de corrupção. Este fato mostra claramente a confusão atual existente entre as dimensões pública e privada, como podemos observar pelos gastos nababescos dos ‘políticos profissionais’ com obras cujas verbas são desviadas para seus próprios bolsos. O próprio controle dos gastos públicos – em detrimento dos lucros, que são particulares – é feito pelo governo. Neste caso, como diz a expressão, é como se deixássemos o lobo tomando conta do galinheiro.

Além disto, uma sociedade tomada pelo marasmo não se mostra capaz, inclusive, de sustentar por um longo tempo as próprias instituições liberais historicamente herdadas existentes. No caso de uma sociedade relativamente recente, ainda há o fato de que tais instituições não estão solidamente consolidadas. Isto pode ser visto pelas próprias relações de parentesco (nepotismo) e compadrio que são estabelecidas na dimensão ‘política’ da sociedade. Além disto, no caso brasileiro também temos uma presença cada vez maior do Estado na esfera privada (confusão entre as dimensões público/privada) limitando a ação individual e coletiva. Esta presença se efetiva seja na repressão/proibição de protestos e manifestações populares, seja na definição de formas de organização familiar, etc.

A criação das instituições da sociedade não é vista pela comunidade política como obra sua, relacionada ao projeto de autonomia. A respeito da herança desta revolução criada pelos gregos, a autocriação explícita quase sempre aparece de forma mascarada para as sociedades por sua própria instituição (heteronomia), pois estas encontram em uma origem extrassocial a explicação para sua própria criação, assim como de suas leis, normas, costumes, restrições, linguagem, modos de ser, etc.

Esta auto-ocultação (heteronomia) refere-se ao fato de que as leis sociais não são colocadas como produto da ação humana, mas, ao contrário, como sendo inalcançáveis por esta. Esta heteronomia é, a propósito, a fonte do caráter religioso das instituições sociais encontradas em praticamente todas as sociedades como uma forma de garantir sua

sobrevivência, inclusive, contra a relativização exterior que questionaria sua suposta origem extrassocial e sua posição de superioridade perante outras sociedades e culturas.

Esta relativização da própria sociedade e de suas instituições diante de outras requer um exercício de alteridade, de percepção e de reconhecimento do outro, de sua importância e das diferenças que os separam e os distinguem, onde o que está em questão não é a superioridade *per se*, mas a ideia de convivência mútua entre diferentes sociedades e seus costumes e tradições. Esta foi uma característica possibilitada pela ruptura das significações e de seu questionamento efetivo levado a cabo pelos gregos, o que permitiu a produção de obras de historiadores como Heródoto e Tucídides, cujos relatos descritivos e críticos inauguraram a tradição antropológica ocidental, assim como a historiografia.

A forma que as sociedades historicamente encontram de se perpetuar se realiza através do processo de socialização dos indivíduos, através da educação, visando garantir que a instituição da sociedade se reproduza indefinidamente sem tocar na tradição ou sem colocar em perigo as representações de mundo definidas por parte da sociedade instituída. Isto foi transformado a partir do momento em que foi colocado em xeque as representações de mundo dadas, o que consiste em um processo revolucionário sem precedentes na tradição ocidental e na história humana.

Esta cisão das significações dadas pela tradição e o processo revolucionário de criação que as envolve tem sua expressão nítida na linguagem, onde as próprias auto-alterações que ocorrem em semântica (o que permitiu o surgimento da ideia moderna de revolução) nos mostram que as instituições são criadas a partir de significações sancionadas pela sociedade e também por processos criadores de sentido que são mutáveis. Caso a linguagem fosse uma instituição ‘puramente’ racional, seria impossível transformá-la, pois até o sentido já estaria dado. Ela seria eterna, como qualquer estrutura destituída de significação e baseada somente em seu aspecto formal/estrutural.

Nesta lógica, o que define o ser humano não é somente sua racionalidade, mas o fato de possuir uma imaginação radical, como o atesta a própria capacidade de transgressão, uma forma de ruptura com o instituído existente em todas as sociedades conhecidas. Mas este indivíduo também não é somente imaginação radical, criação, objeto de sua *psique* incontrolável.

O processo de fabricação social pelo qual o indivíduo passa (a *paideia*) deve ajudá-lo a sobreviver em comunidade para que ele não sucumba perante a satisfação exclusiva de seus desejos, o que levaria à destruição da sociedade. A propósito, a ideia mesma de educação como instituição não restrita a quatro paredes, mas como parte do projeto de instituição global

da sociedade pela qual a *polis* educa o indivíduo consiste em um processo revolucionário que permite que a comunidade política seja capaz de criar outras formas possíveis de indivíduo e de sociedade.

## 5.7 REFLEXÕES SOBRE ECONOMIA, TRABALHO E EDUCAÇÃO A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE CORNELISUS CASTORIADIS

Assim como para o desenvolvimento desta pesquisa, é fundamental esclarecer que as reflexões sobre o trabalho são muito importantes para a compreensão do pensamento de Castoriadis, tanto por sua análise crítica em relação ao capitalismo e às suas significações imaginárias sociais quanto por sua crítica à economia dos países comunistas, principalmente a União Soviética. Da mesma forma, embora a questão econômica não seja central em relação às outras instituições sociais em nossa perspectiva, ela é fundamental para um projeto de autonomia que vise a criação de outras formas de organização coletiva.

Neste aspecto, o tema da economia, da técnica (como corolário do desenvolvimento científico capitalista) e de sua racionalidade são elementos fundamentais para uma análise crítica que leve em conta a transformação radical da sociedade. Do mesmo modo, isto se conecta à relevância dada pelos anarquistas às significações imaginárias materialistas (econômicas) no que diz à criação de formas diversas de organização da sociedade, da educação e do trabalho.

Da mesma maneira, a análise crítica que realizamos em relação à economia com base no referencial metodológico de Castoriadis é fundamental para compreendermos as implicações desta dimensão econômica para a sociedade moderna, considerando para tal tanto a contribuição grega quanto a anarquista, com suas visões substancialmente diferentes. Como procuraremos mostrar, não se trata de realizar uma comparação ou juízo de valor, mas de analisar a importância histórica desta instituição em diferentes contextos sociais e históricos, sobretudo, para se discutir a viabilidade de um projeto de autonomia. A partir disto, discussões podem ser abertas sobre o papel da economia – e o que queremos com ela – na criação de novas formas de organização global da sociedade.

Neste contexto, é profunda a relação existente entre a reorganização da economia, a constituição de novas formas de trabalho e de educação para o indivíduo e a sociedade, assim como o foi para o anarquismo. Seguindo a mesma lógica, não vemos, portanto, a economia e a educação como dimensões separadas da expressão da criação social-histórica, mas como complementares, partes distintas e indissociáveis da instituição global da sociedade.

De forma diferente para os gregos, a ideia de educação abrangia a participação global da sociedade, não se restringindo somente a um local específico nem tampouco ao ensino formal de conteúdos muitas vezes distantes das realidades dos alunos, como temos atualmente. No que se refere à economia, esta não possuía a dimensão alcançada a partir do Renascimento e como conhecemos em sua expressão moderna. Era apenas uma das dimensões da vida humana, como qualquer outra instituição.

A respeito deste formalismo e distanciamento do ensino da realidade dos alunos, da valorização da quantificação em detrimento da qualidade, autores como Maurício Tragtenberg, em sua obra *Sobre Educação Política e Sindicalismo* (1982) e Ivan Illich, em *Sociedade sem Escolas* (1973) são referências nas discussões em torno da relação entre educação e formação para o trabalho na sociedade capitalista, onde a dimensão política – e crítica – é retirada da educação, uma vez que as pessoas não deliberam sobre sua própria constituição e sobre seus objetivos.

Neste caso, a ontologia da determinidade diz respeito à importância concedida pela nossa sociedade – ocidental, brasileira – à economia e à sua (pseudo) racionalidade, como instituições imaginárias sociais que regulam hoje a existência, em muitos aspectos, de praticamente todas as organizações humanas.

A existência econômica de praticamente qualquer sociedade é muitas vezes considerada como anterior à própria existência humana, aliás, regulando esta *ab initio*. Este poder dado pela sociedade à economia pode ser visto através da herança cartesiana de que tudo pode ser calculado e, logo, isto seria o que realmente importa. O que não pode ser mensurado, calculado, programado, não merece consideração, nem dispêndio de tempo, já que o próprio ‘tempo é dinheiro’. Isto constitui uma visão estritamente pragmática e utilitarista da economia, esta que além de supradimensionada em relação à sociedade, tem as decisões que lhe concernem tomadas por um grupo muito limitado de pessoas, ao invés da comunidade política.

No que diz respeito às manifestações do pensamento heterônomo em relação à economia e ao trabalho, por sua vez, não é raro ouvirmos frases como ‘sempre foi assim’, ‘não há nada a fazer contra o capitalismo’, ‘você preferiria o quê, o comunismo?’, ‘se as coisas não fossem como são, tudo iria se tornar uma bagunça, uma anarquia’, o que demonstra a força e alcance das significações imaginárias capitalistas em tempos de globalização da economia, esta, aliás, sendo outra significação imaginária social relevante nos dias atuais. Tudo isto tem relação com a própria deturpação da ideia histórica de anarquia como

movimento político e de sua importância, em detrimento da ideia de caos ou bagunça, estas, aliás, comumente aceitas e compartilhadas por capitalistas e socialistas estatais.

Evidentemente, temos o próprio fechamento destas significações por parte da sociedade, o fato da auto-ocultação de sua criação, sendo este fechamento a própria expressão da heteronomia. É o mesmo fechamento que essencialmente constitui a criação do pensamento religioso, no qual as representações de mundo já estão dadas, não havendo nada a se fazer no que diz ao agir político efetivo.

Há inúmeras formas de expressão da heteronomia em relação às próprias criações imaginárias de uma sociedade e que passam por todas as instituições. Desta forma, como outro caso comum desta manifestação, temos aquele da dualidade capitalismo *versus* comunismo, onde frequentemente observamos este sistema (econômico) ser apresentado – sobretudo, por seus próprios representantes – como a única possibilidade real (e, portanto, lógica) para enfrentamento daquele.

Considerando que uma lógica dualógica guiasse a constituição da sociedade, teríamos de atribuir um juízo de valor moral que definisse os capitalistas como intrinsecamente maus enquanto os comunistas como intrinsecamente bons, o que não constitui uma verdade absoluta. Caso tal lógica se sustentasse, a própria história da humanidade seria reduzida a duas formas de organização da sociedade – e a partir de duas formas (*eidè*) econômicas. Este pensamento – heterônomo – de que um dos pólos salvará a humanidade se insere na lógica da determinidade – e da metafísica – da qual já falamos.

No entanto, é necessário reiterar que uma sociedade não pode se transformar em sociedade econômica a tal ponto que se possam encarar as outras relações sociais (e suas significações) como secundárias, sob pena de sacrificar nossa análise em vários pontos em detrimento de uma categoria elevada à condição de principal. Além do que isto desconsidera a importância da própria participação política autônoma como processo e o fato de que de uma reorganização do meio de produção é, sobretudo, política, ou seja, requer a participação global da sociedade e não somente dos trabalhadores, como destaca Castoriadis (2006).

Muitos autores chamaram atenção, além do próprio Castoriadis, para a questão do determinismo econômico e de sua relação com a teoria e a prática socialista, estas que o conservam em muitos pontos. Estes autores destacam a importância de outras instituições social-históricas como o direito, a educação, a linguagem, etc., para o estabelecimento mesmo da economia, ao passo que também eram constituídos por esta.

A este respeito, a obra *The cultural contradictions of Capitalism* (1976), de Daniel Bell, é muito esclarecedora acerca desta relação entre instituições. Como exemplo, a relação

entre o Modernismo e a criação de algumas teorias sociais é apresentada por Bell (1976) da seguinte forma:

o Modernismo exhibe, visto como um todo, um forte paralelo com a ascensão da ciência social do século dezenove tardio. Para Marx, Freud e Pareto, a superfície racional das aparências falhou em justificar a irracionalidade das subestruturas da realidade. Para Marx, abaixo do processo de troca estava a anarquia do mercado<sup>27</sup>; para Freud, abaixo dos reinos concisos do ego estava o inconsciente ilimitado guiado pelo instinto; para Pareto, sob as formas da lógica estavam os resíduos do sentimento e emoção irracionais. O Modernismo também insiste na insignificância da aparência e procura remover a cobertura da subestrutura da imaginação. (BELL, 1976, p. 47).

A importância dada à subjetividade e à individualidade pela teoria anarquista<sup>28</sup>, em geral, e por suas pedagogias, é perceptível no que diz respeito à influência de outros elementos da cultura na constituição da sociedade. O próprio Modernismo é criado, neste sentido, em um contexto de transformação da sociedade, de descrença em relação à tradição, à religião, baseado na importância dada à expressão do desejo e da subjetividade – contexto em que Freud também criará seu método psicanalítico.

Isto aconteceu também frente ao quadro de mudanças no pensamento e pelas inovações tecnológicas e na produção trazidas pelo capitalismo industrial, em meados do século XIX. A própria expressão da subjetividade e da individualidade foi funcional ao desenvolvimento capitalista, pela ênfase dada à competição e à concorrência.

De qualquer modo, cabe lembrarmos aqui que a própria economia, para os antigos, não era constituída como sendo um sistema dotado de uma racionalidade imanente e separado da sociedade que a produziu, mas tinha uma dimensão mínima – em relação às sociedades modernas –, para não dizer funcional, no que diz respeito à sua parte em relação às outras dimensões da constituição da *polis*, a saber, a *agora* (dimensão público-privada, onde os assuntos eram discutidos publicamente) e a *ekklesia* (dimensão pública, onde ocorriam as deliberações sobre os interesses da própria comunidade política). O *oikos*, a casa, era um espaço de domínio privado e constituído de relações intersubjetivas que não são objeto de uma legislação explícita, mas

<sup>27</sup> Apesar desse reconhecimento, como também vemos em sua abordagem sobre o fetichismo da mercadoria, Marx optou pela materialidade e racionalidade econômica. Castoriadis (1982, p. 160) destaca que “[...] esse papel do imaginário era visto por Marx como um papel limitado, precisamente como papel funcional, como elo “não-econômico” na cadeia econômica”.

<sup>28</sup> Com relação ao anarquismo e de suas influências, destacamos a obra *Romantismo e Messianismo*, de Michel Löwy, que faz a relação entre o messianismo judeu e as utopias libertárias na Europa Central, de 1905 a 1923. Esse autor ainda menciona a relação entre o romantismo revolucionário e a obra de Marx.

essas relações entre indivíduos são um dos campos principais onde se exerce a reflexão filosófica sob a forma da ética<sup>29</sup>. Um dos problemas maiores desta última consiste em saber o que eu devo fazer, abaixo do domínio político, na minha relação com os outros. Ou, se assim o desejar, a questão política pode ser vista como uma expansão de minhas relações com os outros. (CASTORIADIS, 2008, p. 178).

