

A práxis anarquista: superação da alienação e a busca pela autonomia

Rafael Viana da Silva

05 de Abril de 2011

Conteúdo

I. A atividade teórica como ferramenta da práxis anarquista	4
II. Alienação e autonomia: pela necessidade de um projeto coletivo transformador	10
III. Conclusões preliminares	18

O presente artigo tem como objetivo iniciar modestamente algumas reflexões e oferecer aportes que contribuam com a construção de uma teoria anarquista. Para isto, além da discussão sobre o que seria possível compreender por teoria, apresentarei brevemente os conceitos de alienação e autonomia. Utilizei principalmente os aportes teóricos construídos pelo filósofo radical Cornelius Castoriadis e as reflexões conceituais do campo anarquista. Crítico contumaz do capitalismo, mas também do autoproclamado socialismo científico, de matriz marxista, a obra de Castoriadis merece atenção do campo libertário. Sua crítica impiedosa do capitalismo e do marxismo¹ se assemelha entretanto ao conteúdo radical da ideologia anarquista.

Acredito que os conceitos aqui desenvolvidos podem servir modestamente aos debates libertários, principalmente no que diz respeito à atuação dos anarquistas nos movimentos sociais. O desenvolvimento de pressupostos conceituais deve ser compreendido como uma possibilidade de enriquecer e ampliar o escopo de uma teoria social que se proponha libertária, elucidando a prática, sem subordiná-la.

O artigo foi escrito com determinado grau de organização e com objetivo de sistematizar alguns conceitos, mas ciente de que inevitavelmente o texto serve mais de ponto de partida do que de ponto de “chegada”, sem nenhuma pretensão de engessar a teoria, mas apenas trazer ao debate possíveis reflexões conceituais que, longe de estarem acabadas, provavelmente serão revistas em determinado momento. O modo como o texto foi construído obedeceu mais à “costura” de conceitos, visando contribuir com a teoria anarquista contemporânea, do que propriamente a defini-los a partir do método histórico, ainda que esta costura, eventualmente, possa de alguma forma auxiliar o ofício historiográfico.

Ao levantar a discussão, trago também conversas, diálogos, debates e também polêmicas, sejam elas no arco das esquerdas, ou, em específico, no interior do próprio anarquismo, mais com a intenção de discutir quais são os caminhos efetivos da prática política anarquista do que erigir-se enquanto um estatuto de “verdade”. Esta discussão não poderia ter sido feita sem o apoio e estímulo dos/as companheiros/as da Federação Anarquista do Rio de Janeiro e o contato com as lutas dos movimentos sociais. Agradeço as conversas, a revisão e os apontamentos feitos pelos companheiros, em especial, Felipe Corrêa e Gabriel Amorim.

¹ Castoriadis, que na juventude participava de grupos marxistas, rompeu abertamente com esta tradição, sem abandonar a iniciativa de construção de um projeto radical de esquerda.

I. A atividade teórica como ferramenta da práxis anarquista

Com relação ao conhecimento - Visto que o ser não se revela a si mesmo senão em dois momentos indissoluvelmente ligados [...]; que a realidade de um exige essencialmente a presença do outro; que é tão absurdo isolá-los como tentar reduzi-los, porque, nos dois casos, é negar a verdade inteira e suprimir a ciência, concluiremos primeiramente que a característica da ciência é invencivelmente esta: acordo entre a razão e a experiência. (P.-J. Proudhon).

A ciência não cria nada, ela só constata e reconhece as criações da vida. E sempre que os homens da ciência, saindo do seu mundo abstracto, se ocupam da criação viva no mundo real, tudo o que propõem ou criam é pobre e ridiculamente abstracto, sem sangue nem vida, morrendo à nascença, semelhante ao homunculus criado por Wagner, o discípulo pedante do imortal doutor Fausto. Disto resulta que a única missão da ciência é esclarecer a vida e não governá-la. (Mikhail Bakunin).

É preciso alertar que o esforço teórico em desenvolver conceitos libertários não se propõe dar conta de toda a realidade, o que, de fato, acredito ser impossível, não por uma “deficiência temporária do saber” (CASTORIADIS, 1986: 96), mas porque não podemos jamais reduzir o real a uma ordem racional pré-constituída. O real não é um “artefato estável, limitado e morto” (Ibid). Esta percepção sobre o real, enquanto um espaço de vida, e que, portanto, escapa incansavelmente à teoria, foi muito bem compreendida por grande parte dos anarquistas¹; a ciência, dizia Bakunin, “só trabalha com sombras... A realidade viva escapa-lhe, e só se mostra à vida” (BAKUNIN, 1975: 42). Este fato nunca fez com que os anarquistas rejeitassem os esforços teóricos, mas compreendessem que a modificação da realidade não passa pela proposta da teoria total, que tudo abarcaria, que tudo compreenderia. “A ciência inclui o pensamento da realidade, não a realidade em si mesma; o pensamento da vida, não a vida...” (Idem: 44).

A proposta da teoria total é uma quimera, mas isto não significa que devemos abandonar² o esforço teórico, e muito menos a prática política. Isto porque a prática política anarquista visa transformação³, e toda transformação também supõe elucidação e compreensão da realidade; portanto, prática e teoria só podem ser compreendidas numa relação completamente indissociável, é o que se pode chamar de práxis.

¹ A frase completa de Bakunin, e que nos esclarece sua visão acerca do real, é esta: “A ciência, que só se relaciona com o que é exprimível e constante, isto é, com as generalidades mais ou menos desenvolvidas e determinadas, perde aqui o seu latim e baixa a sua bandeira diante da vida, pois só ela se relaciona com a parte viva e sensível, inacessível e inefável, das coisas. Tal é o real e, pode-se dizer, o único limite da ciência, um limite verdadeiramente intransponível... A ciência só trabalha com sombras... A realidade viva escapa-lhe, e só se mostra à vida, que, sendo também ela fugitiva e passageira, pode discernir e discerne efetivamente. (BAKUNIN, 1975: 42-43).

² Castoriadis neste ponto é bem elucidativo: “Para alguns, a crítica das pretensas certezas absolutas do marxismo é interessante, talvez até verdadeira – porém inaceitável, porque destruiria o movimento revolucionário. Como é necessário mantê-lo, é preciso conservar, a todo custo, a teoria, aceitando abater suas pretensões e exigências ou, se necessário, prontos para fechar os olhos. Para outros, já que uma teoria total não pode existir, é necessário abandonar o projeto revolucionário, a menos que seja colocado em plena contradição com seu conteúdo, como vontade cega de transformar, a todo custo, uma coisa que não conhecemos em outra que conhecemos menos ainda. Nos dois casos, o postulado implícito é o mesmo: sem teoria total não pode haver ação consciente. Nos dois casos, a fantasia do saber absoluto permanece soberana. E nos dois casos, a inversão irônica de valores se produz.” (CASTORIADIS, 1986: 90).

³ Pois nem toda prática política visa transformação. E há práticas políticas que visam transformações, mas não visam a autonomia. Podemos transformar um governo mais ou menos democrático em um governo autocrático ou pior, em um governo de feições mais autoritárias. Há neste ponto transformação, mas uma transformação que não visa autonomia.

