UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

FELIPE CORRÊA PEDRO

“UNIDADE REAL DE PENSAMENTO E AÇÃO”:

TEORIA POLÍTICA E TRAJETÓRIA DE MIKHAIL BAKUNIN

CAMPINAS
2019

FELIPE CORRÊA PEDRO

“UNIDADE REAL DE PENSAMENTO E AÇÃO”:

TEORIA POLÍTICA E TRAJETÓRIA DE MIKHAIL BAKUNIN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Educação, na área de concentração Educação.

Orientador: Prof. Dr. Salvador Antonio Mireles Sandoval

Este trabalho corresponde à versão final da tese defendida pelo aluno Felipe Corrêa Pedro, e orientada pelo Prof. Dr. Salvador Antonio Mireles Sandoval

CAMPINAS
2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Rosemary Passos - CRB 8/5751

Corrêa, Felipe, 1978-
P343u "Unidade real de pensamento e ação" : teoria política e trajetória de Mikhail Bakunin / Felipe Corrêa Pedro. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Salvador Antonio Mireles Sandoval.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Bakunin, Mikhail Aleksandrovich, 1814-1876. 2. Teorias politicas. 3. Anarquismo. 4. Eslavismo. 5. Hegelianismo. I. Sandoval, Salvador Antonio Mireles, 1946-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: "Real unity of thought and action" : political theory and trajectory of Mikhail Bakunin
Palavras-chave em inglês:
Bakunin, Mikhail Aleksandrovich, 1814-1876
Political theories
Anarchism
Slavism
Hegelianism
Área de concentração: Educação
Titulação: Doutor em Educação
Banca examinadora:
Salvador Antonio Mireles Sandoval [Orientador]
Bruno Lima Rocha Beaklini
Luciano Pereira
Ricardo Musse
Robert Sean Purdy
Data de defesa: 28-02-2019
Programa de Pós-Graduação: Educação

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0000-0002-1409-9115
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/5781167913738161

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

"UNIDADE REAL DE PENSAMENTO E AÇÃO": TEORIA POLÍTICA E TRAJETÓRIA DE MIKHAIL BAKUNIN

Autor: Felipe Corrêa Pedro

COMISSÃO JULGADORA:

Prof. Dr. Salvador Antonio Mireles Sandoval

Prof. Dr. Bruno Lima Rocha Beaklini

Prof. Dr. Luciano Pereira

Prof. Dr. Ricardo Musse

Prof. Dr. Robert Sean Purdy

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa da Unidade.

2019

Dedico este trabalho a meus familiares, amigos, companheiros, e a todos aqueles que batalham por um mundo mais livre e igualitário. *Arriba los que luchan!*

A liberdade sem o socialismo é o privilégio, a injustiça; o socialismo sem a liberdade é a escravidão e a brutalidade.

Mikhail Bakunin

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À CAPES, pela bolsa de estudos entre outubro de 2014 e junho de 2016, e Salvador A. Mireles Sandoval, meu orientador, cuja confiança e apoio intelectual foram fundamentais. Aos professores, colegas e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNICAMP. Aos membros (titulares e suplentes) da banca: Bruno Lima Rocha, Luciano Pereira, Ricardo Musse e Robert Sean Purdy, Armando Boito Júnior, Rafael Viana da Silva e Silvio D. Gallo.

Aos professores Lúcio Kowarick, Alessandro Soares da Silva, Leandro Rosa, Dennis de Oliveira, Débora Mazza, Julio Cesar M. de Oliveira, Ester Rizzi e Marcos V. de Araújo. Aos coordenadores, professores, funcionários e alunos dos cursos em que sou docente: Graduação em Psicologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM), Pós-Graduação em Psicologia Organizacional e do Trabalho da UPM, Pós-Graduação em Psicologia Política da Universidade de São Paulo (EACH-USP).

Aos pesquisadores que compartilham comigo a trajetória no Instituto de Teoria e História Anarquista: Rafael V. da Silva, Lucien van der Walt, Emilio Crisi, Dimitris Troaditis e Kauan W. dos Santos. Aos colegas de pesquisa do Grupo de Estudos Anarquismo e Lutas Populares, do Núcleo de Pesquisa Marques da Costa, da Biblioteca Social Fábio Luz, da Biblioteca Terra Livre, do Núcleo de Estudos Libertários Carlo Aldegheri, do Centro de Cultura Social e do Grupo de Estudos e Pesquisa em Psicologia Política, Políticas Públicas e Multiculturalismo.

Àqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para este trabalho: René Berthier, Lucien van der Walt, Leandro Vasco, Selmo Nascimento, Jean-Christophe Angaut, Paul McLaughlin, Mark Leier, Iain McKay, Wayne Price, Guilherme Giuliano, Marcio Costa, Sérgio Portella, Mauro Cardoso, Bruno Fontan e Alex B. Bonomo. A Stéphanie Roque, pela minuciosa revisão.

À minha filha Flora L. de Mattos Pedro e à minha esposa Camila L. de Mattos, fontes diárias de inspiração e cujo papel na realização desta pesquisa é inestimável. Aos meus familiares Rodrigo C. Pedro, Adriana D. Pereira, Bruna D. Pereira Pedro, Yasmin T. Pedro, Abrahão Pedro, Marisol T. F., Márcia N. Corrêa, Nice N. Corrêa (*in memoriam*), Maria Isabel da S. Leme, Renata Leme, Alan Losic, Maya e Theo L. Losic e demais parentes.

Aos militantes da Organização Anarquista Socialismo Libertário, da Resistência Popular Sindical (SP) e da Coordenação Anarquista Brasileira. Aos amigos, companheiros de militância e de pesquisa: Victor "Khaled" Calejon, Elisa Ximenes, Renato Ramos, Bruno D. Azevedo, Gabriel Amorim, Guilherme "Verde" Amaral, Vanessa Nicolav, Raphael Amaral, Arthur Dantas, Carolina Carvalho, Danilo Carpigiani, Rodrigo Reis, Fernando Charro, Ivan de Oliveira, Bruno Lima Rocha, Anelise Csapo, Paulo Forte, Vitor Ghidini, Milton Lopes, Jonathan Payne, José Antonio Gutierrez D., Frank Mintz, Glauber Pancho, Guilherme Land, Bruno Coêlho e Anderson M. de Souza.

RESUMO

Esta tese constitui um estudo interdisciplinar da obra e da vida do revolucionário russo Mikhail Aleksandrovitch Bakunin (1814-1876). Ela formaliza e discute, de maneira relativamente aprofundada, a teoria política bakuniniana produzida entre 1836 e 1876, ancorando-a na trajetória político-intelectual do autor e no contexto histórico que cercou sua existência. Trata-se de uma história do pensamento político de Bakunin que abarca todos seus escritos, suas mais importantes cartas, e dialoga com seus principais comentadores. E, como tal, subsidia-se num referencial metodológico contemporâneo da teoria política em geral e da história do pensamento político em particular. A tese situa-se no campo das produções de pesquisadores simpáticos ao anarquismo que, sem perder a capacidade crítica, têm sido cada vez mais frequentes, e que, depois da publicação das *Obras Completas* de Bakunin – em 2000, pelo Instituto Internacional de História Social (Amsterdã) –, vêm tomando um fôlego renovado. Ela contrapõe diversos estudos e argumentos liberais, marxistas e mesmo de alguns desses pesquisadores simpáticos, sustentando que Bakunin possui contribuições relevantes no campo da teoria política. E que, se devidamente periodizada, essa teoria guarda considerável coerência, tanto em termos internos, quanto em relação à prática política do autor. As contribuições teóricas de Bakunin são sistematicamente expostas em três partes – correspondentes a três períodos político-intelectuais distintos de sua vida –, cada uma das quais sendo precedida por uma contextualização com sua trajetória. São elas: "Da Filosofia à Práxis (1836-1843)", na qual seu vínculo mais destacado foi com a filosofia hegeliana; "O Pan-Eslavismo Revolucionário (1844-1863)", em que seu laço mais expressivo foi com a luta de libertação nacional dos eslavos; "Do Socialismo ao Anarquismo (1864-1876)", em que seu vínculo mais expressivo foi com foi com a Associação Internacional dos Trabalhadores e o anarquismo. Feita dessa maneira, a exposição permite que seja possível, de um lado, aprofundar os aportes teóricos do autor em cada período, e, de outro, situá-los historicamente e compreender seu desenvolvimento e suas mudanças.