Da mesma forma, quando falamos em desenvolvimento técnico para os antigos, este não era acompanhado das significações imaginárias como as do capitalismo, por exemplo, que coloca o progresso da técnica como corolário do próprio sistema econômico. As obras *Economia e Sociedade na Grécia Antiga* (1989) e *L'économie antique* (1975) de Moses Finley também são esclarecedoras desta relação que os gregos tinham com a economia e com o desenvolvimento técnico e da dimensão destas para a vida social, pois se baseavam em outras significações imaginárias que constituíam outro *eidos*, outra forma de organização social. Como podemos ver, “a ideia de que a eficácia, a produtividade crescente, o racionalismo econômico e o crescimento são bons *per se* é muito recente no pensamento humano [...]”. (FINLEY, 1989, p. 194).

Nesta lógica, quando falamos do anarquismo (assim como o foi para o marxismo, pela sua proximidade histórica), é mister falar sobre o papel da economia, das relações de produção e de trabalho, tendo em vista a importância histórica que o próprio movimento concedeu à produção material da sociedade, importância esta herdada junto ao desenvolvimento do liberalismo clássico – Economia clássica inglesa –, do Positivismo, da teoria evolucionista de Charles Darwin e do modo de produção capitalista em sua fase industrial, estes também a partir do século XIX. Não podemos esquecer que o socialismo utópico de Saint-Simon, ao qual o anarquismo deve muito, também foi prodigamente influenciado por esta visão da economia e da ciência como redentoras da humanidade.

De qualquer forma, o determinismo econômico presente na perspectiva anarquista abre muitas discussões sobre a própria ideia de autogestão da economia<sup>30</sup>, tão cara a aquele movimento político, além de sua relação com questões concernentes à igualdade, à liberdade e à justiça que, por sua vez, relacionam-se à autoinstituição da sociedade e dos indivíduos que ela engendra. Evidentemente, não podemos nos esquecer aqui desta relação da economia e do trabalho com a educação, elo fundamental quando falamos da constituição das pedagogias

<sup>29</sup> Os gregos consideravam a relação entre a ética e a política ao elaborar sua concepção de alteridade, esta baseada no reconhecimento da existência do outro e de sua importância. Em uma sociedade que não é política, que não implica na participação efetiva da comunidade nas decisões de interesse geral, o indivíduo não pode ser ético e vice-versa, o que mostra a relação entre ambos os conceitos. Isto é substancialmente diferentemente da forma como a ética é colocada em nossa sociedade, departamentalizada, como podemos ver pela existência das Comissões de Ética.

<sup>30</sup> Para uma compreensão das ideias e concepções anarquistas de autogestão da economia, pode-se consultar a obra *Autogestão e Anarquismo* (2002), com textos de Gaston Leval, René Berthier e Frank Mintz.

anarquistas/libertárias e, sobretudo, para as discussões que envolvem a criação de um projeto de autonomia e de novas significações para a sociedade.

A autogestão da economia pelos próprios trabalhadores – e pela coletividade – só seria possível em uma sociedade autônoma, portanto, como uma expressão da organização política global desta sociedade e não de uma parcela dela. Ao agir politicamente, deliberando sobre as questões concernentes à vida comum, a própria ideia da economia como demiurgo da sociedade e das relações interpessoais a partir da produção material não se sustenta, tendo em vista a criação política engloba a criação econômica, como uma de suas partes constitutivas.

Além da problemática econômica, há aquela que diz respeito à relação entre economia, trabalho e educação, uma questão um tanto cara ao anarquismo. Evidentemente, a despeito de sua base economicista de superação dos problemas de organização social (desigualdades econômicas e de classes), a concepção anarquista não trata de reproduzir as relações capitalistas, mas de considerar mudanças no que tange à propriedade dos meios produtivos e também nas relações de trabalho, não mais pautadas na divisão hierárquica entre patrões e empregados ou na divisão entre trabalho intelectual e manual.

Mesmo assim, a discussão sobre a produção e sua finalidade, a técnica aplicada a essa produção e mesmo sobre a própria necessidade do capitalismo não foi colocada, em muitos aspectos, pelos principais autores do anarquismo clássico, naquele contexto do desenvolvimento capitalista no século XIX. Muitas questões a este respeito são levantadas atualmente por anarquistas contemporâneos, tais como Murray Bookchin (1921-2006), pela própria relação feita entre o anarquismo e o ambientalismo, por exemplo. Bookchin, a propósito, escreveu livros nos quais discute sobre tecnologia e seu uso (inclusive, do que chama de mito sobre a tecnologia neutra), planejamento urbano, ecologia, etc. Entre eles, temos *El Anarquismo en la Sociedad de Consumo* (1976), *Los limites de la Ciudad* (1978) e *Ecologia social e outros ensaios* (2010).

A despeito das grandes contribuições da pedagogia anarquista e de sua capacidade de promover a ruptura com o pensamento instituído, através de um ensino, em geral, racional e laico, cabem aqui alguns questionamentos a propósito desta forma diversa de educação posta em prática por educadores libertários desde meados do século XIX. Dentre algumas interrogações acerca desta pedagogia e do homem por ela antropologicamente formado, podemos perguntar: em que certeza, senão em uma metafísica, estaria ancorada a ideia de formação de uma nova sociedade que se baseasse em uma concepção unicamente materialista (ontologia unitária) de mundo e das relações sociais?

O que impediria um processo de desgaste e retrocesso deste movimento de autogestão econômica por parte da sociedade, como aconteceu, por exemplo, com o movimento de emancipação dos trabalhadores em relação ao Partido comunista e à burocratização da economia soviética, disfarçada sob um discurso de socialização dos meios de produção e de planificação econômica?

Talvez uma das questões mais relevantes diga respeito ao seguinte fato: seria possível uma reorganização da economia que levaria à criação de novas significações imaginárias no que toca à participação política efetiva? Isto supondo, evidentemente, que se pudesse ir de uma esfera à outra, ou seja, da economia à política e não o contrário.

A despeito disto, vale dizer que no caso soviético estes meios produtivos eram administrados, em um segundo momento pós-revolucionário, já após o ano de 1917, por um aparato burocrático, no caso, a elite do Partido, e do qual os trabalhadores não participavam acerca das deliberações, visto que não participavam da instituição política da sociedade, da qual a economia representa uma de suas dimensões.

A propósito, a questão da eliminação da participação política dos operários nas decisões é amplamente trabalhada na obra de Rudolf Rocker (1873-1958), *Os soviets traídos pelos bolcheviques* (2007). A propósito, a própria ideia de soviete é reivindicada por Pano Vassilev (1901-1933), em sua obra *A ideia dos Soviets* (2008), como não sendo uma criação bolchevique, mas sim anarquista. Mas esta é uma questão na qual não entraremos.

A questão sobre a participação da sociedade – e dos trabalhadores – na gestão econômica foi amplamente discutido por Castoriadis em *A Sociedade Burocrática: as relações de produção na Rússia* (1979). A despeito disto, as implicações ontológicas destes fatos para a formação do homem e da sociedade que o anarquismo colocava como ideal são fundamentais para serem aqui discutidos, pois o desenvolvimento natural do homem e de suas capacidades e potencialidades a partir do uso da razão – e de um uso considerado socialmente bom da mesma –, conforme suas teorias, não são condições que *per se* garantam a transformação da sociedade, sobretudo, fora da ação humana.

Ou melhor, uma transformação qualitativa pode ocorrer por um determinado tempo, mas isto não implica em dizer que haja garantias de que a mesma se manterá estável, para lembrarmos as metáforas da química<sup>31</sup> (polaridade, positivo/negativo, quantidade de trabalho) que influenciaram no desenvolvimento das teorias sociais em meados do século XIX. Não

---

<sup>31</sup> Que leva Engels a falar em uma dialética da natureza, em sua obra *Anti-Dühring*.

podemos nos esquecer de que a própria criação de uma nova forma de sociedade exige uma participação política efetiva, constante.

Além do mais, tanto no que diz à *psique* quanto às sociedades, não há como ter, de antemão, uma resposta que seja *ad eternum* a este respeito, considerando a ideia de indeterminação (*apeiron, khaos*) na criação política das instituições em geral. Não podemos colocar como definida – e como definitiva –, portanto, a questão da pureza de uma teoria (em particular, qualquer que seja ela) e dos homens formados através dela de maneira que isto garanta o sucesso da constituição/execução de um plano já traçado para a construção de uma forma (*eidos*) ideal de organização social.

Em consonância com o fato de que não há uma resposta definitiva em política, temos em mente que uma suposta certeza pressuporia saber todas as perguntas (as dúvidas) *a priori*, o que também implica em um tipo de determinação, de manifestação da heteronomia. Nesta lógica, “a determinidade leva à negação do tempo, à atemporalidade: se algo está verdadeiramente determinado, está determinado desde sempre e para sempre”. (CASTORIADIS, 1987, p. 234).

Esta resposta sempre provisória da sociedade às suas questões é parte do que representa a criação da filosofia e da política, a primeira como capacidade de colocar como questão a ordem instituída do mundo, o Deus, os deuses, as leis, a justiça, em um panorama de interrogação ilimitada. A segunda, a política, não se restringe – sem força de expressão – a eleições, votos ou conchavos, trocas de favores ou de cargos, mas trata-se de um questionamento efetivo da sociedade por ela mesma, como uma atividade explícita e lúcida da instituição social como tal.

No caso do anarquismo (sobretudo, em relação ao marxismo), ainda há uma questão muito cara a este movimento político, aquela da ausência do Estado colocada frente à capacidade popular de auto-organização. Historicamente, tivemos sociedades<sup>32</sup> na qual não havia a presença desta instituição imaginária social, o Estado, considerada pelos modernos como o ápice da manifestação da razão na política e *conditio sine qua non* para impedir que os homens se matem na disputa pelo poder, este centralizado nas mãos de um governo supostamente representativo dos interesses populares, mas composto por um número sempre seleto (definido) de pessoas preparadas para tal responsabilidade.

A existência do Estado não é somente criticada pelo anarquismo como fonte de violência, mas também pela sua associação com o capitalismo, por garantir a sua salvaguarda

---

<sup>32</sup> Para maiores detalhes, consultar a obra de Pierre Clastres, *A Sociedade contra o Estado*.

jurídica através das leis e do Direito. A propósito, muitos filósofos colocaram a questão envolvendo a justificativa da criação e da manutenção do Estado na ordem do dia, tais como Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778), herdeiros da concepção platônica do julgamento da incapacidade popular de se autogovernar e que necessitaria, por isso, de tais representantes, visto que a sociedade é corrompida – e corrompível. A respeito de suas obras, respectivamente, Hobbes escreveu o *Leviatã*, Locke o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* e Rousseau, *Do Contrato Social*.

De qualquer forma, também não se trata de estabelecer aqui um juízo moral, de aprovar ou condenar a concepção anarquista crítica da existência de um Estado literalmente acima de sua população, verticalizado em relação a ela. Mas isto certamente não nos impede de colocar questões possíveis (e políticas), a saber: no caso de uma sociedade sem um Estado que lhe governe, como fica a relação de seu povo com outros Estados existentes?

Nos termos das políticas externas atuais, principalmente das ditas superpotências, aquela sociedade sem Estado seria invadida, anexada ou seria ignorada, para atender necessidades comerciais de criação de novos mercados, ou seria reconhecida, aceita ou talvez alijada das relações internacionais entre os países? Como fica a questão da soberania e do território?

Acreditamos que as indagações valem tanto para o momento histórico em que o anarquismo colocou este questionamento da não necessidade da existência de um Estado, a partir de meados do século XIX, quanto para os dias atuais, visto que elas não se esgotam temporalmente como elemento relacionado ao processo de criação das instituições e de suas significações.

Evidentemente, não temos as respostas, mas as discussões fazem parte da criação da sociedade pela sua atividade política efetiva, parte de um processo de autonomia individual e coletiva relacionado à construção de outras formas de organização social que foi levada a cabo, em parte<sup>33</sup>, pelo anarquismo.

Outro ponto relacionado ao anarquismo e à economia diz respeito à ideia de autogestão econômica e de sua relação com a ausência de Estado. Esta autogestão traz um problema fundamental no que toca à possibilidade – e efetividade – de uma economia

---

<sup>33</sup> Afirmamos que foi em parte, basicamente, por dois motivos: primeiramente, pelas limitações teóricas e práticas do próprio movimento, no que diz respeito aos aspectos deterministas e esquemas teóricos projetivos, de que falamos. Em segundo lugar, essa ação foi limitada fisicamente pelo Partido bolchevique sob o comando de Lênin (1870-1924) e Trotsky (1879-1940), como no esmagamento da Revolta de Kronstadt (1921). Para maiores detalhes, pode-se consultar o livro *A Revolta de Kronstadt* (1984), de Henri Arvon. Castoriadis também menciona esse acontecimento em *Uma Sociedade à deriva* (1986, p. 126). Sobre o extermínio dos anarquistas ucranianos que auxiliaram os bolcheviques a expulsarem os contrarrevolucionários que pretendiam retomar o poder, pode-se consultar a obra de Nestor Makhno, *A “Revolução” contra a Revolução* (1988).

conduzida nestes termos, ou seja, ela constitui parte de uma questão política imprescindível para a instituição global da sociedade.

Isto porque a autogestão – não somente econômica, mas das instituições em geral – demanda a existência de uma sociedade autônoma e composta de indivíduos igualmente autônomos que tenham colocado isto como possibilidade, como ruptura com o pensamento instituído. Ou seja, a sociedade como tal tem de desejar realizar este projeto e precisa fazê-lo efetivamente, de forma consciente, criando as condições para sua realização. Aliás, este desejo foi o que possibilitou os gregos criarem a filosofia, a democracia e a política, à medida que criavam novas significações imaginárias sociais para a vida na *polis*.

Castoriadis levanta questões interessantes no que concerne à autogestão, acerca de sua realização. A saber,

suponhamos que os operários estabelecessem seu poder em cada fábrica tomada separadamente; resta o fato de que todas as fábricas são direta e estreitamente interdependentes, que a integração de suas atividades tem de se dar de uma maneira ou de outra; e que, se não for feita de maneira revolucionária, será feita de qualquer jeito, inevitavelmente, e então de maneira burocrática [...]. Evidentemente, se isso ocorresse, a “gestão” local perderia rapidamente qualquer significação, pois a questão da integração das diversas “unidades sociais” em todos os níveis (empresas, localidades, tipos de atividade, etc.) não pode ser resolvida sozinha e miraculosamente; além disso, ela não é um aspecto exterior e secundário, cujas repercussões sobre cada unidade possam ficar circunscritas e limitadas em importância: é absurdo pensar em fábricas socialistas ou simplesmente autogeridas no contexto de uma “coordenação” burocrática da economia e da sociedade. (CASTORIADIS, 2006, p. 32-33).