“Chamamos de práxis este fazer, no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos e considerados como o agente essencial do desenvolvimento de sua própria autonomia.” (CASTORIADIS, 1986: 94)

A práxis supõe um saber e um fazer que visem autonomia. A este fazer em sua forma específica atribuo o sinônimo prática política, que, apesar de não precisar de uma teoria total, se se pretende eficaz, necessita, sim, de uma atividade teórica. Ambas, atividade teórica e prática política, estão intimamente relacionadas e na práxis se articulam. Concordo com Castoriadis quando afirma que “A teoria como tal é um fazer, a tentativa sempre incerta de realizar o projeto de uma elucidação do mundo” (CASTORIADIS, 1986: 93); ressalta o caráter sempre provisório da teoria e que, deste modo, reconhece suas limitações. Do ponto de vista anarquista:

O nosso Cristo distingue-se do Cristo protestante e cristão no seguinte: este último é um ser pessoal e o nosso é impessoal; o Cristo cristão, já realizado num passado eterno, apresenta-se como um ser perfeito, enquanto que a realização e a perfeição do nosso Cristo, da ciência, dar-se-á no futuro: o que equivale a dizer que nunca se realizará.

[...]

O nosso Cristo ficará, pois, eternamente incompleto, o que deve abater muito o orgulho dos seus representantes creditados entre nós. (BAKUNIN, 1975: 57-58).

Na ciência, as teorias, sempre hipotéticas e provisórias, constituem um meio cômodo para reagrupar e vincular fatos conhecidos, e um instrumento útil para a investigação, o descobrimento e a interpretação de fatos novos: mas não são a verdade. (Errico Malatesta. “Anarquismo y Anarquia”. Excerto de Umanitá Nova, 27 de abril de 1922. In: RICHARDS, 2007: 39.)

[...]

Eu não creio na infalibilidade da ciência, nem em sua capacidade de explicar tudo, nem em sua missão de regular a conduta de homens, como não creio na infalibilidade do Papa [...]. Eu só acredito nas coisas que podem se provar; mais sei muito bem que as provas são algo relativo e podem superar-se e anular-se continuamente mediante outros fatos provados [...]⁴. (Ibid. Excerto de Pensiero e Volontá, 15 de setembro de 1924. In: RICHARDS, 2007: 40.)

Assim sendo, é importante também não ir a outro extremo e negar a produção de quaisquer esforços teóricos, como se estes de nada servissem; isto, de fato, é ignorar que toda alteração da realidade também pressupõe certa elucidação. A lente “ideológica” não é suficiente para interpretar e analisar a realidade, o que facilmente redundaria numa atitude purista, que rapidamente cairia num maniqueísmo de feições pouco enriquecedoras à atividade política. Ainda que a compreensão teórica da realidade não determine a ação consciente, ela pode ajudar a orientá-la, o que é fundamental para quaisquer projetos que se pretendam de longo prazo, como é o caso da estratégia anarquista de transformação social.

Para entender o que acontece (a conjuntura) é preciso poder pensar corretamente. Pensar corretamente significa ordenar e tratar adequadamente os dados que se produzem, em quantidade, sobre a realidade. Pensar corretamente é a condição indispensável para analisar corretamente o que acontece em um país em um momento dado da História desse país ou de qualquer outro. Isso exige instrumentos. Esses instrumentos são os conceitos. Para pensar com coerência é necessário um conjunto de conceitos coerentemente articulados entre si. Se exige um sistema de conceitos, uma teoria. (FAU. Huerta Grande: a Importância da Teoria.)

⁴ Segue o texto original. “Em La ciencia, las teorías, siempre hipotéticas y provisórias, constituyen un medio cómodo para reagrupar y vincular los hechos conocidos, y un instrumento útil para la investigación, el descubrimiento y la interpretación de hechos nuevos: pero no son la verdad. [...] Yo no creo en la infabilidad de la ciencia, ni en su capacidad de explicarlo todo, ni

A importância da teoria ou, já utilizando o conceito aqui desenvolvido, da atividade teórica está em fornecer instrumentos adequados, mesmo que estejamos cientes de sua incerteza e, portanto, que saibamos conscientemente que ela é provisória para a ação política em determinado contexto sócio-histórico. É provisória, mas não incoerente, pois possui seu grau de organização. “Que não haja um saber rigoroso sobre a sociedade não quer dizer que não haja nenhum saber sobre a sociedade, que se possa dizer qualquer coisa, que tudo valha”. (CASTORIADIS in VOLKER, 1976: 97). A atividade teórica também é aberta, mas não relativista por “princípio”; relativizo algo para chegar a algum lugar, destruo algo para construir outra coisa em seu lugar: é o princípio do pensamento aberto.

O pensamento avança na interrogação, sendo a cada vez obrigado a manter provisoriamente um certo número de coisas, mesmo que seja para recolocá-las em questão em um segundo movimento. Um pensamento livre ou aberto é aquele que realiza esse movimento; não é uma liberdade pura, um raio que atravessa o vazio, uma luz que se propaga através do éter, é uma marcha que a cada vez tem que se apoiar em alguma coisa, tem que orientar-se tanto pelo que não é ela própria, quanto pelos ‘resultados’ precedentes – mas que pode voltar-se sobre si mesma, ver-se rediscutir seus pensamentos, etc. (Ibid: 81).

Quanto mais conectada à prática, mais “realista” e, deste modo, útil e adequada é a teoria. Quanto mais afastada de uma experiência concreta coletiva, torna-se mais exótica e incompreensível, assumindo conseqüentemente feições que permanecem no campo do abstrato, inviabilizando uma análise lúcida da realidade ou redundando na iconoclastia pela iconoclastia.

A atividade teórica, portanto, alimenta e é alimentada pela prática, constituindo-a e sendo por esta constituída: “Elucidação e transformação do real progridem, na práxis, num condicionamento recíproco” (CASTORIADIS, 1986: 95). As modificações teóricas e as correções das análises são, portanto, constantemente modificadas pela prática política, porque a última instância da práxis é justamente a transformação daquilo que é dado, a transformação do real: “Para teorizar com eficácia é imprescindível atuar” (FAU, op. cit.). Se o real é modificado constantemente pela atividade política, obviamente a teoria deverá se ajustar e permitir-se modificações. Oxigenando-a, possibilitamos que a atividade teórica seja um instrumento cada vez mais positivo para a intervenção concreta na realidade.

O problema da teoria no movimento revolucionário se deu quando houve a transformação da atividade teórica em sistema teórico, especificamente pela fantasia do saber absoluto e da teoria total, que dominou a tradição marxista. Utilizo o termo sistema não no sentido utilizado pela FAU, como um conjunto mais ou menos coerente de quadros conceituais, mas sim no que diz respeito a uma teoria que pretende dar conta da totalidade do real. Portanto, reafirmamos que a teoria anarquista não se propõe a ser um sistema, mas uma atividade, que pretende fornecer possibilidades de elucidação, mas não pretende dar respostas prévias ou definitivas àqueles elementos que só podem ser dados (emergir) pela práxis e por sua criação histórica. As especificidades das revoluções ocorridas na história comprovam que a experiência da classe trabalhadora enquanto projeto radical trouxe elementos novos que não podiam ser previstos e acabaram sendo incorporados à teoria. Podemos utilizar a teoria para elucidar estes projetos, dar sentido a estes, ou (inclusive sentido para a ação contemporânea) organizá-los num quadro conceitual coerente, mas jamais “explicá-los” ou reduzi-los a algum grau de determinação.