Palavras-chave: Mikhail Aleksandrovitch Bakunin. Teoria política. Anarquismo. Eslavismo. Hegelianismo.

ABSTRACT

This thesis constitutes an interdisciplinary study of the work and life of the Russian revolutionary Mikhail Aleksandrovitch Bakunin (1814-1876). It formalizes and discusses, in a relatively deep manner, the Bakuninian political theory produced between 1836 and 1876, anchoring it in the author's political-intellectual trajectory and in the historical context that surrounded his existence. It is a history of Bakunin's political thought that covers all his writings, his most important letters, and dialogues with his main commentators. And, as such, it subsidizes itself in a contemporary methodological framework of political theory in general and of the history of political thought in particular. The thesis situates itself in the field of the production of researchers sympathetic to anarchism that, without losing their critical capacity, has become increasingly frequent and that, after the publication of the *Complete Works* of Bakunin – in 2000, by the International Institute of Social History (Amsterdam) – has been like taking a breath of fresh air. It contrasts a number of Liberal, Marxist, and even some of these sympathetic researchers and arguments, arguing that Bakunin made relevant contributions to the field of political theory. And that, if properly periodized, Bakunin's political theory retains considerable coherence, both internally and in relation to the author's political practice. Bakunin's theoretical contributions are systematically exposed in three parts – that correspond to three distinct political-intellectual periods of his life – each of which is preceded by a contextualization regarding his trajectory. They are: "From Philosophy to Praxis (1836-1843)", wherein his most prominent link was with Hegelian philosophy; "The Revolutionary Pan-Slavism (1844-1863)", in which his most expressive bond was with the national liberation struggle of the Slavs; "From Socialism to Anarchism (1864-1876)", in which his most expressive link was with the International Workers' Association and anarchism. In this way, the exposition makes it possible, on the one hand, to deepen the theoretical contributions of the author in each period, and, on the other hand, to situate them historically and to understand their development and changes.

Key words: Mikhail Aleksandrovitch Bakunin. Political Theory. Anarchism. Slavism. Hegelianism.

SUMÁRIO

Nota sobre as traduções e as citações das *Obras Completas* de Bakunin
12

INTRODUÇÃO
13

Capítulo 1
"A VIDA E AS IDEIAS DE BAKUNIN MERECEM SER COMPLETAMENTE REEXAMINADAS"
22

1.1 BAKUNIN NO SÉCULO XX... 22
1.1.1 Abordagens de autores marxistas... 22
1.1.2 Abordagens de autores liberais... 28
1.1.3 Abordagens de autores simpáticos ao anarquismo... 33
1.2 O *CORPUS* BAKUNINIANO... 38
1.3 BAKUNIN NO SÉCULO XXI... 45
1.4 BAKUNIN NO BRASIL... 47
1.5 SÍNTESE BIBLIOGRÁFICA... 50
1.6 FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS: PARA UMA HISTÓRIA DO PENSAMENTO POLÍTICO DE BAKUNIN... 53

PARTE I
DA FILOSOFIA À PRÁXIS
(1836-1843)

Capítulo 2
"A PAIXÃO DA DESTRUIÇÃO É, AO MESMO TEMPO, UMA PAIXÃO CRIATIVA": DA FILOSOFIA À PRÁXIS (1814-1843)
65

2.1 RÚSSIA, OS BAKUNIN, PRIMEIROS ANOS EM PREMUKHINO E SÃO PETERSBURGO (1814-1835)... 65
2.2 FILOSOFIA E CÍRCULO DE STANKEVITCH EM MOSCOU (1836-1840)... 73
2.3 ESQUERDA HEGELIANA NA ALEMANHA (1840-1842)... 78
2.4 COMUNISMO NA SUÍÇA (1843)... 83
2.5 A TEORIA POLÍTICA BAKUNINIANA ENTRE 1836 E 1843... 84
2.5.1 Período fichteano (1836-1837)... 85
2.5.2 Primeiro período hegeliano (1837-1840)... 86
2.5.3 Segundo período hegeliano (1841-1842)... 89
2.5.4 Momento de saída da filosofia (1843)... 95

Capítulo 3
AMOR-LIBERDADE E EMANCIPAÇÃO (1836-1837)
96

3.1 MUNDO INTERIOR E MUNDO EXTERIOR... 96
3.2 DEUS E RELIGIÃO DA HUMANIDADE: IMANENTISMO ANTROPOCÊNTRICO... 98
3.3 AÇÃO ÉTICA RACIONAL... 99

Capítulo 4
ALIENAÇÃO *VERSUS* RECONCILIAÇÃO COM A REALIDADE E UNIDADE TEORIA-PRÁTICA (1837-1840)
101

4.1 CONHECIMENTO, SUBJETIVISMO E ALIENAÇÃO... 101
4.2 REALIDADE E TEORIA-PRÁTICA... 108
4.3 MÉTODO CRÍTICO-DIALÉTICO... 117
4.4 FILOSOFIA DA AÇÃO E EDUCAÇÃO... 119

Capítulo 5
TEORIA DA REVOLUÇÃO E DIALÉTICA NEGATIVA (1841-1842)
125
5.1 DIALÉTICA NEGATIVA: TEORIA REVOLUCIONÁRIA DA HISTÓRIA... 125
5.2 EUROPA, INÍCIO DOS ANOS 1840: CONTRADIÇÕES,
CRISE REVOLUCIONÁRIA E DECOMPOSIÇÃO DO VELHO MUNDO... 128
5.3 PARTIDO REACIONÁRIO E PARTIDO DEMOCRÁTICO... 132
5.4 DIALÉTICA NEGATIVA: LÓGICA REVOLUCIONÁRIA... 145

Capítulo 6
PRIMADO DA PRÁTICA E AUTOGOVERNO DO POVO (1843)
149
6.1 INSUFICIÊNCIA DA FILOSOFIA, NOVA TEORIA E PRÁTICA CONCRETA... 149
6.2 RADICALISMO E COMUNISMO... 153

PARTE II
O PAN-ESLAVISMO REVOLUCIONÁRIO
(1844-1863)

Capítulo 7
"A LIBERDADE, A IGUALDADE E A FRATERNIDADE DAS NAÇÕES":
O PAN-ESLAVISMO REVOLUCIONÁRIO (1843-1863)
159
7.1 SOCIALISMO E MOVIMENTO REVOLUCIONÁRIO NO TRIÂNGULO
SUÍÇA-BÉLGICA-FRANÇA (1843-1845)... 159
7.2 CAUSA RUSSO-POLONESA EM PARIS E BRUXELAS (1845-1848)... 164
7.3 REVOLUÇÃO DE FEVEREIRO E INTERNACIONALIZAÇÃO (1848)... 170
7.4 ESLAVISMO E LIBERTAÇÃO NACIONAL NO TRIÂNGULO
ÁUSTRIA-POLÔNIA-PRÚSSIA (1848-1849)... 174
7.5 PRISÕES, EXÍLIO E FUGA (1849-1861)... 182
7.6 RETOMADA DA CAUSA ESLAVA EM LONDRES E FRUSTRAÇÃO
COM A INSURREIÇÃO POLONESA (1862-1863)... 191
7.7 A TEORIA POLÍTICA BAKUNINIANA ENTRE 1844 E 1863... 198
7.7.1 Período pan-eslavista revolucionário (1844-1863)... 198