Como vemos, não se trata de uma questão ‘puramente’ econômica, ou seja, trata-se de uma questão global da sociedade, da organização social como tal. Isto significa que os operários não podem tomar a direção das fábricas e da produção sem levar em consideração o poder no seio da própria sociedade. Não considerar isto poderia sacrificar o próprio movimento de criação, pois este processo criador pode existir como possibilidade para além da fábrica. A situação dos trabalhadores e de sua luta está em relação direta com a questão da sociedade global, pois se trata de uma contestação da ordem estabelecida como um todo.

Neste sentido, a concepção economicista do anarquista Maurice Joyeux (1992), de que “a autogestão é a gestão por todos aqueles que participam do desenvolvimento da empresa”, em detrimento de sua dimensão política como parte da instituição global da sociedade, é comum à maioria das vertentes anarquistas, em suas teorias e práticas de organização.

Em nível ontológico, portanto, temos com relação ao anarquismo uma série de questões a respeito de outra forma de organização política. Isto se dá devido ao fato de que este movimento contribuiu historicamente com a criação de outra forma de organização do trabalho (embora não questione a própria necessidade do trabalho e do estágio de desenvolvimento técnico a ele relacionado, em suas relações com a perspectiva capitalista de crescimento), de educação, etc. Este movimento político<sup>34</sup> também realiza uma mudança de paradigma no que se refere à construção de uma forma revolucionária de sociedade, com as significações que ela criou para si naquele momento de sua história.

Suas contribuições a partir da ideia de uma nova forma de organização do trabalho e da educação (laica e racional-instrumental) foram consideráveis nas lutas contra a crescente influência do capitalismo na vida das sociedades ocidentais, sobretudo, a partir do século XIX. Apesar disso, o anarquismo como movimento político – e como referencial teórico e prática pedagógica – criou possibilidades na forma de questionamento e de transformação da forma da sociedade capitalista de seu tempo, a partir de meados do século XIX.

Muitas destas possibilidades foram colocadas em prática através das experimentações educacionais libertárias implementadas pelos anarquistas, sejam elas isoladas ou em uma escala maior. Evidentemente, suas formas e dimensões em termos de atuação estavam relacionadas ao seu combate por parte do Estado, da Igreja e do capitalismo, que viam nelas uma ameaça à manutenção de suas lógicas.

A pedagogia anarquista trouxe a questão de se formar um outro tipo de homem, porém, isto não implica dizer que esta outra forma de homem não seja idealizada, sob certo aspecto, enquanto representação já dada do que ele seria e ao qual apenas caberia à história se adequar ao conjunto teórico para construí-lo. Isto se dá pelo fato de que se um ideal de homem é criado para uma sociedade como modelo a ser atingido em determinado período, é preciso definir de antemão como será este mesmo homem. É preciso, portanto, pressupor algumas premissas do que será este modelo antes que ele se constitua, o que coloca em risco a ação política efetiva na condição de criação humana, ou seja, essa ação deixa de ocupar a dimensão da indeterminação e da criação. Não é preciso muito para dizer que as implicações ontológicas desta determinidade são profundas para esta outra forma de sociedade.

Por sua vez, a indeterminação como elemento da criação social-histórica e a criação como parte do processo de autonomia individual e coletiva sempre correm o risco de serem

---

<sup>34</sup> Apesar da grande participação popular que se propõe a tomar frente nas decisões, nunca sem lhe oporem resistência, embora autores anarquistas como Bakunin e Kropotkin associem política à prática da coerção pelo poder e pela violência exercida pelos Estados e pelos capitalistas a eles associados para obterem proteção legal de suas propriedades e salvaguarda jurídica para suas ações.

ocultados pela própria sociedade instituinte. Este, aliás, foi um dos riscos que sofreu a democracia grega, o de sucumbir frente às suas escolhas, do que ela deliberou para si mesma a partir da indeterminação e da incerteza que constituem partes integrantes da instituição global da sociedade, como temos nos exemplos da tragédia de Ésquilo e de Sófocles.

A propósito das discussões levantadas nesta pesquisa sobre a instituição de outras formas possíveis de organização social e psíquica, algumas tentativas de respostas, como possibilidades, podem ser encontradas no *corpus* teórico dos principais autores anarquistas apresentados. A despeito disto, pensamos que assim como o mundo grego, salvo todas as diferenças e particularidades que os separam, o anarquismo representou em vários aspectos uma forma de questionamento do poder instituído e da tradição, como vemos na luta histórica dos trabalhadores pela melhoria de sua condição de vida e de trabalho levada a cabo contra o capitalismo (poder econômico) e o poder estatal e eclesiástico.

A ideia de autogestão da sociedade – e da economia – mostra, mesmo que baseada em pontos sempre questionáveis (como criação política efetiva e que deveria ser sempre posta em dúvida) como a ideia de solidariedade natural de Kropotkin, este vínculo real do anarquismo com a tradição ocidental de questionamento das instituições iniciada pelos historiadores, trágicos e filósofos gregos, enfim, por toda aquela sociedade.

A experiência da Espanha (1936-1939), apesar de fundamental neste sentido, foi suficientemente curta para sabermos mais sobre a efetividade e a possibilidade de uma autogestão (também econômica) por parte sociedade, aquela que aparece como exemplo mais recente desta capacidade de se autogovernar ocorrida durante a primeira metade do século XX. Como dissemos, o ser humano lida constantemente com a *hybris*, com a desmedida, fato que nos permite afirmar que não há garantias de que este governo popular não degeneraria para o que foi o regime soviético, por exemplo. Nem a própria sociedade pode ser garantia dela mesma, portanto, de sua sobrevivência.

Desta forma, o destino (*moira*) que a própria sociedade se dá não se apoia em uma dimensão metafísica, mas é resultado das escolhas, das deliberações que a comunidade política toma com relação à sua própria existência cotidiana. No caso do anarquismo, o combate à sua existência levado a cabo pelo capitalismo, pelo poder estatal e pela Igreja contribuiu como elemento externo (em relação à possibilidade de uma degeneração interna) para o processo de sua eliminação física e ideológica naquele momento, na transição do século XIX ao século XX. Isto ocorreu da mesma forma no contexto pós-Revolução de Outubro de 1917, onde muitos anarquistas foram eliminados mesmo após ajudar os

comunistas a derrubar o tsarismo, anteriormente à própria experiência da Catalunha (Espanha), ocorrida entre 1936 a 1939.

O fato de não haver garantias contra esta degeneração mostra o potencial da criação humana que foge à previsibilidade e à determinação, além de apontar a impossibilidade de se exercer um controle total tanto sobre a *psique* quanto sobre a sociedade, baseado na ideia de teoria de uma ação revolucionária. Mesmo socializada pela imposição violenta por parte da sociedade do que para ela é real (sua linguagem, sua lógica, maneiras de ser e de fazer, normas, valores, etc.), não podemos nos esquecer que a *psique* é um núcleo obscuro, insondável e essencialmente a-social, “núcleo que é fonte de um fluxo perpétuo de representações que não obedecem à lógica comum, sede de desejos ilimitados e irrealizáveis – e por esse motivo, incapaz de viver por si só e como tal”. (CASTORIADIS, 2006, p. 63).

Esta ausência de certezas contrapõe-se, por sua vez, ao pensamento econômico existente na perspectiva anarquista que, a despeito de sua importância e contribuições, encontra-se ancorado em certos pressupostos deterministas – e determinantes da ação revolucionária<sup>35</sup>. Nesta visão, Diego Abad de Santillán afirma que em um ambiente de trabalho “[...] onde todos se conhecem, é possível a prática da democracia”. (1980, p. 90). Da mesma forma, “se a revolução acabará com o controle do capitalista, do proprietário, do empresário, ela haverá de colocar em seu lugar algo de próprio, porque nos faz falta uma boa administração e relações com os demais organismos de produção e distribuição locais e regionais”. (SANTILLÁN, 1980, p. 90).

Sobre os conselhos operários que substituirão a figura do proprietário, por exemplo, Santillán expressa que “este Conselho [de empresa, de fábrica, de granja ou de qualquer outra especialidade de trabalho] será constituído por operários, empregados e técnicos que representem o pessoal da empresa, da mina, do navio, etc., e será nomeado pelo próprio pessoal, sendo destituível a qualquer momento, modificável sempre que preciso, se assim se julgar conveniente”. (SANTILLÁN, 1980, p. 90).

Acerca da relevância do trabalho na concepção de mundo anarquista, temos que ela se expressa na ideia de que

o trabalho será um direito e será também um dever. Algumas minorias inteligentes não precisarão de nenhum tipo de coerção para trabalhar o necessário ou mesmo mais que o necessário. [...] A vida econômica não pode ser interrompida; pelo

<sup>35</sup> Neste sentido, a própria ideia de revolução a partir do anarquismo pode ser questionada, pois frequentemente não é tratada pelos teóricos anarquistas como uma questão da instituição global da sociedade (questão política) e como mudança de paradigmas (criação de outras significações imaginárias sociais), as quais não seriam determinadas somente por fatores econômicos.

contrário, a revolução deve estimulá-la enormemente e é preciso que saibamos sobre que bases haveremos de construir, desde já, para continuar produzindo, distribuindo e consumindo, durante e depois da revolução, sem o aval do capitalista, sem a vênua do Estado. E mais, neste processo entrarão não só os partidários da revolução como também os que a ela são contrários, refratários e descontentes. (SANTILLÁN, 1980).

Evidentemente, como colocamos, as contribuições do anarquismo para a construção de uma nova forma de sociedade e de novas significações imaginárias sociais para tal são notáveis, assim como o objetivo histórico de superar o regime capitalista privado sem necessariamente cair em um capitalismo de Estado como no caso soviético do comunismo, mas visando dar aos operários, pela perspectiva do mundo do trabalho, os instrumentos materiais e simbólicos para que possam se tornar deliberadores acerca da produção e da organização deste mesmo trabalho. A despeito disto, nos importa fundamentalmente o fato daquele questionamento da ordem vigente ser feito a partir de um enquadramento econômico de um problema político, como vimos na interpretação de Santillán.

Da mesma forma para os autores tidos como clássicos para o anarquismo, a construção de novas formas de sociedade está relacionada à perspectiva econômica e à sua importância para o período que chamamos moderno. Este também é o caso de Pierre-Joseph Proudhon, para o qual a economia – e a organização da produção – ocuparia papel fundamental na transformação da sociedade em detrimento da religião, da filosofia e da política.

Com relação a Mikhail Bakunin, temos a mesma visão de mundo. Nas palavras do próprio anarquista russo,

por debaixo de todos os problemas históricos, nacionais, religiosos e políticos, esteve sempre o problema econômico, o mais importante e essencial, não só para o povo trabalhador, mas também para todos os estamentos, para o Estado e para a Igreja. A riqueza sempre tem sido e é todavia condição indispensável para realização de todo o humano: a autoridade, o poder, a inteligência, o conhecimento ou a liberdade. (BAKUNIN, 1990, p. 140).

Esta perspectiva comum à praticamente todas as vertentes socialistas de pensamento ancora-se na ideia de que a economia, o desenvolvimento técnico e suas utilizações racionais resolveriam *in totum* as demais questões relacionadas à organização da sociedade, a saber, do direito, da justiça, da igualdade, da liberdade, da superação da alienação, da existência de classes sociais, da autonomia, da educação, etc., a partir da reorganização material e do estabelecimento de novas e qualitativamente melhores relações produtivas, sobretudo, através da associação cooperativa dos trabalhadores.

Não podemos esquecer que o desenvolvimento histórico do capitalismo e a autonomia dada às suas significações e à ideia de desenvolvimento técnico como redentor dos problemas sociais são heranças antigas provenientes desde o Renascimento, por volta do século XII, e confirmadas pela Economia clássica inglesa e pelo Positivismo.

De qualquer forma, Proudhon elabora importantes contribuições críticas a respeito da ideia do Estado como única instituição capaz de garantir a ordem e a coesão social, ou seja, questiona a ideia que relaciona o governo à ordem – e a anarquia à desordem. Além disto, critica o fato de as teorias contratualistas colocarem a desigualdade entre os homens em estado de natureza, ou seja, fora da ação humana (o que legitima a separação entre dominantes e dominados), pois estes são incapazes de chegar a um consenso sobre suas próprias questões em sociedade.

Para ele, a comunidade ou associação de pessoas agindo politicamente podem criar uma condição de igualdade e efetivá-la, através de um contrato firmado entre partes economicamente antagônicas, por exemplo, e projetado para uma escala social. Podemos ver aqui a questão da ontologia da determinidade de que falamos, expresso no fato de que a resolução dos problemas sociais passa impreterivelmente pela transformação da produção e das relações que orbitam em torno dela, logo, do sistema econômico.

No que concerne às leis, Proudhon considerava que elas são a materialização do domínio da burguesia sobre os trabalhadores em geral, fossem operários ou camponeses. Por isto aquelas eram comumente associadas à classe economicamente – e socialmente – dominante. Desta forma, é habitual lermos nos textos clássicos do anarquismo sobre a destruição das leis como forma de manifestação do poder dominante, assim como também a não necessidade delas. Evidentemente, isto implica em uma questão política fundamental para a criação histórica, a qual deveria ser mantida sempre aberta. Em uma sociedade anarquista não haveria leis? A questão implica, portanto, não na inexistência de leis, mas em quem as elabora, no caso, se é o povo ou alguns eleitos.

Por esta razão, pensamos que não se trata de abolir em definitivo as leis, mas de refletir sobre as significações históricas que lhe são dadas pelas sociedades humanas, sem o qual não pode se tornar efetiva a possibilidade de sua transformação, a partir do questionamento da ideia de justiça, de que se as leis (as nossas) são justas, porque precisamos destas leis e não de outras, etc.

A questão de que se poderiam criar outras leis e quais seriam estas, se seriam justas em relação àquelas que viriam a substituir são elementos importantes para a autoinstituição da sociedade e que, portanto, devem ser levados em consideração em uma nova forma (*eidos*) de

organização coletiva. Na concepção anarquista de Proudhon (e em geral), a lei é sempre colocada como uma criação relativamente moderna para salvaguardar os interesses econômicos e de propriedade, associado às medidas jurídicas e ao próprio Direito constituído para tal. A ação autônoma é colocada como algo que independe de uma lei formal reguladora desta própria ação, inclusive, visto que as leis são criadas sem consulta popular sobre elas.

O anarquista russo Piotr Kropotkin também tem uma leitura interessante neste sentido, corroborando com aquela ideia comum acerca do papel social da lei. Para o anarquista russo, “a lei é um produto relativamente moderno, pois a humanidade viveu séculos sem ter nenhuma lei escrita, nem simplesmente gravada em símbolos, em pedras, à entrada dos templos. Nessa época, as relações dos homens entre si eram regradas por simples costumes, por hábitos, por usos, que a constante repetição tornava veneráveis e que cada um adquiria desde a infância, como aprendia a procurar os alimentos de caça, a criação de gado ou a agricultura”. (KROPOTKIN, 1987, p. 73).