Quando somos confrontados com a experiência dos zapatistas, o que mais nos chama atenção não é a maneira com que as “leis” da “história” os empurraram a sair às ruas em 1994 para combater o NAFTA. As condições econômicas podem até nos ajudar a compreender o que ocorrera no México, mas tampouco servirão para explicar as novas relações, os paradigmas quebrados e a emergência de um projeto radical que não é um socialismo requeitado, mas algo essencialmente novo. As condições econômicas não explicam a práxis, pois esta faz emergir novos elementos, como fora o caso zapatista. E, se isto nos anima, o faz justamente por ser algo novo, não por ser simplesmente original, mas radicalmente novo; não existia e nem poderia existir anteriormente, justamente por que é fruto da práxis, da criação histórica, neste caso, criação de classe, realizada em determinado período pela ação de determinados indivíduos e, por conseguinte, que não poderia ser prevista ou determinada a priori por “esquematismos”.

em su misión de regular la conducta de los hombres, como no creo en la infabilidad del Papa [...] Yo sólo creo en las cosas que

Obviamente, toda criação no terreno histórico também pressupõe a relação com velhos elementos (e no caso do zapatismo podemos nos referir às tradições milenares, à figura de Zapata e à cultura radical das comunidades indígenas que já existiam antes da emergência do fenômeno zapatista), elementos que já existiam, pois, obviamente, se toda criação é histórica, parte de um terreno social (o melhor termo seria sócio-histórico). Mas o que caracteriza a criação é justamente esta capacidade de criar novas significações a partir do que existe, mas, sem dúvida, ultrapassando o que existe e criando elementos novos, elementos que a teoria é incapaz de prever, mas que a atividade teórica pode ajudar a elucidar, sem nenhum receio de recorrer a possíveis alterações e modificações de seus pressupostos conceituais.

A alienação da teoria, portanto, se conforma, quando há sua transformação de atividade teórica em sistema teórico, sistema que se propõe sempre a reduzir a realidade a um esquema totalmente racional, portanto possível de ser estritamente delimitada por um quadro conceitual que obedece a determinadas leis gerais. Isto causa sua autonomização, transformando-a num sistema que se propõe absoluto, ou se conforma como teoria acabada, subordinando a ação política ao seu quadro conceitual, mesmo que recorra vez ou outra a uma relação que se pretenda dialética. Dialética que, confirmada pela prática de vários grupos de esquerda, assume um sentido cada vez mais envergonhadamente retórico. A alienação da teoria também causa alienação da prática política, pois esta permanece subordinada ao que anteriormente criara⁵. A prática torna-se refém da teoria e se aliena, pois, ao invés de buscar a criação de novas estratégias e meios, permanece fiel à teoria que acreditara “dar conta” de toda a realidade, pelo menos em seus pressupostos fundamentais. E se há alguém, ou um grupo específico de revolucionários, que detém e maneja a teoria revolucionária, se este grupo supostamente detém a “chave” do caminho da revolução, deterá as estratégias corretas para a prática da classe trabalhadora.

[...] a ideia de que a ação autônoma das massas possa constituir o elemento central da revolução socialista, aceita ou não, será sempre secundária para um marxista consequente – por não ter interesse verdadeiro, nem fundamentação teórica e filosófica. O marxista sabe para onde deve ir a história; se a ação autônoma das massas segue nesta direção, ela nada lhe ensina, se segue para outro lado, é uma má autonomia, ou melhor, não é mais uma autonomia, posto que se as massas não se dirigem para os objetivos corretos é porque continuam ainda sob a influência do capitalismo. Quando a verdade foi conquistada, todo o resto é erro, mas o erro nada significa num universo determinista: o erro é o resultado da ação do inimigo de classe e do sistema de exploração. (CASTORIADIS, 1986: 44-45)

A classe permanece então refém destes teóricos⁶, desta vanguarda: os únicos que podem interpretar, revisar e analisar os aspectos teóricos fundamentais, que podem prever e construir os processos revolucionários. O socialismo perde gradativamente seu aspecto humano e torna-se cada vez mais refém de um discurso e de uma orientação, cujo predomínio técnico é evidente. A política passa a ser daí em diante “[...] a aplicação de um saber adquirido num domínio delimitado e com fins precisos” (Ibid: 86-87), controlada evidentemente por determinadas vanguardas ou, usando eufemismos gramscinianos, “intelectuais-orgânicos”. Esta questão de fundo revela a relação problemática que o marxismo compôs entre ideologia e teoria, especialmente quando tentou transformar o que era uma aspiração dos trabalhadores (socialismo) em um desdobramento, uma consequência lógica da aplicação de uma técnica revolucionária, possível de ser conduzida corretamente por um sistema teórico. O marxismo transformou o que seria uma aspiração (ideologia) dos trabalhadores em uma doutrina, uma suposta “ciência”

pueden probarse; pero sé muy bien que las pruebas son algo relativo y pueden superarse y anularse continuamente mediante otros hechos probados [...].”

⁵ Que é a subordinação da sociedade às instituições que ela mesmo criara. Mais adiante tento explicitar com mais atenção este conceito de alienação.

⁶ “E, se o socialismo é uma verdade científica à qual têm acesso os especialistas através de sua elaboração teórica, disso se segue que a função do partido revolucionário seria a de importar o socialismo no proletariado. Esse, com efeito, não poderia chegar ao socialismo a partir de sua própria experiência; no máximo, poderia reconhecer no partido que encarna essa verdade o representante dos interesses gerais da humanidade – e apoiá-lo. [...] O partido deteria a verdade sobre o socialismo, já que detém a única teoria capaz de levar até ele. Portanto, ele é, de direito, a direção do proletariado; e deve tornar-se tal também de fato, já que a decisão pode pertencer apenas aos especialistas da ciência da revolução. (CASTORIADIS, 1985: 163-164).

da revolução⁷, capaz de compreender não só o funcionamento do sistema capitalista, mas de ser uma teoria total que busca também explicar a história humana e seus acontecimentos, revelando suas leis pelo chamado materialismo histórico-dialético⁸, parte fundamental do socialismo “científico”.

Atentos a isto, muitos militantes anarquistas empreenderam duras críticas a este procedimento. Estes, no entanto, jamais descartaram a possível utilidade da teoria no processo de luta.

O anarquismo é, no entanto, uma aspiração humana, que não se baseia em nenhuma necessidade real ou suposta da natureza e que pode realizar-se segundo a vontade humana. Aproveita os meios que a ciência proporciona ao homem [...] quando estes servem para ensinar os homens a pensarem melhor e mais precisa distinguir com mais precisão o real do fantástico, mas não se pode confundir sem cair no absurdo, nem com a ciência nem com qualquer sistema filosófico⁹. (Errico Malatesta. “Anarquismo y Anarquia”. Excerto de *Pensiero e Volontá*, 16 de maio de 1925. In: RICHARDS, 2007: 21.).

Já compreendemos que a teoria, que aqui por reflexão conceitual chamei de atividade teórica “[...] aponta para a elaboração de instrumentos conceituais para pensar rigorosamente e conhecer profundamente a realidade concreta” (FAU. *Huerta Grande: a Importância da Teoria*); agora necessitamos precisar o que é possível compreender enquanto ideologia. Não utilizo o termo ideologia no sentido marxista (falsa consciência). Entendo-a como um “um conjunto de idéias, motivações, aspirações, valores, estrutura ou sistema de conceitos que possuem uma conexão direta com a ação” (FARJ, 2008: 17) A ideologia

[...] é composta de elementos de natureza não científica, que contribuem para dinamizar a ação, motivando-a, baseada em circunstâncias que, ainda que tendo relação com as condições objetivas, não derivam dela, no sentido estrito. A ideologia está condicionada pelas condições objetivas, ainda que não seja determinada mecanicamente por elas. [...] A teoria torna precisa, circunstancializa as condicionantes da ação política: a ideologia motiva-a e a impulsiona, configurando-a em suas metas “ideais” e seu estilo. (FAU. *Huerta Grande: a Importância da Teoria*).