Capítulo 8
ESTADO, NAÇÃO-RAÇA E IMPERIALISMO (1844-1863)
204
8.1 EUROPA DOS ANOS 1848-1849, CONTEXTO DA PRIMAVERA DOS POVOS... 204
8.2 CLASSES SOCIAIS, ESTADO, NAÇÃO-RAÇA E IMPERIALISMO... 211
8.3 PODER POLÍTICO E ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL NA RÚSSIA IMPERIAL... 218
8.4 OPRESSÃO NACIONAL DOS ESLAVOS RUSSOS E NÃO RUSSOS... 230

Capítulo 9
LIBERTAÇÃO NACIONAL E AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS (1844-1863)
238
9.1 PAN-ESLAVISMO, NACIONALISMO E PATRIOTISMO... 238
9.2 REVOLUÇÃO E FEDERAÇÃO ESLAVA: DO VELHO AO NOVO MUNDO... 241
9.3 CENTRALISMO, DITADURA, PAPEL DO CZAR E DA BURGUESIA
NA EMANCIPAÇÃO DOS ESLAVOS E ANTIGERMANISMO... 249

PARTE III
DO SOCIALISMO AO ANARQUISMO
(1864-1876)

Capítulo 10
"A LIBERDADE SEM O SOCIALISMO É O PRIVILÉGIO, A INJUSTIÇA;
O SOCIALISMO SEM A LIBERDADE É A ESCRAVIDÃO E A BRUTALIDADE":
DO SOCIALISMO AO ANARQUISMO (1864-1876)
263
10.1 FRATERNIDADE INTERNACIONAL: SOCIALISMO, FEDERALISMO
E ANTITEOLOGISMO NA ITÁLIA (1864-1867)... 263
10.2 ANARQUISMO, ALIANÇA E INTERNACIONAL NA SUÍÇA (1867-1876)... 271
10.2.1 Socialismo, federalismo e antiteologismo:
Liga Internacional da Paz e da Liberdade na Suíça... 271

10.2.2 Aliança pública, Aliança secreta e Associação Internacional dos Trabalhadores... 280
10.2.3 Netchaiev, Comuna de Lyon e Comuna de Paris... 288
10.2.4 Internacional: seções, representação e Conselho Geral... 298
10.2.5 Conflitos com Utin, Mazzini, Marx e Conselho Geral... 305
10.2.6 Últimos anos... 314
10.3 A TEORIA POLÍTICA BAKUNINIANA ENTRE 1864 E 1876... 323
10.3.1 Período socialista revolucionário (1864-1876)... 324
10.3.2 Passagem ao anarquismo (1868)... 328

Capítulo 11
MATERIALISMO CIENTÍFICO-NATURALISTA, CIÊNCIA E LIBERDADE (1864-1876)
333

11.1 NATUREZA-MATÉRIA E CIÊNCIA... 333
11.2 ANIMALIDADE E HUMANIDADE... 342
11.3 GÊNESE DA RELIGIÃO: AUTORIDADE DIVINA E AUTORIDADE HUMANA... 349
11.4 DISTINTAS FORMAS DE IDEALISMO... 354
11.5 LIBERDADE, SOCIEDADE E INDIVÍDUO... 362

Capítulo 12
HISTÓRIA, FORÇA SOCIAL E DOMINAÇÃO (1867-1876)
370

12.1 HISTÓRIA E SOCIEDADE... 370
12.2 FORÇAS SOCIAIS E CONFLITO... 375
12.2.1 Forças em jogo na Guerra Franco-Prussiana... 380
12.3 DOMINAÇÃO, CLASSES SOCIAIS E LUTA DE CLASSES... 382
12.4 SISTEMA ESTATISTA-CAPITALISTA: DOMINAÇÃO EM TODOS OS NÍVEIS... 388
12.4.1 Estado moderno: imperialismo, coerção física, dominação burocrática... 388
12.4.2 Capitalismo: exploração do trabalho... 395
12.4.3 Sistema estatista-capitalista e outros mecanismos de legitimação... 401
12.4.4 Ascensão histórica do Estado moderno, da burocracia, do capitalismo e da burguesia... 405
12.4.5 Imperialismo pangermânico e os eslavos... 411

Capítulo 13
REVOLUÇÃO SOCIAL, ORGANIZAÇÃO DE MASSAS E ORGANIZAÇÃO DE QUADROS (1868-1876)
414

13.1 DIALÉTICA DESTRUIÇÃO-CONSTRUÇÃO: SOCIALISMO COLETIVISTA-FEDERALISTA E REVOLUÇÃO SOCIAL... 414
13.2 FORÇA SOCIAL, ORGANIZAÇÃO E FEDERALISMO... 420
13.3 ORGANIZAÇÃO DE MASSAS: INTERNACIONAL... 427
13.3.1 Aspectos constitutivos, fins emancipadores caráter internacionalista e de massas... 428
13.3.2 Luta econômica e educação prática da luta de classes... 431
13.3.3 Seções de ofício e seções centrais... 436
13.3.4 Lutas de libertação nacional e anti-imperialismo... 440
13.4 ORGANIZAÇÃO DE QUADROS: ALIANÇA... 444
13.4.1 Necessidade de um nível organizativo complementar... 444
13.4.2 Aspectos constitutivos, objetivos gerais e específicos, caráter internacionalista e de quadros... 449
13.4.3 Princípios, programa e critérios de conduta... 455
13.5 DITADURA DOS ALIADOS E ANTISSEMITISMO... 459

Considerações finais
"EM POLÍTICA NÃO HÁ POSSIBILIDADE DE PRÁTICA HONESTA E ÚTIL SEM UMA TEORIA": UM BALANÇO DA TEORIA POLÍTICA E DA TRAJETÓRIA DE BAKUNIN
465

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
470

Anexo I
ESCRITOS DE BAKUNIN (1837-1876)
486

Anexo II
PERIODIZAÇÃO, POSIÇÕES TEÓRICAS E POLÍTICAS DE BAKUNIN (1836-1876)
491

Nota sobre as traduções e as citações das *Obras Completas* de Bakunin

Tendo em vista que a maior parte da obra e dos estudos de Bakunin está em outros idiomas, foram necessárias inúmeras traduções nesta tese. Em razão disso, foi impossível citar os trechos no idioma original em nota, como usualmente se faz. Considerei também inadequado e, em alguma medida desrespeitoso com os leitores, fazer todas as citações nos idiomas originais. De modo que, apesar da custosa tarefa, traduzi todos os trechos para o português, cumprindo as exigências desse tipo de trabalho. Portanto, as traduções desta tese foram por mim realizadas e assumo a responsabilidade por qualquer problema.

Para as citações, priorizei a bibliografia em português – quando disponível –, que, em geral, está bem traduzida. Nos casos em que foi necessário recorrer à bibliografia em outros idiomas, privilegiei, com poucas exceções, o idioma original dos autores, no caso dos comentadores, e os textos em francês das *Obras Completas* (Instituto Internacional de História Social, Amsterdã, 2000), no caso de Bakunin.[1]

Essa fonte fundamental divide a obra de Bakunin em escritos, cartas e outras produções, e numera todos esses textos. Por uma questão operacional, decidi seguir essa divisão e essa numeração, tanto na bibliografia quanto nas citações. Nas citações, graças a essa divisão, há uma especificação de que os textos são: escritos [e], cartas [c] ou outras produções [o]. Graças a essa numeração, a referência dos textos é sempre feita por uma sequência de cinco números, sendo que os dois primeiros representam o ano de produção, e os outros três, o número daquele texto no ano. Por exemplo, o texto 48020[e] é o escrito número 20 de 1848. Em todos os casos das *Obras Completas*, as páginas que aparecem nas referências são dos manuscritos originais. Quando, sob a mesma numeração, há distintos trechos ou versões de um mesmo texto, não coloco referência ao número de página.