É interessante vermos a concepção de lei como algo formal, escrito e aprovado por uma comissão. No caso do que se chama direito consuetudinário ou nas leis baseadas em costumes, estas não são consideradas no mesmo patamar. Para fazer a crítica às leis burguesas, podemos observar o uso do próprio conceito de lei criado por eles. Além disto, há o fato de que o anarquista russo atribui uma proximidade entre o bom comportamento anterior à lei escrita e o aprendizado daquele comportamento a partir de um estado de natureza. Evidentemente, este pensamento relaciona-se com a teoria da evolução de Charles Darwin, onde além de influenciar algumas das concepções políticas de Kropotkin, também influenciou a constituição das ciências sociais na virada do século XIX para o século XX.

Da mesma forma, Kropotkin acusa os legisladores de criarem leis sem saber detalhadamente sobre o que legislam. Criam leis sobre saneamento sem saberem sobre o assunto, da mesma forma que com relação ao armamento das tropas ou ao ensino e à educação. Não esquecem, porém, das multas, das punições e das prisões para aqueles que Kropotkin diz serem mais morais do que os próprios políticos que criam tais códigos. Para ele, a lei tem relação, portanto, com a perda de humanidade do carcereiro, do policial, assim como a delação torna-se uma virtude e a corrupção, um sistema. Todos os vícios e aspectos maus da natureza humana tornam-se cultivados com o surgimento da lei. Além disto, há que se destacar sua função, na visão kropotkiana, de proteção à propriedade privada.

Seguindo a mesma lógica, assim como o sistema das leis e o do direito, o sistema penitenciário é igualmente responsável pelo cometimento de injustiças sociais. Além de ser um depósito de pessoas pobres e sem perspectivas, para Kropotkin, a prisão é uma autêntica

escola do crime, tendo em vista os casos assombrosos de reincidência. O anarquista russo faz um paralelo entre o pequeno ladrão que é sempre punido em detrimento dos grandes magnatas, banqueiros e industriais que fraudam ou corrompem livremente, sem nenhuma garantia de punição para seus crimes.

Ao contrário, as leis, o direito e os juízes estão a favor destes, tendo em vista que as mencionadas instituições protegem suas ações e lhes dão salvaguarda. Esta concepção, de todo modo, relaciona-se à prática econômica da sociedade, situação esta fortalecida pela educação tradicional que reforça o *statu quo* e a obediência ao Estado, à Igreja e ao capitalista, sem que os indivíduos lhes oponham resistência.

Ao passo que Kropotkin critica as leis e as prisões, não podemos esquecer de que tais concepções possuem total relação com a ideia de outra forma de educação, visto que a criação de outra forma de indivíduo e de coletividade é considerada. Esta outra forma é colocada como alternativa ao estado de coisas vigente e no que diz ao fechamento das significações imaginárias pela própria sociedade, expresso no não reconhecimento por parte desta de que ela é autocriação. Tal fechamento consiste, a propósito, na heteronomia, no reconhecimento de que as leis, o governo, etc., são dados ou por Deus, pela tradição, pelo Partido, enfim, não sendo obras creditadas à ação dos próprios homens.

Conforme procuramos apresentar, de forma geral, para o anarquismo, a questão da justiça, da igualdade e da liberdade passa pela dimensão econômica como determinante das ações da própria sociedade – e dos trabalhadores – no que diz à criação de outras formas de organização social. Mesmo que estas formas estejam relacionadas às transformações materiais, o processo de desenvolvimento da autonomia individual e coletiva relaciona-se intrinsecamente à educação no sentido de criar novas significações a partir da reorganização produtiva como corolário da economia.

Uma das contribuições – e das funções – das pedagogias anarquistas para a criação de um tipo de indivíduo diferente diz respeito, portanto, à transformação na educação para o trabalho, tanto no que tange à separação de saberes entre dominantes (atividades intelectuais) e dominados (atividades manuais) quanto nos conteúdos ensinados a cada uma das classes.

À medida que falávamos da economia e de sua concepção revolucionária pela perspectiva anarquista, apontamos a relação entre a transformação na dimensão econômica da sociedade sob o capitalismo e a criação de outras formas pedagógicas para assegurar esta transformação material que será, nesta visão, fundamental para reorganizar a própria vida coletiva. No que diz respeito à educação, portanto, certamente as concepções pedagógicas anarquistas devem muito à capacidade e à possibilidade criada pelos gregos de pôr em

questionamento a ordem vigente, a tradição, o pensamento instituído, a heteronomia da sociedade. Porém, o movimento anarquista, em seu contexto histórico, também realizou criações neste aspecto de questionar as instituições de seu tempo. Os anarquistas consideravam a educação, a partir da criação de outra pedagogia e de outras significações, como elemento fundamental na transformação do estado de coisas vigente na sociedade.

A criação de outras formas de homem e de sociedades não poderia ser efetivada, portanto, longe das contribuições da educação no que diz ao desenvolvimento da autonomia individual e coletiva, somente possível em uma sociedade onde a liberdade e a igualdade fossem colocadas como questões reais, políticas, e não realizáveis no plano da metafísica. Tendo em vista que a lei (*nomos*) é colocada para si pela própria sociedade, isto abre a possibilidade do reconhecimento de sua criação e de sua transformação, diferentemente quando essa criação é ocultada e colocada como algo anterior ao homem e à história, em um processo de heteronomia.

A despeito da ontologia da determinidade que se relaciona também com a criação anarquista, temos que as contribuições libertárias através de suas práticas pedagógicas de educação laica e racionalista foram fundamentais para a criação de outras formas de organização social, neste caso, da possibilidade histórica de uma sociedade anarquista. Em muitos aspectos, a luta dos trabalhadores em prol de direitos, do reconhecimento de sua importância social e de transformação social a partir da base econômica da sociedade está em total relação com a criação de novas pedagogias.

Acerca da educação para os antigos e para o anarquismo, temos elementos convergentes e divergentes a respeito desta instituição. De qualquer modo, a educação (*paideia*) representa um processo muito amplo para os gregos, pois ia além da instrução formal ou do adestramento. Sua amplitude se deve ao fato de que a formação do cidadão político estava relacionada às ideias de justiça, igualdade, ética, autonomia individual e coletiva, etc. Tratava-se de uma formação voltada para a criação de uma consciência política, na qual o espaço público e o espírito crítico e deliberativo tinham uma importância capital, pois dizia respeito à constituição global da sociedade e de suas instituições singulares.

A *polis* e todas as suas instituições eram formadoras do cidadão, o que mostra a dimensão da ideia de educação como formação ética e política para os gregos. Como Tucídides (1987, p. 99) menciona em a *História da Guerra do Peloponeso*, na Oração Fúnebre de Péricles, a cidade (*polis*) é a escola de toda a Hélade<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Nome pelo qual a Grécia é também conhecida.

Ao criarem a política e a filosofia, os gregos inventaram novas formas de lidar com o mundo que tivesse uma ampla participação dos cidadãos. Diante das situações inesperadas, pela ausência de modelos anteriores, os gregos se viram obrigados a criar de forma incessante novas significações imaginárias. A *paideia* ou a educação do cidadão não se resumia a ensiná-lo sobre a importância do voto dominical, mas à criação de um conjunto de procedimentos e práticas sem igual na história e que garantisse a plena participação deliberativa daqueles cidadãos através de sua Assembleia.

No que se refere à participação dos cidadãos nas deliberações, ao contrário do ideal platônico que a condenava, temos que a ausência de partidos e de especialização no que se refere à dimensão política das decisões tomadas reduz a importância dada ao elemento técnico (*technè*). O saber técnico (do qual a política não era vista como parte) era requerido somente para as decisões específicas que requeiram tal conhecimento (*epistèmè*). A constante interrogação dos gregos sobre suas ações pode ser vista, a propósito, no que diz à instituição da *graphè paranomon*, instrumento que permitia à comunidade política reavaliar decisões consideradas posteriormente errôneas e levar à punição dos culpados, quando implicasse em prejuízo à comunidade política.

A questão política grega que está relacionada à sua *paideia* diz respeito à justiça, cuja expressão encontra-se nas leis. Tal questão não se relaciona, como no caso dos modernos, à legitimidade do poder e ao direito de governar. Além disto, a ideia de que a *polis* educa seus cidadãos, como nos falou Tucídides, advém do fato de que a democracia demanda, além da participação nas assembleias, a participação no conselho (*boulé*), nos júris, nas funções administrativas e nas atividades militares, sendo poucas as funções públicas, indicadas pelo *demos*, que requeiram a presença de especialistas.

Além da participação direta dos cidadãos no poder e nas deliberações sobre seus assuntos comuns, a igualdade política era garantida por mecanismos tais como o sorteio e o sistema de rodízios que permitia que todos participassem diretamente do poder em nome da comunidade. A participação política para os gregos não dependia de nenhuma condição prévia (anterior), como de uma educação que lhe dê acesso, mas a educação advinha desta participação, sendo constituída por ela, em uma dimensão prática. Desta forma, destacamos novamente a ideia de educação para os gregos como parte de um processo global de instituição da sociedade, e não puramente formal como vemos nas sociedades modernas.

Nesta lógica, a relação entre *paideia* e igualdade era *conditio sine qua nos* para a participação política efetiva dos gregos. A igualdade era um princípio político e estabelecido pela lei (*nomos*), dimensão onde cessavam as diferenças econômicas e sociais. Estas, a

propósito, não condicionavam a participação política de forma alguma. A comunidade cria a sua *paideia*, portanto, com base na importância da palavra (*isegoria*), da discussão e da deliberação coletiva, fundamental para a criação de novas formas social-históricas de ser, através de uma nova ontologia.

A relação da participação política com a liberdade também é fundamental. A liberdade não dizia respeito apenas à participação assegurada pelas leis, mas também na própria elaboração destas. Quando falamos em igualdade de participação nas decisões, isso não implica em participação total, mas no reconhecimento da ideia de certa desigualdade no que diz respeito à virtude política por parte dos cidadãos que, diferentes, são tornados iguais na dimensão política da sociedade.

Para Platão, a concepção de educação está ligada, sobretudo, à ontologia do ser = ser determinado. Essa ideia movimenta a concepção de justiça platônica, assim como de sua visão de educação. Partindo desta determinação, Platão “[...] inverte completamente a concepção grega da justiça como questão constantemente aberta na cidade-estado [...]. Para Platão, a justiça é o fato de que o conjunto da cidade – é a concepção de *A República*, é a concepção das *Leis* – está bem dividido, bem articulado, e que nesse conjunto da cidade cada um tem o seu lugar e não tenta tomar o outro”. (CASTORIADIS, 2004, p. 24).

Já para Aristóteles, a questão política se refere ao bem humano supremo, à realização da felicidade (*eudaimonia*). Para realizá-la, são necessários meios os quais dependem, por sua vez, da forma como a *polis* se constitui, ou seja, de sua autoinstituição. Logo, a questão da justiça e do que é justo diz respeito a tudo o que cria e promove a salvaguarda, para a comunidade política instituinte, da sua felicidade. A realização do que Aristóteles chama de justiça total – que visa o todo da sociedade – coincide com a efetividade da virtude perfeita (total). É neste processo que a *paideia* é fundamental, na condição de instituição imaginária social que contribui para a consolidação desta ideia de justiça, inseparável da ideia de liberdade e de igualdade.

A ideia de justo está relacionada, portanto, à ideia do que é legal e igualitário, assim como a ideia de injustiça, ao que é ilegal e desigual. Este posicionamento abre, evidentemente, uma questão primordial que é o próprio fundamento da justiça, ou seja, tudo o que é legal, estabelecido pela lei, é justo? Caso o fosse, como se dá a relação do que é justo com a existência de regimes como a oligarquia ou a tirania? Como explicar, no caso moderno, a ideia de justiça a partir da concepção do socialismo soviético, considerando a experiência totalitária naquele país? Ou mesmo a ideia de que ‘o socialismo é justiça’ na concepção de Bakunin?

A justiça não pode ser igual a nada (identificado com o anarquismo, o socialismo, o capitalismo, etc.), nem a ela mesma, onde teríamos que sua essência coincide com sua aparência e voltaríamos à determinação, pois não haveria nada a ser mudado (pela ação política, social-histórica), nem a ideia do que é justo e do que é justiça para uma sociedade, tampouco suas próprias leis.

Portanto, temos nestas questões algo que os gregos se perguntaram: a justiça é boa?; o que é justiça?; tudo o que é justo é bom?; nossas leis são justas? Todas elas são questões fundamentais para a constituição da vida política grega e como expressão dela, onde a própria ideia de justiça – e das leis – relacionada à ideia de bem imanente é posta em dúvida pelo imaginário instituinte da *polis* através da atividade política efetiva. Evidentemente, tendo em vista a concepção grega de que a cidade – como instituição global e as instituições em particular – educa os indivíduos, colocar em xeque as instituições e suas significações é fundamental para o exercício mesmo da atividade criadora.

De qualquer forma, a ideia de justiça total tem referência com a comunidade daqueles que participam do poder, em suas decisões. Tanto em uma oligarquia quanto em uma tirania, não haveria a realização da felicidade (*eudaimonia*), nestes termos, além do que ela implica sua inseparabilidade da virtude (*arété*). Para os gregos, a lei não tem por função unicamente ordenar ou interditar, mas auxilia na criação desta virtude total à medida que se ocupa de prescrições legais para a educação voltada à comunidade.

Deste modo, a efetivação da justiça total equivale àquela da criação da virtude total pela *paideia*, da educação dos cidadãos tendo por objetivo os negócios comuns, além da própria transformação da condição do homem na cidade, de animal a ser humano socializado. A justiça (e a lei) objetiva, portanto, à criação da virtude através do adestramento tendo em vista a comunidade, à realização da *paideia pros to koina*, da educação para a comunidade, segundo a concepção aristotélica.

Evidentemente, a questão da justiça em Aristóteles é muito complexa e não nos prolongaremos. De qualquer modo, a despeito dele definir o justo como o legal e o igual, isto não fecha a questão, ao contrário, muitas podem ser abertas. No capítulo V de *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles trata da justiça, há a apresentação do igual aritmético (dar o mesmo a todos) e do igual geométrico (dar algo segundo a, em proporção a quê), que abrem um parêntese sobre a questão do critério. Qual o melhor a ser utilizado? Os dois são possíveis, como no caso do voto dos adultos, quanto ao seu direito (igual aritmético), ou no caso dos gastos com saúde, onde aqueles que não podem pagar têm tal serviço garantido pela Previdência Social (igual geométrico).