Assim como anteriormente defendi que, para o anarquismo, a prática política é indissociável da atividade teórica e vice-versa, e que a transformação da ideologia socialista num sistema teórico (marxismo) subordina e engessa a prática política, concluo que a atividade teórica sem ideologia também é impensável num projeto que seja transformador. Castoriadis tem a opinião de que a práxis se articula em torno de três elementos, o que ele chama de círculo da práxis:

“Tudo isso leva novamente ao que chamo o círculo da práxis. Esse círculo pode ser definido, como todo círculo que se preza em geometria plana, por três pontos não colineares. Há uma luta e uma contestação na sociedade; há a interpretação e a elucidação dessa luta; há a perspectiva e a vontade políticas daquele que elucida e interpreta.” (CASTORIADIS In VOLKER, 1971: 66.)

⁷ Sobre isto Malatesta parece conveniente. “Portanto, não somos anarquistas porque a ciência nos diz que o sejamos; o somos, ao contrário, por outras razões, porque queremos que todos possam gozar dos benefícios e das alegrias que a ciência alcança” (tradução minha). Segue o original: “Por lo tanto, no somos anarquistas porque la ciencia nos diga que lo seamos; lo somos, en cambio, por otras razones, porque queremos que todos puedan gozar de las ventajas y las alegrías que la ciencia procura”. (MALATESTA in VERNON, 2007: 41).

⁸ A concepção materialista-histórica sustentada pelo marxismo é insustentável, segundo Castoriadis, porque: “- Faz do desenvolvimento da técnica o motor da história ‘em última análise’, atribuindo-lhe uma evolução autônoma e uma significação fechada e bem definida. - Tenta submeter o conjunto da história a categorias que só têm sentido para a sociedade capitalista desenvolvida e cuja aplicação às formas precedentes da vida social coloca, mais do que resolve, problemas. - É baseada no postulado velado de uma natureza humana essencialmente inalterável, cuja motivação predominante seria a motivação econômica”. Cf. CASTORIADIS, 1986: pp. 41.

⁹ O original é: “El anarquismo es, en cambio, una aspiración humana, que no se funda sobre ninguna necesidad natural verdadera o supuesta, y que podrá realizarse según la voluntad humana. Aprovecha los medios que la ciencia proporciona al hombre [...] cuando éstos sirvan para enseñar a los hombres a razonar mejor y a distinguir con más precisión lo real de lo fantástico;

O círculo da práxis, que Castoriadis define como luta, interpretação e perspectiva, pode ser “traduzido” para a linguagem anarquista enquanto prática política, atividade teórica e ideologia. E, se o socialismo e a autonomia não são fruto da simples aplicação de um programa construído pelos especialistas, e que é embasado por um sistema teórico que “descortinou” as leis de funcionamento da história e da sociedade, somos levados a compreender que o socialismo e a autonomia tornam-se frutos da ação e criação da práxis pela organização da classe. O próprio surgimento do anarquismo comprova esta tese. A emergência do anarquismo está inscrita no surgimento de novas significações no interior do movimento operário e não pode ser explicada como consequência da simples elaboração de um sistema teórico ou filosófico, mas de uma práxis em constante movimento e que constituiu a espinha dorsal da ideologia anarquista.

O anarquismo, na sua gênese, nas suas aspirações, em seus métodos de luta, não tem nenhum vínculo com qualquer sistema filosófico. O anarquismo nasceu da rebelião moral contra as injustiças sociais¹⁰.

Quando apareceram homens que se sentiram sufocados pelo ambiente social em que estavam forçados a viver, e cuja sensibilidade se viu ofendida pela dor dos demais como se ela fosse a sua própria, e quando estes homens se convenceram de que boa parte da dor humana não é consequência fatal das leis naturais ou sobrenaturais inexoráveis, mas deriva, por outro lado, de feitos sociais dependentes da vontade humana e elimináveis por obra do homem, abriu-se então a via que deveria conduzir ao anarquismo. (Errico Malatesta. “Anarquismo y Anarquía”. Excerto de *Pensiero e Volontá*, 16 de maio de 1925. In: RICHARDS, 2007: 21.).

Ao afirmar que a ideologia anarquista nasceu de uma prática dos trabalhadores, Malatesta também assinala que o anarquismo possui uma conexão direta com a ação política, com a transformação social e, por isso, ligação direta com a experiência da classe trabalhadora, e sua criação histórica. Prática política, atividade teórica e ideologia¹¹ no anarquismo se articulam destarte, de maneira indissociável.

Concluimos que qualquer sistema teórico que pretenda subordinar a experiência do conjunto dos oprimidos e das oprimidas está completamente equivocado, porque é da experiência da classe que surgem os únicos elementos e significações capazes de efetivar a reconstrução radical da sociedade capitalista por um processo revolucionário, processo que acredito ter como objetivos finalistas, se pretende-se eficaz, a superação da alienação e a construção da autonomia, o que os anarquistas há muito tempo chamam, apenas, de socialismo libertário.

pero no se lo puede confundir sin caer en el absurdo, ni con la ciencia ni con ningún sistema filosófico.” A tentativa de transformar o anarquismo numa ciência também foi criticada por Malatesta.

¹⁰ Segue o original em espanhol. “El anarquismo en su génesis, sus aspiraciones, sus métodos de lucha, no tiene ningún vínculo necesario con ningún sistema filosófico. El anarquismo nació de la rebelión moral contra las injusticias sociales. Cuando aparecieron hombres que se sintieron sofocados por el ambiente social en que estaban forzados a vivir y cuya sensibilidad se vio ofendida por el dolor de los demás como si fuera propio, y cuando esos hombres se convencieron de que buena parte del dolor humano no es consecuencia fatal de leyes naturales o sobrenaturales inexorables, sino que deriva, em cambio, de hechos sociales dependientes de la voluntad humana y eliminables por obra del hombre, abrió entonces la via que debía conducir al anarquismo”. Errico Malatesta. “Anarquismo y Anarquía”. Excerto de *Pensiero e Volontá*, 16 de maio de 1925. In: RICHARDS, 2007: 21.

¹¹ O círculo da práxis de que fala Castoriadis.

II. Alienação e autonomia: pela necessidade de um projeto coletivo transformador

O conceito de alienação de Castoriadis é essencialmente social. A alienação não é “inerente” à história humana, mas simplesmente uma modalidade de relação da sociedade com suas instituições em determinado contexto. A sociedade capitalista é, por excelência, uma sociedade que não permite o usufruto da autonomia, nem individual, nem coletiva. Um dos principais pilares de dominação do sistema capitalista é sua estrutura econômica. No sistema produtivo capitalista, a economia é dirigida e controlada por um grupo minoritário que detém os meios de produção. Todo excedente de riqueza produzido é apropriado por esta classe social. Além da apropriação dos frutos da produção, a gestão da produção é restrita a determinados especialistas, que podem ser donos dos meios de produção ou não, neste último caso sendo apenas seus gestores¹. O trabalhador na sociedade capitalista, usando as palavras de Castoriadis, é transformado em um “fragmento de homem” sob a racionalização capitalista.

Entendemos por alienação – momento característico de toda sociedade de classe, mas que aparece com dimensão e profundidade muito maiores na sociedade capitalista – o fato de os produtos da atividade do homem adquirirem em relação a ele uma existência social independente, e, ao invés de serem dominados por ele, o dominarem. A alienação é, portanto, aquilo que se opõe à criatividade livre do homem no mundo criado pelo homem; não é um princípio histórico independente, que tenha uma origem própria. É a objetivação da atividade humana, na medida em que escapa de seu autor, sem que seu autor possa escapar dela. (CASTORIADIS, 1983: 68).