Por fim, quanto à grafia dos nomes russos e não russos, dei preferência, em vários casos, ao modo como estes foram consagrados ou são utilizados com maior frequência. Não necessariamente segui a recomendação da transliteração ou da tradução contemporânea atualizada.

[1] Como mais de 60% dos escritos e quase 40% das cartas de Bakunin foram redigidos originalmente em francês (Péchoux, 1979, pp. 58-59), esse foi o idioma escolhido para publicação das *Obras Completas* (Bakunin, 2000a). Nelas, além desses originais em francês, encontram-se, nos originais e em traduções, os outros textos, redigidos sobretudo em russo, alemão e italiano.

INTRODUÇÃO

Esta tese constitui um *estudo interdisciplinar da obra e da vida do revolucionário russo Mikhail Aleksandrovitch Bakunin (1814-1876).* Mais especificamente, ela *formaliza e discute, de maneira relativamente aprofundada, a teoria política de Bakunin produzida entre 1836 e 1876, ancorando-a na trajetória político-intelectual do autor e no contexto que cercou sua existência*. Trata-se de *uma história do pensamento político de Bakunin, que abarca todos seus escritos, suas mais importantes cartas, e dialoga com seus principais comentadores.*

Ela insere-se no campo das produções de autores simpáticos ao anarquismo que, sem perder a capacidade crítica, têm sido cada vez mais frequentes e que, depois da publicação das *Obras Completas* de Bakunin – em 2000, pelo Instituto Internacional de História Social (Amsterdã) –, vêm tomando um fôlego renovado. Contrariando diversos estudos marxistas, liberais e mesmo alguns desses autores simpáticos, *sustento neste trabalho que Bakunin possui contribuições relevantes no campo da teoria política, expondo-as sistematicamente e dividindo-as em três grandes períodos, de modo a situá-las historicamente e para que seja possível entender seu desenvolvimento e suas mudanças.* Ademais, argumento que, *se devidamente periodizada, essa teoria política guarda considerável coerência, tanto em termos internos, quanto em relação à prática política de Bakunin*.

* * *

Mas, por que estudar Bakunin em pleno século XXI? Entendo que, basicamente, por dois motivos: por sua importância histórica no passado e pelos aportes que ele pode trazer ao presente.

Quando analisamos sua importância histórica, distintos aspectos podem ser sublinhados. O maior deles, sem dúvida, tem a ver com o motivo que lhe tornou um pensador clássico globalmente conhecido: suas contribuições para a conformação do anarquismo (e também do sindicalismo revolucionário e do anarcossindicalismo) e sua influência num considerável conjunto de militantes e num setor do movimento operário da Europa, influência esta que se espalhou, durante sua vida e depois, por todos os continentes.

De acordo com os renomados acadêmicos Benedict Anderson, Lucien van der Walt e Steven Hirsch, depois do fim da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) – e,

sobretudo, após a morte de Karl Marx, em 1883 –, o anarquismo tornou-se o elemento predominante na esquerda internacionalista. Posição esta que, principalmente pela força do sindicalismo revolucionário e do anarcossindicalismo, expressões de massa do anarquismo, perdurou até depois da Revolução Russa de 1917 e estendeu-se, em muitos casos, até os anos 1930. (Anderson, 2014; Van der Walt e Hirsch, 2010a) Como argumentei em outro momento[2], até o final dos anos 1930 os anarquistas tiveram protagonismo em quatro revoluções – México (1910-1913), Ucrânia (1919-1921), Manchúria (1929-1932) e Espanha (1936-1939) –, e intervieram de forma determinante nas lutas populares das Américas, da Europa, da África, da Ásia e da Oceania. (Corrêa, 2015)

Tal expressividade, embora tenha diminuído significativamente depois disso, não cessou de destacar-se em países como Bulgária (anos 1940), Cuba (no contexto da revolução de 1959), Uruguai (anos 1960 e 1970) – nestes três casos, os anarquistas estiveram presentes em lutas sindicais e armadas –, Argélia (no contexto da luta de libertação, entre 1954 e 1962) e França (durante o "Maio de 1968"). (Van der Walt e Hirsch, 2010b; Corrêa, 2015)

Acompanhando esse movimento, no Brasil, durante as primeiras décadas do século XX, o anarquismo esteve entre as principais forças do movimento operário. Foi determinante no desenvolvimento do sindicalismo revolucionário e em episódios como a Greve Geral de 1917, em São Paulo, e a Insurreição Anarquista de 1918, no Rio de Janeiro. Mesmo depois disso, até o golpe civil-militar de 1964, o anarquismo continuou, em particular por meio de grupos e organizações específicas, a ter presença e influência notável dentre trabalhadores e estudantes, as quais foram maiores ou menores a depender do contexto. (Santos e Silva, 2018; Samis, 2004; Silva [Rafael], 2017)

Ainda que haja valorosas exceções – e elas existem, tanto no mundo militante quanto no mundo acadêmico –, de modo geral o anarquismo não tem sido devidamente estudado, dentro e fora das universidades. (Van der Walt e Hirsch, 2010a, p. xxxviii) Pode-se dizer que a oposição entre as alternativas político-ideológicas que se colocaram ao mundo durante o século XX – liberalismo capitalista e socialismo marxista, culminando na Guerra Fria – contribuiu de maneira direta para esse problema. Como um tipo de socialismo, o anarquismo

[2] Refiro-me, em especial, à minha dissertação de mestrado *Rediscutindo o Anarquismo: uma abordagem teórica* (Corrêa, 2012), depois modificada e publicada em livro sob o título de *Bandeira Negra: rediscutindo o anarquismo* (Corrêa, 2015). Nela, esses e outros estudiosos do anarquismo são mobilizados para um trabalho em que: 1.) Faço um balanço crítico da literatura mais influente dos estudos sobre o anarquismo em português, inglês, espanhol e francês; 2.) Identifico os problemas e as lacunas desses estudos; 3.) Proponho uma nova abordagem teórico-metodológica capaz de sanar tais problemas e suprir essas lacunas; 4.) Por meio dessa abordagem, efetuo uma releitura do anarquismo, tomando por base 80 autores e organizações, que estiveram presentes no mundo todo nos últimos 150 anos, e proponho uma redefinição, ao responder o que é o anarquismo, quais são seus principais debates e suas correntes.

não motivou interesse (a não ser crítico) por parte dos liberais. Como uma doutrina libertária e uma alternativa no campo anticapitalista, não motivou interesse (também, a não ser crítico) por parte dos marxistas. O anarquismo terminou muitas vezes ignorado ou simplesmente apagado da história.