De qualquer forma, antes de ser algo fechado, resolvido, a questão da igualdade política implica em interrogações acerca, por exemplo, da ideia de igualdade absoluta da forma como o movimento anarquista coloca – e como o comunismo também o fez. A ideia de que poderia ser construída uma instituição global da sociedade onde as problemáticas relacionadas à igualdade não mais existiriam é mistificadora. A desigualdade com relação à participação política devido à idade (crianças, idosos – e ao sexo, até recentemente, na história moderna), à cidadania, aos considerados incapazes, por exemplo, constituem alguns casos importantes acerca do caráter aberto que este assunto tinha tanto para os gregos quanto deveria ter para nós, caso seja nosso desejo realizar um projeto de autonomia.

De qualquer forma, isto constitui uma das expressões da questão da igualdade e de sua relação com a criação da comunidade política. Quando ouvimos que todos devem ser iguais no que diz à sua participação política no poder, como no caso socialista ou das democracias modernas – na verdade, oligarquias mais ou menos liberais, de acordo com a expressão de Castoriadis – não nos perguntamos sobre quem são estes 'todos' aos quais nos referimos ou o que eles são. Isto porque o corpo político que se autoinstitui existe, de certo modo, pela força, pois eles decidem que são os iguais entre si. Por aí já podemos ver que não há uma igualdade absoluta.

Os critérios para a participação política (idade mínima e máxima, cidadania, por exemplo) dos indivíduos iguais entre si – que aquela sociedade deseja que participem de forma igual do poder – é definido pela instituição da sociedade e pela sua *paideia*, em uma significação mais ampliada. É neste sentido que a educação grega era compreendida por Aristóteles como instituição que pudesse capacitar os indivíduos para participar do governo em nome do bem comum, a *paideia pros ta koina* de que falamos. Esta educação era considerada por ele, a propósito, intrinsecamente ligada à ideia de justiça e de igualdade, visto que prepararia os cidadãos para a vida política.

Esta preparação para a vida política foi, em alguns aspectos, comum à pedagogia anarquista/libertária, sobretudo, pelo objetivo de formar um indivíduo e uma sociedade autônomos, a partir de uma ideia de justiça, de igualdade e de liberdade visando a criação de outra forma de sociedade. Como mostramos, o anarquismo edifica sua pedagogia a partir da significação moderna dada pela sociedade ocidental à economia – e à técnica e à ciência – e sua importância para a reorganização da sociedade, atitude, a propósito, diferente em relação àquela dos gregos.

No que concerne à educação anarquista/libertária, há uma diversidade de perspectivas tanto no que se refere às teorias quanto às experiências com escolas libertárias. Nesta lógica,

não podemos falar em uma pedagogia anarquista singular, como expressão de uma única vertente de pensamento no campo pedagógico<sup>37</sup>. A despeito disto, tais escolas anarquistas tinham como objetivo comum formar sujeitos críticos, autônomos e responsáveis em relação à coletividade.

Esta formação estava estritamente relacionada à criação de outra forma de sociedade pela transformação de sua dimensão econômica e das relações sociais de trabalho capitalistas que lhe concernem, conforme apresentamos, visando superar a ideia de divisão entre o trabalho intelectual e o manual e a própria divisão em classes socioeconômicas que estipulavam que tipo de ensino era apropriado a cada uma delas.

Embora encontremos no discurso de Bakunin vociferações contra a política<sup>38</sup>, tendo em vista a ideia corrente (em seu momento histórico) que associava aquela à ação da burguesia capitalista, temos que a concepção pedagógica anarquista está estreitamente ligada à ideia de uma revolução social. Além disto, há o fato de que a educação não começa e nem termina na escola, não se restringindo às quatro paredes que as cercam, tampouco às formalidades da instituição oficial tutelada pelo Estado ou pela Igreja. Por este motivo, a educação era tratada inicialmente como devendo ser distanciada da escola, por paradoxal que isso possa parecer à primeira vista.

De forma geral, a educação é tratada pelos anarquistas como um poderoso instrumento de transformação social, atuando nas fábricas, nas reuniões, na militância e nos mais diversos aspectos da vida pública dos indivíduos. A dimensão imaginária da arte, do tetro, da poesia, da literatura, dos jornais e panfletos é fundamental para a construção de outra forma de subjetividade dos trabalhadores e suas famílias, à medida que desenvolve a criação de um processo de autonomia individual e coletiva na luta contra o capitalismo.

A propósito, a proposta de transformação qualitativa do indivíduo através de outra forma de pedagogia na qual a liberdade e a autonomia têm relação com a criação de uma coletividade consciente de sua autoinstituição reaproxima este movimento educacional de sua herança ontológica grega. Isto pelo fato de que a pedagogia anarquista tinha como objetivo a criação de uma ideia de justiça, de igualdade e de liberdade, além da criação de outra forma

---

<sup>37</sup> Com relação às teorias anarquistas e suas prática políticas e pedagógicas, na obra *Anarquismos & Educação* (2008), Passetti & Augusto referem-se a elas como ‘anarquismos’, justamente pela variedade de vertentes existentes.

<sup>38</sup> Bakunin afirma que “é necessário abolir por completo, tanto em princípio quanto de fato, tudo o que se chama poder político; porque enquanto exista poder político, haverá governantes e governados, senhores e escravos, exploradores e explorados. Uma vez abolido, o poder político deverá ser substituído por uma organização das forças produtivas e serviços econômicos”. In: Mijail Bakunin: *Escritos de filosofia política*. Compilación de G. P. Maximoff. v. 2. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

de organização da sociedade, mesmo que esta fosse pautada pela transformação de sua base material, das relações de produção e da repartição envolvendo a mesma.

No contexto das lutas sociais dos trabalhadores para a transformação social através de novas formas de organização coletiva, a partir do século XIX, surge a questão sobre a possibilidade de criação histórica de outro tipo de homem e de sociedade através da educação. Evidentemente, estas indagações nos trazem a importância ontológica da ideia de determinidade no seio da teoria anarquista de sociedade e em suas pedagogias. Em outras palavras, como podemos falar de criação social-histórica de diferentes formas de indivíduo através da educação se o ideal *apriorístico* deste indivíduo e de sociedade já foi definido anteriormente e encontra-se dado, justamente, a partir das premissas relacionadas diretamente às condições de sua própria criação?

Diante deste ponto, o de uma teoria da ação na própria sociedade, temos uma pergunta que não foi colocada pelo anarquismo àquela época, em meados do século XIX. Trata-se dos limites da teoria frente à criação histórica de novas formas, o que o leva, em relação ao aspecto da determinidade, a se tornar parte daquilo que critica. Isto ocorre com relação ao próprio conteúdo da teoria, quando Bakunin afirma, por exemplo, que “o socialismo é justiça<sup>39</sup>”, ideia contrária quanto aos regimes que se autoproclamam socialistas ao redor do mundo.

A ideia de que o socialismo *per se* é justo em oposição à injustiça presente no sistema capitalista mostrou-se insustentável, para não dizer que consiste em uma mistificação histórica. Teríamos de considerar, para tal, a ideia de que o homem criado sob as significações imaginárias sociais relacionadas ao socialismo e às suas pedagogias é intrinsecamente bom. Evidentemente, não se trata aqui de fazer juízo de valor se isto foi historicamente bom ou ruim, mas também significa que não podemos perder esta questão política de vista, juntamente com suas implicações no que diz respeito a este outro ser (*ontos*), outro tipo de homem e de sociedade criados pela atividade política efetiva.

O que não podemos deixar de ressaltar, também, é a importância histórica que o movimento anarquista teve e construiu como parte da luta dos trabalhadores pela sua autonomia e participação política. Suas contribuições históricas não anulam as críticas em relação a este movimento político dos trabalhadores, da mesma forma que o movimento não deve anular as críticas em relação a si mesmo. Caso isto ocorra, não teremos uma ação política criadora que questiona a instituição da sociedade, incluindo a si mesma, e sim a

---

<sup>39</sup> *In*: Mijail Bakunin: Escritos de filosofia política. Compilación de G. P. Maximoff. v. 2. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

expressão da heteronomia, da auto-ocultação das questões envolvendo seu próprio fundamento.

Esta atribuição de uma ideia qualitativa de bondade – ou pureza – à teoria, assim como a sua visão como salvadora do mundo dos homens tendo como base reformulações na dimensão econômica da sociedade possui implicações políticas de fundamental importância no que diz à criação de diferentes formas de agir humanas. Assim o foi com relação às vertentes socialistas da época e não somente em relação ao anarquismo, tendo em vista a mesma visão acerca da base econômica que guia a construção de suas teorias da sociedade e de suas formas de intervenção criadora através do imaginário instituinte, como foi o caso do marxismo. No caso deste, ainda há a questão de que a ação política dos trabalhadores é, na verdade, hierarquizada pela existência de um Partido que se põe como guia e representante do povo.

Em linhas gerais, como já mostramos, as pedagogias anarquistas criticam a educação tradicional tutelada pelo Estado, pelo poder religioso e pelo capitalismo. Para romper essa lógica e possibilitar outras formas de organização e de elaboração de significações imaginárias através da educação, a criação de um processo de autonomia tanto em nível individual quanto de sociedade é fundamental, tendo em vista as ideias de liberdade, igualdade, justiça, autogestão, etc., que se relacionam àquela criação ontológica anarquista. A propósito, a ideia de uma revolução como criação global de outra forma de organização social está totalmente relacionada à criação destas novas instituições de que falamos, pela concepção anarquista.

A despeito da ideia de revolução para o anarquismo, temos o reconhecimento desta como uma ação das massas, mas não uma ação política e sim de uma classe socioeconômica – a dos trabalhadores – que resolverá os problemas relacionados à sociedade, sendo sua redentora através da mudança de organização produtiva que, a propósito, consiste em uma das expressões daquela revolução. No que concerne à supervalorização da economia colocada como metainstituição, isto implica na constituição de uma mistificação, de heteronomia, já que a própria criação da dimensão econômica da sociedade não é colocada como uma questão política e, assim, sendo ocultada no que diz ao seu próprio fundamento. Evidentemente, esta ideia de revolução como processo de transformação na base econômica da sociedade também é muito cara às pedagogias anarquistas e suas práticas.

Nesta lógica, na concepção pedagógica de Bakunin, uma das primeiras preocupações, no que diz aos trabalhadores, é lutar pela criação de uma educação completa e igual para todos. Para ele, a emancipação dos trabalhadores frente à burguesia não pode se dar se aqueles

receberem uma educação inferior. Bakunin defende a ideia de que se duas pessoas dotadas de inteligência semelhante recebem instrução diferente com relação às suas classes socioeconômicas, suas posições de dominante e de dominado estarão definidas na sociedade. Para o anarquista russo, “é lógico que quem sabe mais dominará quem sabe menos”. (BAKUNIN, 1990, p. 100).

A educação completa e igual para todos que Bakunin menciona também se refere à não separação entre o trabalho intelectual, atribuído à classe dominante, e o trabalho manual, deixado aos trabalhadores que precisam vender sua força de trabalho em troca de sua subsistência, não lhe restando tempo para outras ocupações relacionadas ao conhecimento, ao lazer, etc. Em sua concepção, em uma sociedade anarquista, todos trabalharão e todos serão instruídos, não havendo espaço para dicotomias deste tipo. O trabalho era colocado, portanto, ao lado da ideia de desenvolvimento humano e de bem-estar no que concerne a uma futura sociedade anarquista.

O mesmo se dá com relação à aplicação da ciência e da técnica, as quais serão colocadas, em uma sociedade de iguais no que diz à organização do trabalho, a serviço de todos. A igualdade na educação também é fundamental, para o anarquista russo, ao desenvolvimento das potencialidades individuais, as quais somente seriam possíveis em uma sociedade que permitisse isto, ao contrário da educação burguesa massificante por ele criticada.

Muitas propostas apresentadas pelos anarquistas em suas metodologias pedagógicas carecem de aprofundamentos, a nosso ver. Evidentemente, vemos estas limitações dentro do contexto de transformações pelo qual passava a Europa do século XIX, onde sob as ruínas de uma organização da sociedade se criava outra. Além disto, não havia – e não teria como haver – uma resposta pronta em vista das experiências que eram feitas no que diz à criação destas outras formas de organização possíveis a partir da crítica da ordem vigente. Concepções novas a partir das contribuições da Pedagogia e da Psicologia eram criadas, sendo que estas áreas do conhecimento também estavam em um contexto de desenvolvimento de novos paradigmas, os quais seriam colocados em prática.

É interessante observar que uma das preocupações presente nas metodologias das pedagogias anarquistas diz respeito à ideia de supressão da concorrência e da competição estimulada pela sociedade e pelo modo de produção capitalista em detrimento de um espírito de fraternidade e de colaboração mútua. Mas como um elemento ligado à dinâmica da *psique*, temos que sua total eliminação, por assim dizer, é impossível, visto que a competição entre os homens não está condicionada somente por fatores econômicos ou determinados pela

sociedade, a ponto de ser assepticamente removidos. Além disto, há que se ter em mente que a competição entre os homens não existe historicamente só a partir da introdução do modo de produção capitalista. Considerar isto consiste em reducionismo histórico, além de superdimensionar a economia como criadora deste sentimento de competição no homem.

A questão da supressão da autoridade em detrimento da ideia de liberdade e de autonomia é tratada como fundamental em uma pedagogia que forma um indivíduo para a vida coletiva e os interesses comuns. O que não encontramos na ideia anarquista, por exemplo, diz respeito aos mecanismos, como na democracia grega (*graphé paranomon*, ostracismo), criados para proteger a sociedade de si mesma, de sua *hybris*, de sua desmedida, considerando-se a possibilidade de possíveis abusos em relação à condição de liberdade de seus membros e de toda a coletividade.

Cabe lembrar que no caso grego, mesmo com tais mecanismos, não havia garantia alguma de uma racionalidade total que preservaria a sociedade de si mesma, diante da condição de indeterminação relacionada à sua existência. Nossa questão, deste modo, relaciona-se com a proposta do anarquismo de que o homem, através do uso da razão (Proudhon) e do desenvolvimento de sua capacidade natural para viver em coletividade e se associar (Kropotkin), poderia resolver este problema político da supressão do mal, da injustiça, da cobiça, da concorrência entre os homens. A afirmação de que todo mal será banido, a partir da ideia de criação de uma nova e boa sociedade, não responde a questão política da instituição global desta sociedade.

Podemos observar esta visão associada à concepção de Bakunin (1990) quando fala da supressão do Estado, o qual afirma que

a revolução social deve pôr fim ao velho sistema de organização baseado sobre a violência, dando plena liberdade às massas, grupos, comunas e associações, como também aos próprios indivíduos, e destruindo de uma vez por todas a causa histórica de todas as violências, o poder e a existência mesma do Estado, cuja queda trará consigo o naufrágio de todas as iniquidades do direito jurídico, e de todas as falsidades dos diversos cultos religiosos, pois esse direito e esses cultos são simplesmente a canonização complacente (ideal e real) de todas as violências representadas, garantidas e ampliadas pelo Estado. (p. 161-162).