Racionalização que é apenas aparente, pois o aumento e o aperfeiçoamento da produção são tomados como fins em si mesmos, o que acaba ganhando um sentido extremamente irracional. Irracional, pois a ideia de acumulação e de desenvolvimento é extremamente problemática. Desenvolvimento implica alcançar um fim, um limite. Um organismo se desenvolve para alcançar outro estágio. Um plano de estudos de desenvolve para alcançar outro conteúdo. Já a economia sob o capitalismo, ao contrário, não possui limites específicos. “O limite (péras) define ao mesmo tempo o ser e a norma. O ilimitado, o infinito, o sem-fim (apeiron) é seguramente inacabado, imperfeito, menos-ser.” (CASTORIADIS, 1987: 143.) No caso do sistema capitalista, esta técnica não está a serviço de nenhum fim determinável, os indivíduos é que permanecem subordinados à técnica.

Em vez da produção e do sistema econômico estarem a serviço da sociedade, a sociedade é que está a serviço da produção. Derivamos disto as idéias mais gerais sobre o conceito de alienação a partir de Castoriadis. Primeiro, as instituições podem ser alienantes em seu conteúdo específico e sancionar uma sociedade de classes, uma dominação de uma categoria sobre outra, como é o caso das instituições da sociedade capitalista, onde o domínio de uma classe sobre outra é exercida principalmente pela esfera econômica². Mas há também outro fator de alienação, que é a subordinação da sociedade às suas

¹ Sobre os gestores, Cf. BERNARDO, João In: Economia dos Conflitos Sociais, Expressão Popular.

² “Assim, a liberdade do trabalhador, tão exaltada pelos economistas, juristas e republicanos burgueses, é apenas uma liberdade teórica, sem quaisquer meios de realizar-se, e, conseqüentemente, é apenas uma liberdade teórica, sem quaisquer meios de realizar-se, e, conseqüentemente, é apenas uma liberdade fictícia, uma absoluta mentira. A verdade é que toda a vida do trabalhador é simplesmente uma sucessão contínua e horrível de períodos de servidão – voluntária do ponto de vista jurídico, mas compulsória pela lógica econômica – interrompida por momentâneos e breves intervalos de liberdade acompanhados de fome; em outras palavras, é a verdadeira escravidão.” (BAKUNIN, 2007: 16).

instituições, que pode ocorrer em qualquer contexto sócio-histórico³. A sociedade, então, não reconhece nas suas instituições o seu produto.

A alienação é a autonomização e a dominância do momento imaginário na instituição que propicia a autonomização e a dominância da instituição relativamente à sociedade. Esta autonomização da instituição exprime-se e encarna-se na materialidade da vida social, mas supõe sempre também que a sociedade vive suas relações com suas instituições à maneira do imaginário, ou seja, não reconhece no imaginário das instituições seu próprio produto. (Idem: 159-160).

Referimo-nos ao fato, mais importante, de que a instituição, uma vez estabelecida, parece autonomizar-se, que ela possuía sua inércia e lógica própria, ultrapassa, em sua sobrevivência e nos seus efeitos, sua função, suas “finalidades” e suas “razões de ser”. As evidências se invertem; o que podia ser visto, “no início”, como um conjunto de instituições a serviço da sociedade transforma-se numa sociedade a serviço das instituições. (Idem: 133).

A faculdade de abstração, fonte de todos os nossos conhecimentos e ideais, é sem dúvida a única causa de todas as emancipações realizadas pelo homem. Mas o primeiro despertar desta faculdade no homem não produziu imediatamente sua liberdade.

Logo que ela começa a formar-se, desembaraçando-se lentamente dos princípios da instintividade animal, começa por se manifestar, não sob a forma duma reflexão ponderada, com consciência e conhecimento da sua própria actividade, mas sob a forma duma reflexão imaginativa, inconsciente do que faz e por isso mesmo tomando sempre os seus PRÓPRIOS PRODUTOS por seres reais, aos quais atribui inocentemente uma existência independente, anterior a todo conhecimento humano, e só atribuindo a si o mérito de os ter descoberto fora de si própria. Devido a este procedimento, a reflexão imaginativa do homem povoa seu mundo exterior de fantasmas que lhe parecem mais perigosos, mais fortes e mais terríveis do que seres reais que o cercam. (BAKUNIN, 1975: 68-69).

Já para efetivar o processo de alienação em seu conteúdo mais específico, a organização do trabalho no modo de produção da economia capitalista e em outros ramos da vida é essencialmente hierárquica. A hierarquia não foi inventada pelo sistema capitalista; mas neste tornou-se universal. A hierarquia permite que uma categoria da população dirija a sociedade e outra apenas execute suas decisões. À hierarquia de decisões complementa-se uma hierarquia de rendimentos e remunerações. A hierarquia, portanto, é a forma mais preponderante de organização da sociedade capitalista, e é pelo sistema hierárquico universalizado, por este sistema econômico, social e político, que a alienação pode se reproduzir. Hierarquia supõe dominação e por isto alienação. Distinguimos dominação de poder. “O estado de domínio se identifica pela falta de opção, pela coação, pela hierarquia, pela alienação, pela falta de voz, pela recompensa residual [...]” (LÓPEZ, 2001: 98). A dominação de uma classe por outra não pode ser compreendida apenas no que tange à apropriação do excedente da produção e em seu controle dos meios de produção (capital), mas também deve ser percebida no interior das relações de produção pela “divisão antagônica dos participantes da produção em duas categorias fixas e estáveis, dirigentes e executantes” (CASTORIADIS, 1983: 53-54).

Mas a burocracia só pode comandar a utilização do produto social porque ela comanda também a produção. É porque ela gere a produção ao nível da fábrica que pode constantemente obrigar os trabalhadores a produzir mais pelo mesmo salário; é porque gere a produção ao nível da sociedade que pode decidir pela fabricação de canhões e de sedas em vez de moradias ou tecidos de algodão. (Idem).

Para Castoriadis,

³ Concluímos, a partir disto, que o surgimento do anarquismo pode ser compreendido não só como a emergência de uma nova significação no interior do movimento operário, mas também como a superação de certa alienação, num momento específico das práticas da classe trabalhadora, ao reconhecer, nas instituições da sociedade, os seus produtos. A partir disto, o Estado, o capitalismo, para estes trabalhadores, não serão mais fruto das leis históricas ou consequência das leis naturais ou necessidades humanas, mas possíveis de serem eliminados pela ação coletiva de classe.

[...] no essencial, a divisão das sociedades contemporâneas – ocidentais ou orientais – em classes já não mais corresponde à divisão entre proprietários e não-proprietários, mas àquela, muito mais profunda e mais difícil de eliminar, entre dirigentes e executantes no processo de produção.

[...]

O socialismo é a supressão da divisão da sociedade em dirigentes e executantes, o que significa ao mesmo tempo gestão operária em todos os níveis – da fábrica, da economia e da sociedade – e poder dos organismos de massa – soviets, comitês de fábrica ou conselhos. (Ibid, 1985: 81)

Segundo este, a conquista da autonomia só pode ser realizada por um empreendimento coletivo, que inevitavelmente envolve o conjunto dos oprimidos. Isto porque a discussão sobre a autonomia nos leva diretamente ao problema político e social; “[...] não podemos desejar a autonomia sem desejá-la para todos e que sua realização só pode conceber-se plenamente como empreitada coletiva” (Idem: 129). Essa abordagem aproxima-se do conceito bakunista de liberdade, concebido como um produto social. Ao discutir a liberdade, Bakunin distancia-se do conceito de liberdade individual e metafísico.