Por meio de uma análise adequada do cânone anarquista, comprova-se, sem muitos esforços, que "o anarquismo e o sindicalismo [sindicalismo revolucionário e anarcossindicalismo] foram formulados sobretudo por duas de suas imponentes figuras: [Mikhail] Bakunin e [Piotr] Kropotkin". Assim, Bakunin deve ser considerado um dos dois maiores anarquistas da história, em especial por seu papel de precursor e em razão da influência que exerceu, tanto em seu tempo quanto depois, direta e indiretamente. (Van der Walt, 2016a, pp. 85-88)

Homem carismático, de imensa capacidade de oratória e persuasão, Bakunin foi criador da Aliança, a primeira organização política anarquista da história, e, por meio dela, interviu de maneira contundente na Associação Internacional dos Trabalhadores a partir de 1868. Relacionou-se com figuras centrais do movimento operário europeu e contribuiu determinantemente para os rumos desse movimento na Suíça, onde viveu de 1867 até o fim de sua vida, e em outros países. De 1869 em diante, encabeçou a corrente hegemônica da Internacional (federalista-coletivista) e foi o maior adversário de Marx até a denominada "cisão" de 1872. A chamada Internacional Antiautoritária, criada naquele ano, e que deu continuidade à obra da Internacional até 1877, teve em Bakunin seu maior inspirador. Muitos de seus militantes eram chamados de "bakuninistas", e, não raro, referia-se a todo esse campo internacionalista antiautoritário como "bakuninismo". No início dos anos 1870, Bakunin participou de dois levantes insurrecionais: a Comuna de Lyon, em 1870, na França, que precedeu a Comuna de Paris, e a Insurreição de Bolonha, na Itália, em 1874. Foi, enfim, por meio de sua influência e de seus seguidores *aliancistas* que o anarquismo e o sindicalismo de intenção revolucionária (sindicalismo revolucionário e anarcossindicalismo) estabeleceram-se na Suíça, na Espanha, na Itália, na França, em Portugal e estenderam-se a outros continentes.

Com Bakunin, ocorre mais ou menos o mesmo que com os estudos do anarquismo. Durante o século XX, também em meio a valorosas exceções, houve uma significativa quantidade de estudos sobre ele, feitos inclusive por intelectuais renomados, que oscilam entre o senso comum, a reprodução das posições dos adversários e inimigos de Bakunin e do anarquismo, e os enfoques teórico-metodológicos inadequados. Há um impressionante conjunto de disparates sustentados com verniz de seriedade que foi – e, em alguns casos, que

continua a ser – promovido por estudiosos do campo marxista, liberal e mesmo libertário, que carecem de qualquer lastro na história. A título de exemplo, podem-se mencionar as seguintes caracterizações de Bakunin: revolucionário em função de uma impotência sexual e do amor pela própria irmã (Carr, 1961, pp. 24-25, 35-36); pensador sem qualquer seriedade intelectual ou originalidade no campo do pensamento (Berlin, 1978, p. 108); defensor da ditadura da *intelligentsia* e movido pela vontade de tomar o controle ou de destruir a Internacional (Draper, 1978, pp. 93-96); reacionário e precursor do fascismo (Arvon, 1971, pp. 9, 15).

Apenas o fato de o anarquismo e Bakunin possuírem tal envergadura histórica, e não virem sendo devidamente estudados, já justificaria os trabalhos contemporâneos sobre eles. Mas, quando se trata de Bakunin, há ainda outros motivos de ordem histórica. Em 1887, o sociólogo e socialista italiano Filippo Turati escreveu que "contar a vida de Bakunin é contar a vida do socialismo e da revolução na Europa durante mais de 30 anos (1840-1876), pois ele contribuiu ou participou de todos os progressos da ideia e dos fatos revolucionários". (Lehning, 1999, p. 7) No mencionado período anarquista, que vai de 1868 em diante, tais contribuições e participações são mais conhecidas. Mas, além delas, há outras, anteriores, que correspondem ao período pré-anarquista, e que podem ser aqui mencionadas para reforçar a importância histórica de Bakunin naqueles anos. Uma breve passagem pelas iniciativas que empreendeu, pelas pessoas com as quais se relacionou, pelas causas em que se envolveu, pelas lutas das quais participou e pela influência que exerceu, dá uma ideia de sua envergadura política.

Bakunin foi a maior figura do hegelianismo na Rússia entre 1838 e 1840, destacando-se como membro do círculo impulsionado por Nikolai Stankevitch, que, junto com o círculo de Aleksandr Herzen e Nikolai Ogarev, foi responsável pela formação de uma parte substancial da *intelligentsia* russa daqueles tempos. Ali, relacionou-se com os importantes críticos literários russos Vissarion Belinski e Pavel Annenkov. Este último destacou, no fim de sua vida, que "Bakunin deu prova da maior aptidão para a dialética, de qualidades indispensáveis para dar forma viva às fórmulas da lógica abstrata, para retirar dela deduções que pudessem ser aplicadas à vida". E ainda afirmou: "Todos nos dirigíamos a ele para esclarecer um ou outro aspecto obscuro ou difícil do sistema de Hegel", de modo que "dez anos mais tarde (em 1846), Belinski ainda me dizia que não conhecia ninguém que soubesse dissipar melhor que Bakunin [...] qualquer dúvida relativa ao sentido [...] do sistema filosófico de Hegel". (Lehning, 1999, pp. 31-32)

Na Alemanha, entre 1840 e 1842, alçou-se a uma destacada posição, ainda que heterodoxa, na esquerda hegeliana. Teve aulas com Karl Werder, Friedrich Schelling, Leopold von Ranke, e foi influente colega do músico Adolf Reichel, da artista Bettina von Arnim, do periodista Arnold Ruge, do comunista Wilhelm Weitling e do romancista Ivan Turgueniev, que alegou ter utilizado Bakunin como inspiração para seu romance *Rudin*. A habilidade em Hegel, elogiada por Annenkov e Belinski, seria também reconhecida ao longo do tempo por aliados como Pierre-Joseph Proudhon, Ruge e Herzen, e por adversários como Karl Marx e Friedrich Engels.

Na França, em 1844, Bakunin conheceu diversas personalidades que, além de Marx e Proudhon – sobre o qual ele exercerá alguma influência nos anos seguintes –, incluíam: a romancista George Sand, o historiador Jules Michelet, e ainda H. F. R. de Lamennais, Pierre Leroux, Étienne Cabet, Ferdinand Flocon, Louis Blanc e Victor Considerant. Em 1848, participou ativamente, de armas à mão, das barricadas e manifestações da Revolução de Fevereiro na França. Naquele contexto da Primavera dos Povos, envolveu-se ainda em dois outros levantes: a Insurreição de Praga (junho de 1848) – levada a cabo logo depois do Congresso Eslavo, do qual Bakunin participara e que ficaria mais tarde conhecido como o primeiro congresso pan-eslavista da história – e a Insurreição de Dresden (maio de 1849), na qual se destacou como comandante militar e contou com a colaboração de seu amigo músico Richard Wagner. Preso, permanecerá um longo período na prisão e no exílio, de 1849 a 1861, quando protagoniza uma fuga espetacular, saindo da Sibéria, passando pelo Japão, pelos Estados Unidos e chegando de volta à Europa.

Retoma então a causa do pan-eslavismo revolucionário, que ocupara a maior parte de seus esforços políticos desde 1844, quando conheceu a causa da Polônia por intermédio do historiador Joachim Lelewel. Passará, em seguida, à defesa da causa russo-polonesa e, depois, à causa da libertação nacional dos eslavos. Em 1862, na Inglaterra, somou-se ao periódico *Kolokol*, com Herzen e Ogarev, numa iniciativa cujo impacto foi sentido diretamente pelo populismo na Rússia – em 1860, chegou a ser defendido pelo próprio Nikolai Tchernichevski, numa polêmica acerca do mencionado romance de Turgueniev. (Lehning, 1999, p. 183) Naquele momento, esteve próximo dos nacionalistas italianos Giuseppe Mazzini e Giuseppe Garibaldi, conheceu o general polonês Ludwik Mierosławski e o rei da Suécia Carlos XV, por intermédio do poeta Emil von Qvanten.

Participou, ao lado de Garibaldi, do Congresso da Paz, realizado na Suíça, em 1867, que havia sido endossado, dentre outras personalidades, por John Stuart Mill e Victor Hugo.