Evidentemente, o anarquismo teve a influência histórica de eventos como a Revolução Industrial, de referenciais teóricos e de movimentos artísticos ao longo de sua constituição, como aquela do próprio desenvolvimento científico e técnico, das descobertas da química, da física e da biologia, juntamente com suas teorias (Positivismo, Darwinismo), assim como do Humanismo, do Iluminismo, do Romantismo e do Modernismo. A concepção

mesma de Rousseau de que a sociedade é corruptora do homem também exerceu sua influência na constituição das pedagogias anarquistas, a partir do momento que se propõe a criação de outra forma de organização social a partir da educação.

Relacionada à criação de outra forma de organização social pela educação popular, a ideia de politecnia elaborada por Proudhon também aborda a criação de um novo momento, no qual o homem dominará toda as etapas de seu trabalho, inclusive, no que concerne à elaboração (intelectual) e à confecção (manual) como partes de um único processo.

No anarquismo de Proudhon, a propósito do trabalho, temos que o trabalho industrializado como uma necessidade humana não era questionado em sua essência, mas sim em sua forma de organização sob o capitalismo. Da mesma forma, colocar a natureza a serviço da produção, a despeito dos impactos que isto poderia ter para o meio ambiente e os homens não era uma questão na ordem do dia, assim como o próprio ritmo da produção. Algumas discussões a respeito disto propostas pelo anarquismo são muito mais recentes, tais como encontramos em Bookchin (2010), na obra *Ecologia social e outros ensaios*.

A ciência e o desenvolvimento técnico também eram questões caras aos anarquistas na constituição de suas pedagogias. No contexto de Proudhon e de Bakunin, no século XIX, temos um grande desenvolvimento científico e de descobertas ligadas à produção capitalista. As teorias sociais como o socialismo utópico de Saint-Simon e o Positivismo de Auguste Comte são alguns exemplos da influência do pensamento lógico-racional do capitalismo e da ciência moderna aplicada à produção como redentora dos problemas sociais, sendo que esta última é considerada como intrinsecamente boa, ou seja, positivamente.

A influência da ciência é grande mesmo sobre Kropotkin, fato observado em sua obra *A Questão social: o humanismo libertário em face da ciência*, na qual ele fala em termos de cientificização do anarquismo, tanto no que diz ao desenvolvimento de um método de pesquisa rigoroso como também em virtude da aceitação do anarquismo por parte da sociedade, em vista da tentativa de tornar científicas as posições políticas daquele movimento.

Naquele contexto de desenvolvimento da indústria e da ciência no século XIX, houve uma reorganização das cidades, surgimento de fluxos migratórios em direção a elas, aparecimento de uma classe operária, mecanização da produção, questionamento das bases da sociedade como instituídas pela religião, entre outras transformações ocorridas. Estas, por sua vez, tinham ligação com a criação tanto das teorias que colocavam o desenvolvimento técnico-científico como positivo e benéfico à humanidade, assim como aquelas que a questionavam negativamente, em detrimento da exploração, da produção de riqueza concentrada nas mãos de poucos e das mazelas sociais atribuídas à sua existência.

No que concerne à participação política das mulheres, temos a sua presença nas lutas operárias, assim como nas propostas pedagógicas anarquistas que abordam a educação da mulher relacionada à própria coeducação entre os sexos. As crianças também são consideradas no processo educativo anarquista, no que diz respeito à sua participação e ao questionamento da autoridade, assim como no desenvolvimento de suas potencialidades, com base em um processo de formação laico, racionalista, antiestatal e anticlerical.

A despeito da apresentação de vários aspectos relevantes da pedagogia anarquista, este movimento era consciente da condição necessária, mas não suficiente, de que a educação era instituição imprescindível para criar outra forma de sociedade. Naquele contexto, a educação era colocada como parte de um processo amplo de revolução, pois não se tratava apenas de mudar as relações sociais, mas de criar outros homens ontologicamente diferentes para tal.

A educação anarquista contribuiu, portanto, para a transformação da sociedade no contexto de luta contra o capitalismo. Os trabalhadores, as mulheres, as crianças, a criação de formas diferentes de subjetividade e de organização social e produtiva foram alguns dos pontos da luta dos anarquistas. Do mesmo modo, a luta contra o voto, as leis burguesas, contra o militarismo, o clericalismo e a organização estatal foram algumas das reivindicações do anarquismo no sentido de criação de uma forma autônoma de sociedade com ampla participação popular.

Evidentemente, interessa-nos aqui as contribuições históricas do movimento anarquista como uma expressão moderna da possibilidade de criação de formas autônomas de indivíduo e de sociedade. Nossa proposta não trata de propor, portanto, uma educação anarquista, mas de considerar seu objetivo principal - a elaboração de formas inéditas de significações imaginárias sociais - de emancipação e ruptura com a heteronomia em diversos níveis e de questionamento das instituições da sociedade, inclusive, acerca de suas próprias origens e fundamentos.

Como mencionamos, propor uma alternativa anarquista implicaria em reconhecer de antemão que ela daria conta de resolver os problemas relacionados à organização da sociedade atual. Além do que implicaria no reconhecimento - a despeito das leituras recentes do movimento anarquista - de que a solução dos problemas sociais está intrinsecamente relacionada à solução da desigualdade econômica e da superação do capitalismo. Como procuramos apresentar através de nossa perspectiva, não há uma garantia - a não ser metafísica - de que tais conflitos de classes sejam superados *ad eternum* mediante tais transformações na base material da sociedade.

## 5.8 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A TÍTULO DE ENCERRAMENTO

Desde o início de nossa pesquisa, procuramos relacionar as formas ruptura com a ordem vigente da sociedade realizadas pelos gregos e pelo anarquismo enquanto criações imaginárias sociais (criações de novas formas, *eidè*) que estabeleceram outra maneira possível - a qual não podemos saber de antemão, já que é uma questão política, da sociedade instituinte - de lidar com as instituições em particular e de questionar a própria instituição global da sociedade, de modo mais amplo. No caso do anarquismo, temos o questionamento da efetividade do modo de produção, do poder do Estado, da Igreja, do voto, do papel da mulher na sociedade, do militarismo, da autoridade, entre outras reivindicações no que diz a essa instituição global.

O anarquismo, como criação da sociedade ocidental, teve tanto a herança ontológica da determinidade, cuja maior expressão se dá com o pensamento lógico-racional, assim como da ontologia do *khaos*, da indeterminação ligada à criação social-histórica. Sendo assim, a importância dos gregos para o anarquismo não se deveu somente pela criação das instituições como a política, a filosofia e a democracia, mas pela capacidade criada e iniciada por eles e que chegou até nós de colocar em xeque as próprias criações imaginárias sociais, de questionar os deuses, as leis, as tradições, etc., em seu fundamento.

Esta criação grega nos legou, na condição de ocidentais, a nossa capacidade de julgar e escolher, ou seja, esta própria capacidade mostra que a história não constitui uma relação de eventos causais, pronta a realizar seu *telos* (o que implicaria em determinidade). Ao contrário, é justamente pelo fato de que a história é criação que a questão do julgamento e da escolha pode ser colocada como uma questão política fundamental para a instituição global da sociedade.

Procuramos ressaltar que esta capacidade política efetiva nunca existiu nas sociedades tradicionais e heterônomas como, por exemplo, na sociedade chinesa, nas sociedades tribais ou judaica, esta onde a representação do mundo e da lei é dada por Deus e é, logo, boa, pois não há escolha entre o que é bom ou mau. Este fechamento das significações e a impossibilidade de seu questionamento também são características das sociedades religiosas.

Portanto, a capacidade de escolha e julgamento não tem seu fundamento em um conhecimento rigoroso e último, pois fazem parte da história da sociedade na qual vivemos, herança da tradição greco-ocidental. Nas sociedades onde imperam a clausura das significações, as pessoas nada têm a escolher, pois tudo já foi decidido, ou por Deus ou pelos deuses, pelos ancestrais, pela razão, pelo Partido ou pelas leis da história, pouco importa.

Sendo assim, a própria luta da autonomia contra a heteronomia é parte, portanto, da história desta tradição clássica que pretendemos retomar como parte de nossa proposta.

O fato de o anarquismo poder questionar, na condição de movimento político, a tradição e a ordem vigente na sociedade baseada na ideia de que as ações são produto do homem e não exterior a eles é possível devido a esta criação imaginária social da ruptura da significação. O estabelecimento da relação entre esta capacidade criada pelos gregos e retomada em poucos momentos históricos, inclusive pelos anarquistas, foi fundamental para a constituição de nossa pesquisa. Neste processo de elaboração, evidentemente, consideramos as contribuições e as limitações de ambos os movimentos, assim como da indeterminação (criação, imprevisibilidade) e da determinidade (pensamento lógico-racional, organizador, estruturador) como elementos imprescindíveis para a criação social-histórica.

Procuramos apresentar, sobretudo, a importância dos aspectos relacionados à indeterminação na criação histórica de outras formas (*eidè*) de indivíduo e de sociedade, fundamental no e para o processo de criação política em relação ao que temos colocado (nunca de uma vez por todas) a partir do capitalismo e da sociedade instituída. Isto, evidentemente, implica na criação de outra forma de ser do homem, tanto ontológica quanto antropologicamente considerada como tal.

Como mostramos através de nossa apresentação, o caos era parte central da ontologia dos gregos. Em Hesíodo, o termo significava vazio, nada, mas também desordem, de onde temos, pela primeira vez, a ideia de que o mundo emerge do vazio. Trata-se da ideia de criação *ex nihilo* da sociedade, de que ela encontra em si mesma seu fundamento. Além disto, a própria criação da sociedade não é algo puramente racional, ou ao menos não é só isso, pois aquela não é feita somente a partir de encadeamentos causais, com etapas e posições determinadas. A sociedade advém sem razão e a partir do nada, conforme temos no próprio conceito de *apeiron* de Anaximandro.

A propósito deste, apontamos que os pensadores pré-socráticos haviam percebido o caráter caótico do mundo e da experiência humana, ou seja, a dimensão de ‘não-sentido’ presente em relação ao cosmos, à criação ordenada do mundo e a indeterminação como constitutiva do ser. Evidentemente, não se tratava, para os gregos, de mera oposição entre inteligível e sensível, mas da ideia de antagonismo e inter-relação sem fim entre caos e cosmos como movimento de criação e de destruição, concepção presente também em Heródoto. Foi este raciocínio e esta visão de mundo que nos interessaram aqui, sobretudo, diante da ideia de racionalidade e de matematização presentes na sociedade ocidental.

Nossa intenção foi ressaltar, considerando a contribuição da Grécia, que o reconhecimento do fundo do ser como ausência de sentido não levou os gregos a renunciar a um projeto político ou abrir mão da razão, ao contrário, foi a partir do reconhecimento daquele que eles se fizeram conscientes de que era necessária a criação de leis, de um mundo de sentido que desse forma àquele abismo primordial. Como destacamos, isto se deu diante da inseparabilidade entre as ideias de caos e de organização lógico-racional do mundo, não se tratando de uma escolha por um ou outro.

Da mesma maneira, nossa intenção não foi fazer uma opção por uma ontologia em detrimento da outra, nem tampouco afirmar que a criação das instituições imaginárias sociais são produto do mundo das ideias, separadas da realidade na qual existem. Nosso intuito foi mostrar que estas significações criadas pelo imaginário radical instituinte, como portadoras de sentido, são essenciais para a organização lógico-racional do mundo.

A ideia de Estado, de nação, de cidadania, de patriotismo, de economia e de moeda, por exemplo, não representam entidades físicas – e nem espirituais, metafísicas, acessadas por epifanias – mas algo pelo qual as pessoas se dispõem, a morrer, a matar, a seguir e defender. O fato de serem criações imaginárias não significa que sejam produtos ideais, longe de sua relação com a realidade, com o que chamamos de contexto. Esta relação entre imaginação e ‘pura’ abstração é, a propósito, arbitrária.

Não vemos ninguém cumprimentar, em sua consciência, a senhora economia, mas sabemos que ela existe, porque faz sentido para nós, como produto da ação humana de nossa sociedade. É isto que nos interessa como uma das ideias centrais de nosso trabalho e o que possibilita, a nosso ver, a própria interpretação de uma atividade revolucionária como criação incessante e indeterminada, onde as significações podem ser transformadas, sobretudo, com a contribuição de outras formas de educação - em um sentido amplo, onde toda a sociedade participa deste processo.

Da mesma maneira, procuramos mostrar a presença da ontologia da determinidade nas formas de constituição do pensamento ocidental, na construção das significações imaginárias sociais e das instituições. Esta ontologia existe desde Parmênides, com sua concepção de ser = ser determinado e passando por Platão, com sua ideia sobre justiça e de “[...] que deve haver uma *epistème* da política, de um saber seguro que permita a orientação no domínio político [...]”, baseado em um saber transcendental e constituído como *alethèia* (verdade) e não como *doxa* (opinião). (CASTORIADIS, 2004, p. 23).

Esta determinidade (e sua importância) relaciona-se, portanto, à criação de algumas das instituições imaginárias sociais que pretendemos analisar em nossa pesquisa, tais como o

capitalismo, o trabalho e as relações de produção, a educação, o sistema jurídico, o pensamento, a linguagem, os modos de ser e de se comportar, como partes da instituição global da sociedade.

Isto nos permitiu mostrar, com relação ao trabalho, como se constituiu a ideia mesma de economia como ápice da manifestação da razão humana agindo sobre a sociedade, organizando-a e dando-lhe um sentido a partir do que ela determinou para si mesma. No que diz à ideia de racionalidade para os gregos e aquela de racionalidade instrumental, a partir de Descartes e do Renascimento, temos aí uma diferença fundamental.

Esta diferença implica, portanto, em uma maneira totalmente diferente de lidar com a economia, além de sua importância para a vida individual e social dos antigos e dos modernos. No caso grego do desenvolvimento técnico, por exemplo, este não era controlado pela empresa capitalista, mas pelas necessidades humanas. Da mesma forma, apresentamos a questão da técnica ligada à ideia de racionalidade do capitalismo, como o corolário deste sistema, ao passo que procuramos mostrar sua dimensão social-histórica ligada à ideia de progresso, ambas significações imaginárias sociais cuja relevância é enorme nos dias atuais.

Na sequência, apresentamos o que seria a ideia de um projeto revolucionário, não com o intuito de defini-lo em uma cartilha passo a passo, mas de apresentá-lo como uma mudança significativa de paradigma, como criação de outra forma possível – e ampla – da sociedade realizar o questionamento de seu próprio fundamento, do que é bom ou mau para ela, o que implica na capacidade de julgar e de escolher de que falamos, possibilitada pela criação política e pela criação da autonomia em nível individual e social.

A preocupação com o outro (alteridade) e sua opinião (reconhecimento desta importância) requereu a criação da ética e da política, com a qual tem estreita relação. Na concepção grega de mundo, estes elementos têm relação com a ideia de igualdade, de justiça e de educação (*paideia*) do indivíduo para a vida pública.