Ser coletivamente livre é viver no meio de homens livres e ser livre pela liberdade deles. O homem, já dissemos, não poderia tornar-se um ser inteligente, dotado de uma vontade refletida, e, por consequência, não poderia conquistar sua liberdade individual fora e sem o concurso de toda a sociedade. A liberdade de cada um é, portanto, o produto da solidariedade comum. Mas essa solidariedade, uma vez reconhecida como base e condição de toda liberdade individual, evidencia que, se um homem está no meio dos escravos, ainda que fosse seu amo, seria necessariamente o escravo de sua escravidão, e só poderia tornar-se real e completamente livre por sua liberdade. Portanto, a liberdade de todo o mundo é necessária à liberdade; daí resulta que não é absolutamente verdadeiro dizer que a liberdade de todos seja o limite de minha liberdade, o que equivaleria a uma completa negação desta última. Ela é, ao contrário, a sua confirmação necessária e sua extensão ao infinito. (BAKUNIN, 2009a: 76)

O que significa dizer que as dimensões da autonomia individual são constantemente limitadas pelas condições sociais.

Em uma sociedade de alienação, mesmo para os poucos indivíduos para quem a autonomia possui um sentido, ela só pode permanecer truncada, porque encontra, nas condições materiais e nos outros indivíduos, obstáculos constantemente renovados do momento em que tem de encarnar-se numa atividade, desenvolver-se e existir socialmente; ela só pode manifestar-se, em sua vida efetiva, em interstícios dispostos pelo acaso e pela astúcia, em quotas sempre pequenas. (CASTORIADIS, 1986: 131.).

A chamada autonomia individual, muitas vezes, é concebida por parte do anarquismo contemporâneo como um processo de busca de autonomia do indivíduo sob o capitalismo. Neste ponto, tornar-se autônomo seria cada vez “depende menos do capitalismo individualmente ou em pequenos grupos” e de suas instituições, o que do ponto de vista de um projeto revolucionário deve ser alvo de reflexões. Primeiro, é preciso afirmar que é impossível “fugir” da sociedade capitalista; não há, jamais, grupo da sociedade apartado de suas instituições:

-
A dimensão social-histórica, enquanto dimensão do coletivo e do anônimo, instaura para cada um e para todos uma relação simultânea de interioridade e de exterioridade, de participação e de exclusão, a qual não pode ser abolida nem mesmo “dominada”, mesmo num sentido pouco definido desse termo. O social é o que é o que é todos e não é ninguém, o que jamais está ausente [...]. (Idem: 135.).

Segundo, esta tese ignora que a possibilidade da autonomia, entendida aqui como necessariamente social, é impossível sem estratégias que apontem para a destruição das instituições heterônomas e a construção de instituições que a garantam. Ou seja, estamos todos no mesmo barco e precisamos traçar estratégias coletivas para modificar sua rota.

Esta tese, ou mito, por sinal, autonomizou-se, transformou o significado original do conceito de autogestão, que significava gestão completa da produção e da política pelos trabalhadores, em simples autonomia individual, que significa “fazer você mesmo” e não toca na questão fundamental dos modos de dominação do capitalismo.

Sabe-se, por exemplo, que a sociedade capitalista, apesar do modo de produção hegemônico assalariado, tolera e convive com outros modos de produção. A existência de artesãos “autônomos” (no sentido de não venderem sua força de trabalho) e profissionais liberais demonstra que é possível, dentro da sociedade capitalista, a coexistência de diferentes formas de relação social, desde que o essencial dos processos de dominação esteja garantido. Tal fato jamais ameaçou a sobrevivência do sistema capitalista. Uma comunidade alternativa ou “autônoma” pode coexistir facilmente com uma metrópole e um complexo industrial-militar, já que, garantidos os mecanismos de dominação do capitalismo, esta existência não ameaçará o uso das bombas produzidas pela indústria da guerra e muito menos o modo de produção e as relações capitalistas hegemônicas.

Além disto, no sistema capitalista, a tensão entre passividade e a criatividade está sempre presente, pois isto também é uma condição para sua manutenção, seja no terreno da produção ou até mesmo da política, mantendo o horizonte da criação não com vistas ao estabelecimento de uma sociedade autônoma, mas de manutenção da falsa liberdade dentro do próprio sistema. Falsa, não por reflexões filosóficas feitas a priori ou por julgamentos pessoais abstratos, mas sim pelo que vimos anteriormente, a liberdade e autonomia só podem ser conquistadas enquanto um produto social coletivo, o que sob sistema capitalista, um sistema de dominação e opressão, é de fato impossível. Bakunin compreendia muito bem a dimensão social da autonomia quando afirmara que não pode haver liberdade num mundo de escravos. “Só serei verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me cercam, homens e mulheres, forem igualmente livres”. (BAKUNIN, 1975: 22).

Do ponto de vista individual prefiro pensar na autonomia de outra forma, sem jamais deixar de relacioná-la com uma dimensão social. O indivíduo autônomo é aquele que consegue reconhecer em si próprio a existência do discurso do outro, e, assim, é capaz de negá-lo ou afirmá-lo⁴. Negá-lo, não o eliminando, pois tal procedimento é impossível, pela relação de interioridade e exterioridade descrita anteriormente; mas reconhecendo em si próprio a existência deste discurso, o que implica necessariamente em poder escolhê-lo ou não, mas sempre lucidamente. Do modo contrário, quando não reconhecemos a existência deste discurso do “outro”, seja do discurso das instituições (capitalistas, por exemplo) que nos formam e do domínio do “imaginário autonomizado que se arrojou a função de definir para o sujeito tanto a realidade quanto o seu desejo”, (CASTORIADIS, 1986: 124) não há mais autonomia, mas simplesmente alienação.

A maior parte dos indivíduos... só quer e pensa o que toda a gente que os rodeia quer e pensa; eles acreditam, sem dúvida, querer e pensar eles próprios, mas só fazem reaparecer servilmente, rotineiramente, com modificações quase imperceptíveis ou nulas, os pensamentos e as vontades dos outros. (BAKUNIN, 1975: 14)

Esta autonomia individual tem mais chances de emergir e se multiplicar quando envolve uma práxis, ou seja, uma prática e elucidação coletiva que envolva determinados fins.

Portanto, quaisquer projetos que se pretendam revolucionários precisam ter em seus objetivos e caminhos o horizonte da autonomia coletiva, buscando-a não apenas como um objetivo finalista, mas aplicando-a nos métodos e meios para alcançá-la. Defendo que estes meios podem ser realizados nos movimentos sociais; e permitem que, em seus processos e lutas, os agentes que dela participam (trabalhadores/as) percebam do ponto de vista individual que parte de seu discurso, e de suas exigências, eram exigências e discursos das instituições e desígnios da sociedade capitalista. É a emergência, no processo da luta, da chamada autonomia individual.

⁴ Cf. CASTORIADIS, 1986: 122-129.

"Deste modo, as simples relações pessoais, apesar de serem sociais, não podem ser consideradas como uma práxis, ou seja, como uma atividade no sentido coletivo e transformador. Para a práxis, o desenvolvimento da autonomia é o fim e o meio" (CASTORIADIS, 1986: 94). As relações pessoais não têm um fim exterior à própria relação. Não fazemos amigos para alcançar determinado fim⁵; não nos apaixonamos⁶ para buscar determinado objetivo. Obviamente que questões políticas estão presentes nas relações, assim como questões culturais, sociais e até ideológicas, mas precisamos diferenciá-las de um projeto coletivo que possua horizontes revolucionários, o que implica certas condições organizativas. Amizades libertárias podem tornar nosso cotidiano mais aprazível e reduzir as tensões políticas e ideológicas dos embates cotidianos entre diferentes percepções individuais sobre o sistema capitalista, mas, por si só, não conduzem a transformação social e não oferecem perigo nem ao Estado nem ao sistema econômico capitalista, pois não se configuram enquanto uma ação de classe, ação de classe que envolve movimentos sociais.