Interviu ali como membro da Fraternidade Internacional, sociedade secreta que havia fundado em seu período na Itália (1864-1867), quando esteve vinculado à princesa Zoe S. Obolensky. Foi eleito para o comitê central da Liga Internacional da Paz e da Liberdade, criada naquele congresso. Em 1868, quando culmina um progresso considerável em termos político-estratégicos, ingressou na Associação Internacional dos Trabalhadores e converteu-se em definitivo ao anarquismo.

Contudo, como coloquei antes, Bakunin não é importante apenas nesses termos históricos, mas também pelos aportes que pode trazer ao mundo contemporâneo. Primeiro, no que diz respeito às contribuições ao próprio campo político-ideológico do anarquismo, que tem, desde os anos 1980, vivenciado um ressurgimento em nível global, fortalecendo-se com o fim da bipolarização posterior à queda do Muro de Berlim e ao fim da antiga União Soviética.

Nesse contexto, o anarquismo vem crescendo em presença e força. Tem sido notado e influenciado distintos setores das sociedades e dos movimentos populares, tais como a Ação Global dos Povos (AGP, rede internacional que impulsionou o Movimento de Resistência Global ou "antiglobalização" em diversas partes do mundo) e a Comuna de Oaxaca, no México, em 2006. (Van der Walt e Hirsch, 2010b; Corrêa, 2015) No Brasil, esse ressurgimento, iniciado no fim dos anos 1970, tem contado com inúmeras iniciativas, tais como: periódicos, centros de cultura, organizações políticas, ateneus, editoras, grupos de estudo, bibliotecas, eventos de diferentes tipos, participações mais e menos organizadas nos movimentos sindical e popular, e nos movimentos feministas, negro, LGBT, de subcultura jovem. Nos últimos anos, o anarquismo brasileiro desempenhou papel importante, direta e indiretamente, nas lutas contra o neoliberalismo encabeçadas pela AGP, na formação e nas concepções do Movimento Passe-Livre (MPL), na retomada e na prática da tática Black Bloc, assim como nas chamadas "Jornadas de Junho" de 2013.[3] (Rocha et alli, 2018; Ortellado et alli, 2013; Solano et alli, 2014; Ferreira, 2016; Moraes, 2016)

Mas os aportes de Bakunin não precisam restringir-se aos anarquistas. Suas realizações práticas e produções teóricas parecem ser capazes de fornecer elementos analíticos e estratégicos para uma renovação de setores mais amplos da esquerda, estejam eles vinculados à construção de pensamento crítico ou à organização e à luta popular.

[3] Não deixa de ser curioso que, em 2014, num inquérito da Polícia Civil que incriminava 23 militantes por protestos violentos no Rio de Janeiro, Bakunin constasse entre os suspeitos. (Cf. https://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/07/1492074-acusada-de-articular-atos-violentos-professora-diz-que-inquerito-e-ficcao.shtml)

Principalmente no caso daqueles que acreditam, ainda hoje, ser necessário enfrentar as consequências do capitalismo, do neoliberalismo e do Estado moderno, por meio de uma conciliação entre igualdade e liberdade. Afinal, vários temas discutidos por Bakunin ao longo de sua vida continuam a ter relevância no presente: os problemas da alienação e da dominação/exploração, assim como as alternativas para o combate e a superação desses problemas; as relações e mediações desejáveis entre teoria e prática; os ferramentais analíticos e conceituais mais adequados para uma interpretação crítica da sociedade; as possibilidades de lutas anti-imperialistas, inclusive daquelas que não apontam para as soluções estatistas; as perspectivas do sindicalismo e das organizações políticas. Muitos outros poderiam ser citados.

* * *

A tese "'Unidade Real de Pensamento e Ação'[4]: teoria política e trajetória de Mikhail Bakunin" está dividida conforme os seguintes eixos.

No capítulo inicial, "1. 'A Vida e as Ideias de Bakunin Merecem Ser Completamente Reexaminadas'"[5], realizo um balanço bibliográfico crítico dos estudos sobre o autor que foram produzidos durante os séculos XX e XXI, assim como uma história do reestabelecimento e da publicação do *corpus* bakuniniano, o qual levou mais de um século para ser concluído. Além disso, em particular quando abordo o Brasil, invisto na elaboração de um inventário quase exaustivo sobre os estudos de Bakunin, até então inexistente. Enfim, apresento os fundamentos metodológicos deste trabalho.

Em seguida, a tese conta com três partes, que correspondem à periodização proposta da vida e da obra de Bakunin: "Da Filosofia à Práxis (1836-1843)"; "O Pan-Eslavismo Revolucionário (1844-1863)"; "Do Socialismo ao Anarquismo (1864-1876)". Em cada uma dessas partes, há um capítulo de abertura com a trajetória político-intelectual do autor naquele período e o contexto histórico que cercou sua existência. São estes os capítulos: "2. 'A Paixão da Destruição é, ao Mesmo Tempo, uma Paixão Criativa'[6]: da filosofia à práxis (1814-1843)"; "7. 'A Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade das Nações'[7]: o pan-eslavismo revolucionário (1843-1863)"; "10. 'A Liberdade Sem o Socialismo é o Privilégio, a Injustiça; o Socialismo Sem a Liberdade é a Escravidão e a Brutalidade'[8]: do socialismo ao anarquismo (1864-

[4] Bakunin, 2014g[e], p. 139.
[5] Leier, 2006, p. xiv.
[6] Bakunin, 2007a[e], p. 136.
[7] Bakunin, 48020[e], p. 10.
[8] Bakunin, 1988a[e], p. 38.

1876)".[9] Ao final de cada um deles, exponho determinados comentários que julguei importantes para a compreensão da teoria política bakuniniana do período em questão. Procedi à redação desses capítulos levando em conta a relevância do período na vida do autor, de modo que, propositalmente, eles diferem uns dos outros em tamanho e profundidade.

Os outros capítulos da tese correspondem às contribuições de teoria política de Bakunin; nos títulos, estão os conceitos discutidos, dando uma ideia geral do conteúdo abordado. Na Parte I, esses capítulos estão divididos cronológica e tematicamente; nas Partes II e III, eles estão divididos apenas por tema. Na Parte I, os capítulos: "3. Amor-Liberdade e Emancipação (1836-1837)"; "4. Alienação *Versus* Reconciliação com a Realidade e Unidade Teoria-Prática (1837-1840)"; "5. Teoria da Revolução e Dialética Negativa (1841-1842)"; "6. Primado da Prática e Autogoverno do Povo (1843)". Na Parte II, "8. Estado, Nação-Raça e Imperialismo (1844-1863)"; "9. Libertação Nacional e Autodeterminação dos Povos (1844-1863)". Na Parte III, "11. Materialismo Científico-Naturalista, Ciência e Liberdade (1864-1876)"; "12. História, Força Social e Dominação (1867-1876)"; "13. Revolução Social, Organização de Massas e Organização de Quadros (1868-1876)".

Ao final, a tese possui dois anexos. O primeiro é uma lista de todos os escritos de Bakunin (não inclui as cartas e outras produções), com seus títulos traduzidos ao português e com uma sinalização que os classifica em livros, artigos mais e menos importantes. O segundo é um quadro-resumo, que expõe a periodização (períodos e subperíodos) da obra e da vida de Bakunin e, em cada um deles, os principais países de residência, as posições teórico-filosóficas, as posições político-estratégicas e os principais conceitos.