Com relação ao anarquismo, a ideia de revolução depende da movimentação popular neste sentido. Esta ideia não é restrita ou condicionada por um elemento externo à própria ação popular, o que significa dizer que qualquer transformação da sociedade não se daria por um Partido comandado por uma elite burocrática que teve acesso à verdade histórica e que tendo compreendido o funcionamento da economia capitalista, seria, portanto, o único capaz de guiar o povo em um processo de transformação global da sociedade.

Nesta lógica, a própria ideia de vanguarda implica que a história é e tem de ser “marcha para a frente”, progressão”, baseado na ideia de que o mais recente seria o melhor, uma “[...] metáfora militar de um corpo destacado adiante da sociedade que explora o terreno

e deve ter os primeiros contatos com o inimigo [...]”. (CASTORIADIS, 2006, p. 163). Tal visão é inconcebível para um projeto que seja, de fato, revolucionário.

Este guiamento do povo seria justificado – na verdade, injustificável, pela ausência de fundamento, de certeza – pelo fato de que este seria absorvido por interesses particulares e seria incapaz de se organizar por si só para agir em interesse coletivo, o que justifica a necessidade de um Estado, no caso, um socialista, pensamento cuja base encontra-se nas próprias teorias contratualistas sobre a necessidade de um poder institucional verticalizado, acima do povo, com o pretexto de salvaguardar sua integridade física e seus direitos. No caso do Estado socialista, sua necessidade ainda se faria como fase de transição ao comunismo, onde depois não mais haveria por que existir e, é claro, diante da sempre perigosa sedução burguesa que poderia tirar os trabalhadores do seu objetivo de grande transformação através do socialismo.

Assim sendo, consideradas as experiências grega e anarquista e a questão do não fechamento das significações imaginárias sociais, se a sociedade assim o desejar, temos que o projeto de criação de outra forma de organização coletiva não é algo utópico, no sentido desta palavra representar algo que não ocorreu e nem pode ocorrer. Um projeto revolucionário como é o projeto de autonomia individual e coletiva não é utópico, mas sim algo que pode ser social e historicamente realizado, não havendo nada que comprove *a priori* sua inviabilidade. Qualquer determinismo a este respeito é derrisório, pois se trata de uma tentativa de mistificação, de fechamento das significações, como um projeto de heteronomia.

O não fechamento das significações possibilita, da mesma forma, uma participação política efetiva, se esta for a vontade da sociedade e a mesma criar as condições para tal, através de suas escolhas e decisões sempre em aberto. Esta participação política deve ser entendida aqui em sua significação ampla e, portanto, envolvendo grande parcela da sociedade que, agindo de forma autônoma e consciente pode criar as condições para sua própria autocriação com as contribuições de sua *paideia*.

O projeto de autonomia grego realizou, portanto, a possibilidade efetiva de participação popular na criação das leis, do governo, da justiça e da própria instituição da sociedade. O anarquismo procurou tornar efetiva, por um espaço de tempo relativamente mais curto em relação aos gregos, esta possibilidade de ruptura e de criação de outras formas de organização da vida coletiva, tanto para os trabalhadores quanto para o povo, em uma escala mais ampla. Esta possibilidade foi sempre suprimida (ao menos se tentou) tanto pelos poderes estatais, eclesiásticos e militares quanto pelos interesses dos capitalistas e mesmo dos comunistas, por suas divergências.

Como contribuição de nossa pesquisa, pensamos que elucidar alguns pontos deste processo implica na própria realização da filosofia e da política, onde a primeira é entendida como questionamento incessante da representação instituída do mundo e de si mesma, e a segunda, como atividade lúcida de questionamento da instituição da sociedade como tal.

No que diz respeito à relação entre as criações dos gregos e dos anarquistas neste trabalho, ainda temos uma consideração a fazer. Não se tratou aqui, como nossa intenção, de trazer a Grécia aos dias atuais, com uma visão anacrônica da história em geral e da história grega, em particular, onde os gregos são colocados positivamente, como uma sociedade guiada exclusivamente pela razão e sem conflitos.

Da mesma maneira, não se tratou de reviver o anarquismo dos tempos de Proudhon, Bakunin ou Kropotkin, de trazê-lo para a atualidade baseando-nos nas mesmas categorias de análise que eram utilizadas no século XIX, cristalizando-as. Isto seria uma violência e impossível do ponto de vista de uma repetição histórica, pois não temos hoje o mesmo tipo de homem, de sociedade e de outras condições daquele momento. Além do que não poderíamos falar na possibilidade de criação histórica de outras formas de organização.

Tratou-se de um estudo onde as contribuições dos antigos e dos modernos são historicamente consideradas como um legado, em um contexto onde apresentaram formas de questionamento das sociedades de suas épocas e elaboram outras formas possíveis de organização coletiva através da resignificação de suas instituições particulares e de sua instituição geral. Nosso objetivo foi estudar e destacar, portanto, o que ambos realizaram paralelamente como possibilidade sempre aberta de criação efetivada pela participação política instituinte, além de seus contributos para um projeto de autonomia individual e coletivo.

Ao realizar este estudo, procuramos não perder de vista que há, até certo ponto, uma impossibilidade de comparação entre ambos, seja pela distância histórica entre os dois, seja pelas diferenças de contexto, modos de viver, de se organizar, de se posicionar no mundo, etc. A relação foi imaginada, portanto, no quadro das ontologias herdadas pelo anarquismo dos gregos, no que concerne às ideias de caos e criação (indeterminidade) e de organização lógico-racional e estruturação (determinidade) presentes nas sociedades ocidentais.

O que pretendemos é mostrar que qualquer possibilidade transformação da sociedade está sempre vigente, pois as significações imaginárias sociais são sempre mutáveis, visto que são produtos da criação do imaginário radical instituinte humano e, portanto, nunca estão definitivamente cerradas, seja em si mesmas ou coagidas por uma força exterior. A despeito

das críticas à concepção de Anaximandro, uma forma definida de sociedade ou de qualquer outra criação humana não pode existir para sempre.

A questão da possibilidade de criação de outras formas de indivíduo e de sociedade, estando em aberto por esta, traz a importância da participação política e da *paideia*, da ideia de que toda a sociedade educa seus indivíduos. Nisto consiste o projeto de autonomia individual e coletiva que visa colocar a efetivação do processo de criação das instituições nas mãos do homem e de sua vontade, caso este seja seu desejo, o de pôr esta questão como relevante na ordem do dia.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas questões relevantes foram aqui levantadas sobre a autoinstituição e a autogestão da sociedade, as quais podem e devem estar sempre abertas para que haja transformação das instituições. Esta abertura, porém, relaciona-se a uma escolha que a própria sociedade pode fazer para si mesma, visando à superação da heteronomia. Como procuramos mostrar, a superação desta heteronomia está no fato de não se atribuir a entidades suprarreais ou delegar a supostos representantes dos interesses comuns e a partidos políticos a criação social-histórica das instituições.

A ruptura com o pensamento instituído e com a tradição de heteronomia foi criada juntamente com outras instituições, como a democracia e a filosofia, expressões da atividade política (pois realizada pela *polis*) criada pelos atenienses a partir do século VIII a.C. e que durou até o século V a. C.

As significações imaginárias sociais relacionadas à existência e manutenção da vida comum e ao ordenamento do mundo puderam, a partir desta criação, ser colocadas à prova em um ambiente no qual foram elaboradas outras formas de instituições e de representações. Naquele contexto, a criação de outras formas de consciência autônomas nos permitiu ver que as significações imaginárias sociais não são absolutas, algo em-si, dadas de uma vez por todas seja pelos deuses, pelos ancestrais, pela natureza, pela razão ou pelas leis da história.

A economia, a justiça, o direito, a técnica, o Estado, o capitalismo, entre outras instituições imaginárias sociais, não existiram desde sempre, sendo que algumas, inclusive, são criações humanas relativamente recentes.

Diante disto, pudemos compreender que as ideias de incompletude (no sentido de dar conta da totalidade da história) e de mutabilidade do pensamento, das sociedades, das instituições e de suas formas (*eidè*) foram uma das maiores contribuições clássicas para a humanidade na construção da ideia de autonomia. A própria ideia de que podemos transformar as instituições de nossa sociedade (e a própria sociedade, de modo global) é fundamental em nossa história, algo *sui generis*, pois diz respeito à transformação do pensamento instituído pelo imaginário radical instituinte.

Além da ontologia da determinidade, com Parmênides e Platão (que definem o que o ser pode e não pode ser/e na qual o ser coincide com sua essência), também tivemos a herança ateniense para o mundo ocidental da ontologia do *khaos*, ligada ao conceito de *apeiron* (indeterminação), a qual, como apontamos, deve ser compreendida não no sentido de

desordem absoluta ou de predomínio desta sobre a dimensão racional da *psique* e da sociedade (ou vice-versa).

Esta compreensão deve ser no sentido de que não há uma determinidade instalada de uma vez por todas, ou seja, a possibilidade de criação de outras formas de organização coletiva está nas mãos das próprias pessoas, do *demos* que se autoinstitui através de seu *kratos*, do reconhecimento por ele mesmo de seu poder.

A impossibilidade de uma determinidade total, seja para o indivíduo, para a sociedade, para o pensamento, para o ser ou para a história, relaciona-se ao projeto de autonomia, pois se houvesse como efetivá-lo, não haveria criação de qualquer coisa na dimensão social-histórica. Isto não quer dizer que a determinidade (fundamental pela importância do pensamento lógico-racional, organizador, etc.) esteja excluída, ao contrário, ela é fundamental no processo criador das instituições, pois o próprio pensamento criador depende desta capacidade de organização do que deve ou não existir, do que é relevante ou não para a sociedade na construção de suas instituições. A linguagem mostra, portanto, a importância destes dois elementos, o lógico-racional e a criação como faces de uma mesma moeda.

Neste trajeto, portanto, consideramos que ambas as instâncias racional e irracional estão presentes na criação social-histórica dos indivíduos e das instituições, como os gregos nos mostraram através da *hybris* e da tragédia. Isto pôde ser visto com toda a sua força tanto em Sófocles quanto em Tucídides.

Uma das questões fundamentais neste projeto de criação de formas de autonomia individual e coletiva diz respeito, portanto, à consciência de que é preciso mudar a relação entre as instâncias psíquicas e não apenas privilegiar ou suplantar uma pela outra, malgrado a própria herança ocidental que nos leva a tomar parte por um ou outro caminho. Não foi preciso muito esforço para ver que isto teve e tem enormes implicações ontológicas no que se refere à constituição do ser no domínio social-histórico.

Isto pôde ser observado na própria constituição do anarquismo, na condição de movimento político criado no contexto da modernidade e à medida que o capitalismo industrial se desenvolvia e procurava solidificar suas bases, a partir do século XIX. Além de fazer uma leitura eminentemente econômica da sociedade, o anarquismo também adotou a cisão estabelecida no e pelo pensamento entre o mundo das ideias (idealismo, racionalismo, pensamento contemplativo) e o mundo da realidade objetiva (materialismo, produção material da sociedade, práxis), este que ganhou um *status* positivamente valorativo em detrimento daquele.

Esta cisão, como mostramos, acompanha todo o desenvolvimento ulterior do pensamento ocidental, a ponto de que vimos Karl Marx afirmar nas *Teses sobre Feuerbach* que até aquele momento os filósofos tinham interpretado o mundo e que agora caberia transformá-lo. A propósito, esta separação entre filosofia e política (entre pensamento e ação efetiva) nasceu juntamente com o fim da democracia e com a derrota grega na Guerra do Peloponeso, no século V a.C., perdurando até os dias atuais, como apontamos.

Desta forma, pretendemos mostrar, considerando a história da civilização ocidental e a ideia de criação pelo imaginário radical instituinte, que a possibilidade de transformação revolucionária da sociedade e de sua condição pela atividade reflexiva e deliberante está em aberto e que a heteronomia, ou seja, o fechamento das significações imaginárias sociais é uma escolha para-si que a própria sociedade faz ao torná-la efetiva.

A partir do século XIX, o movimento anarquista e suas pedagogias mostraram a possibilidade desta transformação revolucionária tanto em seu conjunto teórico quanto em suas experiências, criando através da ação direta - sem representantes, intermediários - dos trabalhadores, como parte da sociedade, possibilidades de mudanças qualitativas na vida individual e coletiva.

Portanto, a atitude ateniense de outrotá implicou em um profundo exercício de alteridade, de reconhecimento do outro e de sua importância, assim como o de relativização de suas próprias criações – modos de ser, de se colocar no mundo, de linguagem, costumes, convenções, normas, etc. – como sendo específicas (singulares) e não universais. É neste sentido que a historicidade também nasceu com os gregos, como pudemos observar através da obra de Heródoto e Tucídides e de sua importância para a civilização ocidental.

A apresentação daquela criação ateniense e de sua relação com um projeto de autonomia para o indivíduo e para a sociedade foi fundamental para mostrarmos o elo existente entre o anarquismo e as heranças ontológicas que inauguraram esta própria possibilidade de se falar em tal projeto.

Nesta lógica, nossa proposta foi relacionar este movimento político da modernidade (a partir do século XIX) à origem histórica desta própria capacidade de ruptura, como possibilidade existente de criar outras formas de homem e de sociedade que não aquela estabelecida pelos monarcas, pelos governantes, pela religião, etc. Tanto as teorias anarquistas quanto suas práticas de militância e pedagógicas têm relação, portanto, com esta cisão.

Procuramos esclarecer que não se tratou aqui de propor um retorno à Grécia clássica ou ao anarquismo do século XIX, com todas as categorias de análise social que este último adotou naquele momento de crítica ao capitalismo, considerando como predominante uma

observação da sociedade através da influência de seu modo de produção econômica sobre as demais instituições, ao ponto de que, ao mudá-la, todo o restante da organização coletiva também seria transformado. Como procuramos mostrar, a própria constituição da economia da forma como hoje conhecemos (e da própria economia, como instituição), assim como sua dimensão de totalidade perante a cultura são uma empresa relativamente recente na história da humanidade.

Nesta lógica, observamos que tanto os gregos quanto o movimento político anarquista forneceram elementos que possibilitaram a criação de indivíduos e de sociedades autônomas (visto que não há um sem o outro, como pudemos ver em Mikhail Bakunin), sobretudo no que se refere à autogestão da sociedade por ela mesma, sem intermediários, como temos, neste caso, nas teorias contratualistas e no comunismo estatal de Karl Marx, por exemplo.

Neste intuito, lembramos que para os gregos a ideia de representação, da forma como conhecemos, era algo estranho, assim como a noção de Estado, esta relativamente moderna. Para o anarquismo, há também este estranhamento materializado na forma de recusa do Estado, pois este é visto como fonte de opressão social e como inimigo do poder direto da sociedade na autogestão de seus assuntos comuns.

Nos dois movimentos políticos apresentados, portanto, tivemos ideias semelhantes neste sentido, as quais consideraram que uma transformação profunda da sociedade só poderia ocorrer pela participação direta de todos no poder, sem intermediação de um grupo, classe, minoria ou partido nas decisões coletivas.