Na prática política anarquista, que é essencialmente coletiva, há determinados elementos que não estão presentes nas relações pessoais: estamos nos referindo aos planos, programas e projetos que visam uma transformação coletiva; esta transformação só pode ser alcançada mediante uma ação que extrapola o nível das relações pessoais e que, assim, visa a autonomia do outro e da sociedade em que estamos inseridos, incluindo a destruição e a construção de instituições.

Para isto, é indispensável a definição de uma estratégia de luta prolongada, que só pode ser alcançada por meio de um projeto que aglutine o maior número possível do conjunto dos oprimidos; um projeto que é imprescindivelmente coletivo. A auto-organização dos trabalhadores dominados pelo sistema capitalista nos movimentos sociais e organizações populares é uma condição indispensável para a transformação radical; pelo menos, somos sugeridos a crer nisso com base nas rupturas históricas e nos projetos coletivos que tentaram instituir uma sociedade autônoma (Comuna de Paris, Revolução Espanhola, Revolução Mexicana, etc.). Rupturas que ocorreram pela ação política coletiva de homens e mulheres e não pelas "leis ocultas da história" ou pela emergência "espontânea" da autonomia. Não se trata da predestinação do sujeito histórico, que obliterou a prática política e a teoria marxista em algemas conceituais, mas sim de uma ação classista que, para ter chances de sucesso, precisa ser realizada com a organização de um grande contingente de oprimidos pelo sistema capitalista. É importante ressaltar que a concepção de transformação dos anarquistas não concede primazia da transformação ao proletariado industrial, sendo, deste modo, mais ampla em sua concepção de classe.

Os acontecimentos revolucionários só puderam ocorrer mediante um processo de criação e organização revolucionária, uma mobilização de forças coletivas, cujas possibilidades de fracasso e sucesso, evidentemente, estão em aberto, pois são sociais. "As revoluções ocorrem por contingências sociais, não históricas", dizia Proudhon. Ao deslocar os processos revolucionários para o campo social, Proudhon deslocou a emergência da autonomia na história para o terreno social; a autonomia, portanto, é definida enquanto uma possibilidade última e intencional da práxis, e de sua prática política, não pelas "leis históricas" ou enquanto um produto infalível de determinadas "contradições" de estruturas econômicas, ainda que crises eventuais possam precipitar determinadas condições em aberto aos processos revolucionários; mas elas não os definem.

A prática política que possui os objetivos finalistas da autonomia social (ou, utilizando nossos termos, socialismo libertário), neste contexto, inclui a aplicação de uma estratégia, construída pela auto-organização do arco dos oprimidos, que chamamos de instância social. A auto-organização da classe, em seus respectivos movimentos sociais, é uma condição fundamental para a construção do poder popular.

Mas também é preciso lembrar que há outro componente, fundamental para a transformação radical, que é a organização específica anarquista, que chamaremos de instância política.

⁵ Alguns poderiam dizer que o fim das relações pessoais é a satisfação de necessidades sexuais ou de outras necessidades: culturais, sociais, etc. Castoriadis rejeita esta visão funcionalista. "Um cachorro come para viver, mas também podemos dizer que vive para comer: viver, para ele (e para a espécie cachorro) não é senão comer, respirar, reproduzir-se. Mas isso nada significa para um ser humano, nem para uma sociedade. Uma sociedade só pode existir se uma série de funções for constantemente preenchida (produção, gestação e educação, gestão da coletividade, resolução dos litígios, etc.), mas ela não se reduz só a isso, nem suas maneiras de encarar seus problemas são ditadas uma vez por todas por sua 'natureza'; ela inventa e define para si mesma tanto novas maneiras de responder às suas necessidades, como novas necessidades". (CASTORIADIS, 1986: 141).

⁶ E no caso da paixão isto seria ainda mais absurdo, pois envolve questões irracionais. Estamos nos referindo ao conceito do inconsciente freudiano.

Portanto, a estratégia que concebemos baseia-se nos movimentos populares (movimentos de massas), em sua organização, acúmulo de força, aplicação de violência visando chegar à revolução e ao socialismo libertário. Processo que se dá conjuntamente com a organização específica anarquista que, funcionando como fermento/motor, atua conjuntamente com o nível de massas e proporciona as condições de transformação. Estes dois níveis (dos movimentos populares e da organização anarquista) podem ser complementados por um terceiro, o da tendência, que agrega um setor afim dos movimentos populares. (CORRÊA, 2010: 6-7).

A organização específica anarquista é “o agrupamento de indivíduos anarquistas que, por meio de suas próprias vontades e do livre acordo, trabalham juntos com objetivos bem determinados.” (FARJ, 2008: 128). A organização política anarquista, também formada por trabalhadores e trabalhadoras, pode atuar como catalisadora deste projeto político. Além de produzir teoria, pode estabelecer planos, definir programas e lutar para alcançar projetos.

A organização política atua ainda como local de produção das análises conjunturais e das orientações fundamentais pertinentes. Por isso, é a organização política a instância adequada para assumir os distintos e complexos níveis de atividade que o trabalho revolucionário pode exigir, a única instância capaz de assegurar o conjunto de recursos técnicos, materiais, políticos e teóricos, etc., que são condição indispensável de uma estratégia de ruptura.

[...]

Nossa visão da organização política é contrária às distintas formas de “vanguardismo”, de “guardiões da consciência”, enfim, de grupos auto-eleitos, que se sentem tocados pelo dedo de Deus. A organização, mantendo e promovendo o espírito de revolta, assume como próprias todas as exigências presentes e futuras de um processo revolucionário. É a partir do trabalho militante organizado, e somente a partir dele, que se pode promover coerentemente e com força redobrada a criação, o fortalecimento e a consolidação das organizações populares de base, que constituem os núcleos do poder popular revolucionário. (FAU. A Organização Política Anarquista).

É por meio da organização específica anarquista que os anarquistas se articulam no nível político e ideológico, apontando sempre para os objetivos finalistas, ou seja, revolução social e socialismo libertário. O terreno da prática política dos anarquistas é o terreno da luta de classes e dos movimentos sociais, não por simples “escolha” ou “preferência”, mas, como argumentei anteriormente, a partir das respectivas referências teóricas utilizadas, a autonomia social só pode ser conquistada enquanto uma ação popular. Isto porque, para realizar a transformação que desemboque num processo revolucionário, é necessário um acúmulo de força social, força que só pode ser conseguida pela organização coletiva dos explorados e exploradas, pois quando “indivíduos conjugam seus esforços para alcançar um objetivo comum, constitui-se entre eles uma nova força⁷ que ultrapassa, e de longe, a simples soma aritmética dos esforços individuais de cada um” (BAKUNIN, 2009b: 35). É importante dizer que esta concepção anarquista de estratégia, necessariamente, não deve envolver relação de subordinação ou domínio entre as instâncias, ao contrário da concepção política marxista-leninista, onde a luta política (do partido) é vista enquanto “superior” à luta econômica (dos movimentos sociais).

A organização específica anarquista também produz teoria, o que chamo aqui, insistentemente, de atividade teórica, o que não significa dizer que a instância social não possa também produzi-la. A produção teórica da instância social, no entanto, normalmente é mais específica e circula em torno de suas necessidades (moradia, trabalho, igualdade étnica, etc.). Para articular a prática política, ou seja, ligá-la aos objetivos finalistas, é preciso estratégia; esta envolve planos e um programa. O plano

[...] corresponde ao momento técnico de uma atividade, quando condições, objetivos, meios podem ser e são determinados ‘exatamente’, e quando a ordenação recíproca dos meios e

⁷ Este conceito bakunista é visivelmente inspirado em Proudhon.

dos fins apoia-se sobre um saber suficiente⁸ do domínio em questão. (CASTORIADIS, 1986: 97).