* * *

Gostaria, enfim, de mencionar alguns desafios que tive de enfrentar na elaboração desta tese. Primeiro, o fato de ter feito a pesquisa sem bolsa durante quase todo o ano de 2014 e de meados de 2016 até este início de 2019, período este que permaneci trabalhando como docente universitário. Segundo, em função da maior parte da obra e da quase totalidade dos comentadores estar em outros idiomas, principalmente em francês e inglês, e em alguns casos em espanhol. Teria sido impossível fazer este trabalho sem o conhecimento de tais idiomas. Não apenas para a consulta das obras, mas, sobretudo, para as inúmeras citações, que, conforme mencionei, preferi traduzir para facilitar a compreensão dos leitores.

[9] Os trechos entre aspas simples que dão nome a esses capítulos foram redigidos por Bakunin durante o período estudado; cf. as referências em nota para as fontes.

Terceiro, o fato de as *Obras Completas* de Bakunin terem sido editadas em CD-ROM, se por um lado facilitou a consulta digital dos textos e as buscas por termos, por outro também trouxe dificuldades. Pela escolha dos editores responsáveis, os textos do CD-ROM são bastante "sujos": além de contarem com todos os trechos retirados ou modificados por Bakunin (devidamente sinalizados), a paginação, que respeita os manuscritos originais, é muito mais complicada de localizar que a de um livro ou artigo. Quarto, os obstáculos temáticos que um estudo interdisciplinar desse tipo implica. Durante sua vida, Bakunin ocupou-se de temas muito variados e isso, tomando em conta minha formação, acabou me colocando frente a grandes desafios. Se em certos momentos tive maior facilidade – destacadamente com a teoria política do terceiro período, aquele que eu mais conhecia, assim como com a trajetória de Bakunin, que eu vinha estudando desde 2010 – também tive dificuldades com contextualizações históricas tão variadas e, sobretudo, com as partes mais duras de filosofia e aquelas que abordavam a questão eslava.

Espero, ao final, ter conseguido realizar um estudo sério que, mesmo com suas limitações, proporcione ao público um bom ponto de partida para a compreensão da obra e da vida de Bakunin, de sua teoria política e sua trajetória.

Capítulo 1

"A VIDA E AS IDEIAS DE BAKUNIN MERECEM SER COMPLETAMENTE REEXAMINADAS"

Este capítulo discute o estado da arte dos estudos sobre Bakunin e a reconstituição de seu *corpus*, dividindo-se em cinco partes: 1.) Bakunin no século XX; 2.) O corpus bakuniniano; 3.) Bakunin no século XXI; 4.) Bakunin no Brasil; 5.) Síntese bibliográfica. Ao final, numa sexta parte, serão apresentados os fundamentos metodológicos desta tese.

1.1 BAKUNIN NO SÉCULO XX

É possível organizar o inventário bibliográfico dos estudos sobre Bakunin no século XX por meio de distintos critérios: tipo de estudo (biografias, estudos filosóficos, teóricos, temas etc.), região de produção (tradições românica, eslava, germânica etc.)[10] ou idioma[11], ordem cronológica (data e/ou período em que foram escritos)[12], corrente ideológica (marxista, liberal, anarquista etc.).

Esse último critério – que subsidia a breve crítica bibliográfica realizada por Brian Morris em *Bakunin: the philosophy of freedom* [Bakunin: a filosofia da liberdade] (Morris, 1998, pp. vii-4, 71-77) – parece, neste momento, oferecer boas possibilidades para a elaboração de um breve estado da arte acerca dos estudos que tomaram como objeto a vida e a obra de Bakunin durante o século XX.

1.1.1 Abordagens de autores marxistas

Dentre os marxistas, um ponto de partida incontornável é um documento intitulado "L'Alliance de la Démocratie Socialiste et l'Association Internationale des Travailleurs" [A

[10] Tal é o caso de Robert Cutler que, em "Bakunin and the Psychobiographers: the anarchist as mythical and historical object" [Bakunin e os Psicobiógrafos: o anarquista como objeto histórico e mítico], sustenta haver três tradições na historiografia sobre o revolucionário: a românica, na maioria francesa, que "é a mais simpática a Bakunin"; a germânica, principalmente estadunidense-inglesa, que "é a mais antipática"; a eslava, na maioria russa, que é "a mais controversa". (Cutler, 1990, p. 17)

[11] Esses são os casos de Jon Bekken, em "Bakunin and the Historians" [Bakunin e os Historiadores], de 1992 (atualizado e republicado em 2015), para as publicações em inglês (Bekken, 1992, 2015), e de meu artigo "A Bibliografia de Bakunin", de 2010, para as publicações em português (Corrêa, 2010b).

[12] Tal é o caso de Arthur Lehning, em "Michel Bakounine et les Historiens: un aperçu historiographique" [Mikhail Bakunin e os Historiadores: um sumário historiográfico], que é, ainda hoje – mesmo tendo sido produzido e publicado aos fins dos anos 1970 e que, por isso, precise ser atualizado –, o melhor balanço bibliográfico dos estudos sobre ele. (Lehning, 1979a)

Aliança da Democracia Socialista e a Associação Internacional dos Trabalhadores], redigido por Paul Lafargue, Friedrich Engels e Karl Marx[13], e publicado na Inglaterra em 1873.[14] Esse texto formaliza uma série de acusações relativas a Bakunin e torna públicos documentos secretos (estatuto, programa, regulamento etc.) da Aliança, organização política da qual ele era membro, com a pretensão de comprovar a existência desta organização em diferentes países – o que contrariava as resoluções da Conferência de Londres, de 1871 –, e mostrar as incompatibilidades dela com a Internacional, e o papel de Bakunin como seu chefe autoritário e maquiavélico.[15]

Esse escrito, que só pode ser adequadamente compreendido no contexto dos conflitos na AIT, visava a respaldar a expulsão de Bakunin e de seu companheiro James Guillaume da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) – chamada mais tarde de "Primeira Internacional" (1864-1877)[16] –, ocorrida no Congresso de Haia, em 1872, assim como a consequente "cisão" da associação.

Diz o texto de Lafargue, Engels e Marx (1978, pp. 297-301) que "a Aliança da Democracia Socialista é de origem completamente burguesa", e que seus "esforços, em vez de estarem dirigidos contra a burguesia e os governos existentes, voltavam-se contra a própria Internacional" e "contra os revolucionários que não aceitam sua ortodoxia e sua direção". A Aliança "tenta, de início, governá-la [a Internacional], e trabalha para desorganizá-la no momento que percebe o fracasso de seu plano". "Substitui descaradamente o amplo programa, as grandes aspirações de nossa organização, com seu programa sectário e suas ideias estreitas." E "para chegar a seus fins, não recusa nenhum meio, nenhuma deslealdade; a mentira, a calúnia, a intimidação, a emboscada lhes servem igualmente". Assim, concluem que a Aliança é a "inimiga mortal" da Internacional.

---

[13] Sobre a autoria desse texto – originalmente assinado por E. Dupont, F. Engels, Léo Frankel, C. Le Moussu, K. Marx e A. Serralier, mas depois atribuído a Lafargue, Engels e Marx –, cf. Guillaume, 1985, vol. 3, p. 148. Conforme coloca Guillaume, em uma carta ao Conselho Geral de 1873, Engels afirma: "o relatório sobre a Aliança está sendo escrito neste momento; Lafargue e eu trabalhamos todos os dias". Em 26 de julho, Engels escreve a Sorge: "A brochura cairá como uma bomba sobre os autonomistas, e Bakunin será um homem morto. [...] Lafargue e eu a escrevemos e somente a conclusão foi escrita por Marx e por mim".

[14] Esse documento pode ser encontrado em edição fac-símile do original em francês na Biblioteca Gallica, da Biblioteca Nacional da França [http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65650545], ou em castelhano, na obra *Marx/Bakunin: Socialismo Autoritario, Socialismo Libertario*, que foi organizada e comentada por Georges Ribeill (1978, pp. 296-402). A versão original do livro de Ribeill, em francês, publicada em 1975 pela Union Générale d'Éditions de Paris, não conta com o documento.