Neste processo, tanto para os atenienses quanto para o anarquismo, a educação foi *conditio sine qua non* para a criação de um projeto de autonomia individual e social, entendida aqui em um sentido amplo de que toda a sociedade participa da formação de seus futuros cidadãos. A consciência disto e das escolhas que a sociedade faz para si mesma têm implicações ontológicas e antropológicas profundas e que mereceram, portanto, nossa atenção.

Em ambos os movimentos, a despeito de suas peculiaridades e de seus contextos históricos diferentes, pudemos expor suas respectivas ideias que nos levaram a retomar a importância de todo o coletivo anônimo neste processo político de formação dos cidadãos e da importância da participação destes no poder e na tomada de decisões nos assuntos públicos, comuns a todos.

Atualmente, ouvimos falar com frequência em morte da crítica, fim da história, esterilidade no que se refere à criação social-histórica, estagnação, etc. Procuramos observar, a despeito destas opiniões, que esta própria forma de organização social (e de visão de

mundo) é ela uma criação (e não poderia deixar de sê-lo), apesar do auto-ocultamento deste fato levado a cabo tanto pelas ideologias liberais e contratualistas quanto pelo capitalismo e comunismo, estes que se apóiam nas teorias de centralização do poder e de racionalidade instrumental.

Além disto, ocultam o fato de que o coletivo é capaz de se autogovernar. Isto constitui o que Castoriadis chamou de heteronomia, o não reconhecimento pela própria sociedade de que ela é autocriação e de que cria, portanto, suas instituições singulares, podendo modificá-las.

Procuramos destacar que a própria condição de conformismo generalizado não é um fato *ad eternum* na história, mas uma criação do coletivo anônimo que pode ser retomado pela ação política. Trata-se de uma contingência e não da perpetuação de uma situação. Neste ponto, concordamos com Castoriadis que a representação política (algo estranho tanto para os gregos quanto para os anarquistas) é uma das maiores mistificações históricas, assim como a transformação da ideia de democracia, em relação às suas significações e práticas clássicas.

Dada esta apropriação do sentido de democracia do imaginário grego, no caso das sociedades modernas, as nações que se autodenominam democráticas são, essencialmente, oligarquias mais ou menos liberais. Mas tudo isto pode ser retomado e transformado pela ação política efetiva e deliberativa, projeto o qual o anarquismo retomou e realizou em um momento recente da história.

É neste sentido que apresentamos conceitos, autores e obras do anarquismo no momento de sua criação e consolidação como movimento que visava à participação direta no poder e na gestão da produção, a partir do século XIX. Da mesma forma, a apresentação e análise das pedagogias anarquistas, de seus teóricos e experiências práticas foi fundamental para compreendermos sua relevância história na luta pela criação de um projeto de autonomia.

Além disto, há a questão da proposição de elementos deste movimento e de suas pedagogias para a criação de outras formas de educação do indivíduo para a vida social, com base em valores que priorizem a importância da consciência de que a participação popular nos assuntos comuns é mais construtivo para todos do que o estímulo do individualismo, do narcisismo, da competição e do consumismo.

No intuito de levantar discussões ontológicas importantes sobre que tipo de indivíduos queremos formar, que tipo de sociedade e de instituições temos a intenção de criar, propusemo-nos analisar também algumas significações imaginárias que consideramos centrais na constituição das sociedades modernas.

Entre elas, está o pensamento lógico-racional, o econômico-funcional, o elemento simbólico que constitui as significações imaginárias sociais, a determinidade e a indeterminação como elementos da criação social-histórica das instituições, etc. Estes elementos estão relacionados às questões políticas e ontológicas profundas que concernem à criação de outras formas possíveis de organização.

O que não pudemos responder é como são estas formas. Isto não foi feito considerando-se as análises baseadas no próprio referencial de Castoriadis, pois esta resposta deve ser da sociedade. Ela é quem vai definir se deseja formar um homem fragmentado, excepcionalmente obediente, consumista desenfreado, que pula entre um canal de televisão e outro, ou se deseja seu oposto, um homem autônomo, consciente da importância de sua participação na construção da instituição global da sociedade.

Como procuramos demonstrar, por ora não vivemos em uma sociedade democrática. Não somente porque as pessoas não participam na tomada de decisões que concernem aos assuntos públicos, mas também porque há uma série de igualdades de direito que não se efetivam de fato. Desigualdades sociais (de gênero, étnicas e de participação das pessoas na gestão da economia) são apenas alguns exemplos disto. Mesmo no que se refere à superação da desigualdade econômica, como esta pode ser possível se não há uma igualdade política, da participação de todos no poder?

Da mesma forma, a fragmentação democrática (do poder do *demos*) expressa-se na divisão da sociedade em *lobbies*, grupos de interesses particulares em detrimento de toda a sociedade. Apesar de serem questões aparentemente singulares, elas dizem respeito ao conjunto da sociedade. Evidentemente, como procuramos demonstrar, não há - nem no caso grego - uma sociedade totalmente democrática. Não somente porque a totalidade é algo irrealizável - a não ser pela metafísica -, mas porque em todas as sociedades, sobretudo nas democráticas ocidentais, há interdições na participação total no poder. As crianças, os considerados clínicamente e juridicamente incapazes e os idosos são apenas alguns exemplos, como mostramos.

De qualquer modo, pensamos contribuir para o fortalecimento da ideia de que este estado de coisas pode ser mudado a partir da atividade política efetiva das pessoas, conscientes de sua própria força neste processo de criação de outras formas de significações sociais e de instituições.

A solução - a propósito, nunca definitiva - das questões relacionadas aos assuntos públicos tem como ponto forte que isto não pode ser realizado através da representação

política delegada a terceiros, mas pela participação e ação direta das pessoas no poder, no qual palavras como isegoria e isonomia retomam sua significação original.

Objetivamos mostrar que o fato de trabalharmos com a ideia de criação ontológica configurou algo de extrema complexidade e importância, pois discutimos sobre a criação de outras formas possíveis de organização social, de formação individual e coletiva pela sociedade que cotidianamente educa seus futuros cidadãos.

É neste contexto que a educação como expressão da atividade política cumpre sua tarefa fundamental para a formação de indivíduos e de uma sociedade autônoma, capaz de se autogerir, assim como no que diz respeito ao questionamento das bases da produção material e do consumo. Isto envolve discussões essenciais sobre que tipo de organização do trabalho desenvolvemos até agora, assim como a transformação desta condição.

Da mesma maneira, não perdemos de vista o fato de que o trabalho é um elemento fundamental na constituição de uma sociedade autônoma. O que não compartilhamos é o fato de que este não é o elemento unitário para a justificação de toda a dinâmica das relações sociais e de produção, assim como para suas análises. Evidentemente, são necessárias transformações na economia, na produção e no consumo, mas como parte das relações políticas, no que diz à participação direta das pessoas no poder e nas decisões comuns.

Neste contexto, portanto, procuramos evidenciar que não propomos uma pedagogia eminentemente anarquista, pelas análises que priorizam uma interpretação econômico-materialista da sociedade. Nesta ótica, a política é relegada a um segundo plano em sua importância para a sociedade na criação de sua autonomia.

De qualquer forma, propusemos conceitos das pedagogias anarquistas, sobretudo, aqueles que pensamos contribuir para a criação desta autonomia em diversos níveis, tendo em vista que a educação, tanto para os anarquistas quanto o foi para os atenienses, é uma instituição imaginária social *sine qua non* neste processo de criação de outras formas de *psique* e de sociedade.

Por fim, esta criação não pode ser pensada e feita à margem da sociedade, do Estado ou do Capitalismo, a despeito de discussões que possam nos levar a considerar esta possibilidade. Prova disto, é que estas duas instituições não permanecerão inertes no que diz respeito à criação de outras formas de organização da educação e do trabalho. Por esta razão, portanto, o enfrentamento desta configuração heterônoma demanda a ideia de uma ação interna e não de que agimos à parte, separadamente, como duas substâncias que não se misturam, o que teria implicações profundas para as próprias transformações propostas nesta pesquisa.

## 7 REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Constituição de Atenas**. São Paulo: EDIPRO, 2012.

ARVON, Henri. **A Revolta de Kronstadt**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

AVRICH, Paul. **The Modern School Movement: anarchism and education in the United States**. Oakland: AK Press, 2006.

BAKUNIN, Mikhail. **A instrução integral**. São Paulo: Imaginário, 2003.

\_\_\_\_\_. **Deus e o Estado**. São Paulo: Hedra, 2011.

\_\_\_\_\_. **Estatismo e Anarquia**. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário, 2003.

\_\_\_\_\_. **Escritos de filosofia política**. v. 2. Compilación de G. P. Maximoff. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

BELL, Daniel. **The cultural contradictions of Capitalism**. New York: Basic Books, 1976.

BERLIN, Isaiah. **O sentido da realidade: estudos das ideias e de sua história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BERTELLI, Antonio Roberto (org.). **Lênin: Estado, ditadura do proletariado e poder soviético**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1988.

BLOCH, Ernst. **La philosophie de la Renaissance**. Paris: Éditions Payots & Rivages, 2007.

BOOKCHIN, Murray. **El Anarquismo en la sociedad de consumo**. Barcelona: Editorial Kairós, 1976.

\_\_\_\_\_. **Ecologia social e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

\_\_\_\_\_. **Los limites de la ciudad**. Madrid: Hermann Blume, 1978.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. **A sociedade burocrática 1: as relações de produção na Rússia**. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

\_\_\_\_\_. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. **As encruzilhadas do labirinto: a ascensão da insignificância**. Vol. IV. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. **Ce qui fait la Grèce**: 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983: La création humaine II. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

\_\_\_\_\_. **Figuras do pensável**: as encruzilhadas do labirinto. Vol. VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

\_\_\_\_\_. **La cité et les lois**: ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984: La création humaine III. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. **Les carrefours du labyrinthe**. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Político de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Thucydide, la force et le droit**: ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985: La création humaine IV.

\_\_\_\_\_. **Uma sociedade à deriva**: entrevistas e debates, 1974-1997. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Francisco Alves, 1990.

CODELLO, Francesco. **“A boa educação”**: experiências libertárias e teorias anarquistas na Europa, de Godwin a Neill: volume 1. São Paulo: Imaginário: Ícone, 2007.

\_\_\_\_\_. **“La buona educazione”**: esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neill. Milano: FrancoAngeli, 2005.

COURTOIS, Stéphane. [et alii.]. **O livro negro do comunismo**: crimes, terror e repressão. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

DULLES, John W. F. **Anarquistas e comunistas no Brasil**: 1900-1935. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Economia e sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. **L'économie antique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.

\_\_\_\_\_. **L'invention de la Politique**: Démocratie e Politique en Grèce et dans la Rome républicaine. Paris: Flammarion, 1985.

GALLO, Sílvio. **Pedagogia do risco**: experiências anarquistas em educação. Campinas: Papyrus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia libertária**: anarquistas, anarquismos e educação. São Paulo: Imaginário/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

GONÇALVES, Adelaide; SILVA, Jorge E. **A bibliografia libertária: o anarquismo em língua portuguesa.** São Paulo: Imaginário, 2001.

HÉRODOTE - THUCYDIDE. **Oeuvres complètes.** Paris: Éditions Gallimard, 1964.

HOLBACH, Barão de. **Sistema da natureza ou Das leis do mundo físico e do mundo moral.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ILLICH, Ivan. **Sociedade sem Escolas.** Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

JOYEUX, Maurice. **Reflexões sobre a Anarquia.** São Paulo: Archipelago Editora, 1992.

KROPOTKINE, Pedro. **A Conquista do Pão.** Lisboa: Guimarães Editores, 1975.

\_\_\_\_\_. **A Moral Anarquista.** Lisboa: Edições Sílabo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ética: origen y evolución de la moral.** Buenos Aires: Editorial Argonauta, 1925.

\_\_\_\_\_. **A questão social: o Humanismo Libertário em face da Ciência.** Rio de Janeiro: Editora Mundo Livre, s/d.

LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

LEVAL, Gaston; BERTHIER, René; MINTZ, Frank. **Autogestão e Anarquismo.** São Paulo: Editora Imaginário, 2002.

LOPREATO, Christina Roquette. **O Espírito da Revolta: a Greve Geral Anarquista de 1917.** São Paulo: Annablume, 2000.

LÖWY, Michel. **Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lúkacs e Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 1990.

MAKHNO, Nestor. **A “Revolução” contra a Revolução: a Revolução Russa na Ucrânia, março 1917-abril 1918.** São Paulo: Cortez, 1988.

MALATESTA, Errico. **A Anarquia.** São Paulo: Imaginário, 2001.

\_\_\_\_\_. **Escritos Revolucionários.** São Paulo: Hedra, 2008.

MORELLY. **Código da natureza.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

PASSETTI, Edson; AUGUSTO, Acácio. **Anarquismos & Educação.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PETITFILS, Jean-Christian. **Os socialismos utópicos.** São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

PIOZZI, Patrizia. **Os arquitetos da ordem anárquica: de Rousseau a Proudhon e Bakunin.** São Paulo: Editora UNESP, 2006.

POIRIER, Nicolas. **L'ontologie politique de Castoriadis: Création et Institution**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2011.

PRÉPOSIET, Jean. **História do Anarquismo**. Lisboa: Edições 70, 2007.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **El principio federativo**. Madrid: Aguilar, 1971.

\_\_\_\_\_. **Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la Miseria**. Volúmenes I y II. Madrid: Ediciones Jucar, 1975.

ROCKER, Rudolf. **Os soviets traídos pelos bolcheviques**. São Paulo: Hedra, 2007.

RODRIGUES, Edgar. **Os Libertários: ideias e experiências anárquicas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

SAVIANI, Dermeval. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. São Paulo: Autores Associados, 2013.

SANTILLÁN, Diego Abad de. **Organismo econômico da revolução: a autogestão na Revolução Espanhola**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SINGER, Helena. **República de Crianças: uma investigação sobre experiências escolares de resistência**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

TOLSTÓI, Lev. **A insubmissão e outros escritos**. Cotia: Ateliê Editorial/São Paulo: Editora Imaginário, 2010.

\_\_\_\_\_. **La Escuela de Yasnaia Poliana**. Buenos Aires: Editorial TOR, s/d.

TRAGTENBERG, Maurício. **Sobre Educação, Política e Sindicalismo**. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

VASSILEV, Pano. **A ideia dos soviets**. São Paulo: Imaginário, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

VOLINE. [Vsevolod Milhailovich Eichenbaum]. **The Unknown Revolution: 1917-1921**. New York: Free Life Editions, 1974.

WOODCOCK, George. **História das ideias de movimentos anarquistas**. v. 1: A ideia. Porto Alegre: L&PM, 2007.

ZO D'AXA. [et alii]. **Os anarquistas e as eleições**. São Paulo: Imaginário, 2000.