Para os anarquistas a prática política, enquanto orientada por esta elucidação, por conseguinte

[...] é cálculo e criação de forças que realizam a aproximação da realidade ao sistema ideal, mediante fórmulas de agitação, de polarização e de sistematização que sejam agitadoras, atraentes e lógicas num dado momento social e político. (BERNERI, Camillo In Socialismo Libertário nº 24, pp. 08.).

Já o programa, é

uma concretização provisória dos objetivos do projeto quanto a pontos considerados essenciais nas circunstâncias dadas, na medida em que sua realização provocaria ou facilitaria, por sua própria dinâmica, a realização do conjunto. O programa é apenas uma figura fragmentária e provisória do projeto. Os programas passam, o projeto permanece. Como em qualquer outro caso, pode, facilmente, ocorrer decadência e degeneração do programa; o programa pode ser tomado como um absoluto, a atividade dos homens pode ser alienada no programa. Isso, em si, nada prova contra a necessidade do programa. (CASTORIADIS, 1986: 97-98).

Ter um programa não implica “engessar” a prática política. Não há incoerência em assumir que o programa pode ser inconsistente em um ou outro aspecto ou necessitar de correções. O programa se “enferruja”, é modificado, atualizado, mas o projeto permanece. No caso do anarquismo, o projeto é o socialismo libertário, o objetivo finalista da organização política anarquista (a organização específica anarquista).

Se existe um grupo revolucionário cujo projeto socialista busca a emancipação da classe trabalhadora a partir de métodos que não permitam a esta mesma classe a condução e gestão deste processo, podemos dizer que este grupo não possui a autonomia, nem como objetivo finalista e nem como método, estabelecendo, assim, outras relações⁹, diferentes das relações autônomas, e até mesmo conformando novas relações de dominação e opressão.

Para Castoriadis, a autonomia se efetiva mediante uma práxis, que é conformada pelo desenvolvimento de novas relações, as quais surgem no interior dos projetos coletivos. A autonomia, portanto, cria mais a história do que é criada por esta. O objetivo da práxis e a lógica do projeto revolucionário são a “[...] ação autônoma dos homens e a instauração de uma sociedade organizada para a autonomia de todos” (CASTORIADIS, 1986: 116).

Primeiramente, é preciso entender que Castoriadis compreende o socialismo enquanto um projeto, ou seja, uma possibilidade dada pela ação dos trabalhadores e trabalhadoras segundo contingências e especificidades sociais e históricas, e não um desdobramento do funcionamento das leis da história¹⁰, cuja previsão poderia ser demonstrada segundo uma teoria. É a partir da experiência da classe e de sua práxis que a possibilidade de uma sociedade socialista se erige, e não pela afirmação de um saber absoluto que a priori determinaria o caminho que os trabalhadores devem seguir para atingir o socialismo. Sendo assim, o socialismo, para Castoriadis, é um projeto, uma possibilidade, algo a ser feito, não um teorema ou uma verdade posta, sendo possível concluir, a partir disto, que o termo socialismo científico recobre-se de grandes incoerências.

Aproxima-se, assim, da concepção dos anarquistas, da revolução enquanto um processo de acúmulo de força social e não uma consequência de uma contradição “inerente” ou do avanço das forças produtivas.

⁸ Este saber suficiente é fruto da aplicação de uma atividade teórica, obviamente, conectada intimamente com a prática política e ideológica: círculo da práxis.

⁹ Para Castoriadis, é incoerente a ideia de “Estados Operários degenerados” defendida pelos trotskistas em relação a existência da burocracia na URSS. Havia uma dominação de classe (da burocracia sobre o proletariado), estabelecida, essencialmente, pela divisão antagonica no interior do sistema produtivo.

¹⁰ Segundo Castoriadis: “Não pode existir teoria perfeita da história e a ideia de uma racionalidade total da história é absurda. Mas a história e a sociedade não são também irracionais num sentido positivo. Já tentamos mostrar que racional e não-racional cruzam-se constantemente na realidade histórica e social, e é precisamente esse cruzamento que é a condição da ação”.

(CASTORIADIS, 1986: 99).

III. Conclusões preliminares

A partir deste esboço preliminar, tentei levantar algumas questões para as possibilidades de uma atividade teórica anarquista profundamente conectada à prática política. A atividade teórica anarquista, que é constituída e constitui a prática política, se deseja ser crítica sem ser cética, necessita abandonar a fobia de constituir instrumentais, mas sempre ciente de que não se pretende definitiva, e muito menos se instituir como uma teoria acabada. Sugiro da mesma maneira que devemos abandonar o relativismo que tudo flexibiliza e pouco indica, e a iconoclastia teórica que menos propõe do que critica.

De qualquer modo, sem uma estratégia coletiva, a autonomia se manterá cada vez mais restrita aos curtos interstícios, temporários e fugazes¹; espaços supostamente autônomos ou “libertados”, que, longe de construírem alternativas ao largo conjunto dos oprimidos, apenas sugerem a poucos iluminados que é possível ser livre num mundo rodeado de escravidão. Isto, de fato, do ponto de vista ético, para os libertários é no mínimo constrangedor, e contraria fundamentalmente tudo aquilo pelo que os anarquistas lutaram durante a história da classe trabalhadora.

REFERÊNCIAS

BAKUNIN, Mikhail. Catecismo Revolucionário: Programa da Sociedade da Revolução Internacional. São Paulo: Editora Imaginário, 2009a.

_. A Ciência e a Questão Vital da Revolução, São Paulo: Editora Imaginário, 2009b.

_. O Conceito de Liberdade – Vol. 3, Porto: Rés Limitada, 1975.

_. O Sistema Capitalista. São Paulo: Editora Faísca, 2007.

BERNERI, Camillo. In Socialismo Libertário nº 24 – Ano VII – Trimestre: Julho/Agosto/Setembro – 2010.

CASTORIADIS, Cornelius. A Experiência do Movimento Operário. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_. As Encruzilhadas do Labirinto No 2: Os Domínios do Homem. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_. A Instituição Imaginária da Sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_. Socialismo ou Barbárie: O conteúdo do socialismo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

CORRÊA, Felipe. Criar um Povo Forte. São Paulo: Editora Faísca, 2010.

FARJ. Anarquismo Social e Organização. Rio de Janeiro: Editora Faísca, 2008.

FAU. Huerta Grande: a Importância da Teoria. In <http://www.farj.org>. Acessado em 20/12/2010.

LÓPEZ, Fábio López. Poder e Domínio: uma visão anarquista. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

VERNON, Richards (compilador). Malatesta: pensamiento y acción revolucionarios. 1ª Ed. Buenos Aires: Tupac Ediciones, 2007.

VOLKER, Paulo; CORDEIRO, Renato Caporalli; PURRI, Victor José Bicalho et al. Revolução e Autonomia: um perfil político de C. Castoriadis. Belo Horizonte: COPEC, 1981.

¹ O que algum cretinismo teórico (e retórico) chamará de “Zonas Autônomas Temporárias”, nada mais do que se contentar com os curtos interstícios de liberdade, que estão muito longe de se constituírem enquanto uma alternativa a longo prazo para o conjunto dos oprimidos. O indulto de Natal dos presos do sistema carcerário burguês pode ser considerado uma Zona Autônoma Temporária, ou apenas uma pausa na escravidão?

Biblioteca Anarquista



Rafael Viana da Silva

A práxis anarquista: superação da alienação e a busca pela autonomia

05 de Abril de 2011

Adquirido em 15/10/2019 de http://anarkismo.net/article/19217?search_text=autogest%00E3o

bibliotecaanarquista.org