[15] Os juízos de Marx e Engels acerca de Bakunin e do anarquismo, anteriores a este documento, encontram-se compilados no livro *Acerca del Anarquismo y el Anarcosindicalismo* [Sobre o Anarquismo e o Anarcossindicalismo]. (Marx, Engels, Lênin, 1976)

[16] Tomo como base a data de 1877 como fim da Internacional por entender, como argumentarei adiante, que o setor que deu continuidade à obra desta associação foi aquele conhecido como "antiautoritário", e não aquele vinculado ao Conselho Geral que, de 1872 em diante, praticamente deixou de existir, decretando seu fim de modo formal em 1876.

Segundo os autores, ao articular instâncias secretas e públicas, a Aliança nada mais era do que uma estrutura para propagar as concepções ditatoriais de Bakunin: "Mas essa Aliança pública ocultava por trás de si outra, a qual, por sua vez, era dirigida pela Aliança todavia mais secreta dos irmãos internacionais, os Cem Guardiões do ditador Bakunin". Os ataques diretos a Bakunin perpassam todo o texto, incluindo outras acusações. No período anarquista, a responsabilidade por tudo o que fez e produziu o jovem russo Serguei Netchaiev, a dissociação entre discurso e prática e a apologia da destruição. Antes disso, a delação de revolucionários, a defesa de um pan-eslavismo racista e subordinado ao czar, o desfrute de favores governamentais, as mentiras no contexto de sua fuga da Sibéria em 1861 e o flerte com o czar em 1862.

Por mais que os próprios estudiosos marxistas reconheçam a fragilidade empírica desse documento[17], para não falar nos anarquistas[18], ele não deixou de sintetizar e propagar muito daquilo que, até hoje, se afirma de Bakunin nos meios políticos e intelectuais do marxismo.

Com a Revolução Russa de 1917, a relação dos russos com Bakunin ganhou outros contornos, e o interesse na vida e na obra do revolucionário russo, que vinha se reavivando desde 1905-1907, cresceu consideravelmente. Yuri M. Steklov (nascido O. Nakhamkis) – bolchevique que, depois da revolução, tornou-se redator de *Izvestia* entre 1917 e 1925, colaborou com *Pravda* e foi eleito membro do Comitê Central do partido – publicou, entre 1926 e 1927, uma biografia de Bakunin em quatro volumes. Em *Михаил Александрович Бакунин: Его жизнь и деятельность* [Mikhail Aleksandrovitch Bakunin: sua vida e sua obra], Steklov, além de expor um amplo conjunto de elementos biográficos da vida de Bakunin, promove a tese de que sua trajetória é relevante para os revolucionários russos, sobretudo por sua influência entre os populistas, e que ele deve ser considerado um precursor do bolchevismo. Apoiando-se num trecho da "Confissão" de 1851[19], redigida muitos anos

[17] Franz Mehring (2014, p. 530), por exemplo, marxista e principal biógrafo de Marx, considera que esse documento encontra-se "num nível abaixo de qualquer outra coisa jamais publicada por Marx e Engels", e que ele "não é um documento histórico, mas uma acusação, cujo caráter tendencioso é aparente em cada página".

[18] Max Nettlau (2008, pp. 148, 174-175), por exemplo, historiador partidário dos anarquistas, é mais enfático na crítica. Para ele, esse documento é "uma maquinação desprovida de provas, um tecido de mentiras", e faz parte da "estupeficante falta de honestidade que é característica de *todas* as suas polêmicas [de Marx e Engels], embasada numa documentação insuficiente que, segundo seu [dos autores] hábito, completavam por afirmações arbitrárias que seus discípulos consideravam verídicas, quando, de fato, eram apenas deploráveis deformações, erros ou disfarces destituídos de escrúpulos".

[19] Trata-se de uma longa carta que Bakunin – preso na Fortaleza de Pedro e Paulo na Rússia e sem qualquer perspectiva de saída – escreveu a Nicolau I, conforme demanda do próprio czar, fazendo um balanço de sua vida até a prisão em 1849. Com a Revolução Russa de 1917, esse escrito foi descoberto e, pouco depois, tornou-se público.

antes de Bakunin tornar-se anarquista, o bolchevique argumenta que ele criara nesse escrito o conceito de poder soviético, prevendo a forma política que assumiria a ditadura do proletariado. Mesmo que com ressalvas, considerava que o legado de Bakunin deveria ser assumido como parte da pré-história do bolchevismo. (Steklov, 1926-1927)

Em "Michel Bakounine et les Historiens: un aperçu historiographique" [Mikhail Bakunin e os Historiadores: um sumário historiográfico], Arthur Lehning (1979a, pp. 25-29) sustenta que essa relação entre Bakunin e o bolchevismo, ainda que matizada na Rússia pelo próprio Steklov, ou mesmo refutada por outros bolcheviques como Vyacheslav Polonsky, foi também reforçada por teóricos e historiadores da socialdemocracia alemã. Ao associar o bolchevismo leninista à tradição de Bakunin, os socialdemocratas acusavam os partidários de Lênin de um verdadeiro desvio da tradição marxista. Na União Soviética, embora já tivesse havido, até o início dos anos 1920, uma imensa repressão dos bolcheviques a todas as correntes dissidentes do campo revolucionário, incluindo os anarquistas[20], havia, ainda, certa possibilidade de debate e divergência.

Em 1923, as Edições do Estado decidiram publicar – seguindo a aceitação, por parte de Lênin, em 1920-21, do pedido de Michel Sajine (Armand Ross), um antigo companheiro de Bakunin – as obras completas de Bakunin, sob a direção de Steklov. Num complicado processo que envolveu a recusa dos anarquistas (especialmente Max Nettlau) a fornecerem os originais graças aos descaminhos da revolução, o primeiro volume só foi lançado em 1934, seguido de outros três, publicados até o ano seguinte. Entretanto, o processo que havia sido iniciado em 1931, com a carta de Stálin sobre "algumas questões da história do bolchevismo" à redação da revista *Revolução Proletária*, finalizou-se, entre 1935 e 1936, já no contexto do Grande Expurgo stalinista, com o aprofundamento da censura, da repressão e da perseguição à dissidência. Terminou, com isso, o interesse do regime soviético na vida e na obra bakuniniana, e o próprio Steklov, entusiasta desse projeto, foi preso em 1938 e morreu num campo de concentração de Stálin.

Depois disso, os respeitáveis estudos de Bakunin realizados por Steklov, Polonsky e outros russos como Evgueni Tarle e Aleksandr Kornilov[21] – os quais, mesmo tendo sido

[20] Sobre a repressão dos bolcheviques aos anarquistas na Revolução Russa até 1921, cf., entre muitos outros: Tragtenberg, 2007. O *Dossiê 100 Anos da Revolução Russa: anarquismo, revoluções russa e ucraniana*, organizado por Pablo Mizraji no Instituto de Teoria e História Anarquista (ITHA), possui outros materiais sobre o tema. [https://ithanarquista.wordpress.com/revolucao-russa/]

[21] De acordo com Lehning (1979a, pp. 22-26), foram publicados, sobre Bakunin: uma curta biografia, por Eugene Tarle, em 1907; um estudo sobre a juventude, em 1915, e uma obra sobre seus anos de peregrinação, em 1925, ambos por Alexandr Kornilov; e outra curta biografia, desta vez por Vyacheslav Polonsky, em 1920

produzidos numa época de imensas adversidades, em particular pelo complicado acesso às fontes, e mesmo que tenham sofrido certos "ajustes" para se adequar aos interesses do Partido Comunista, possuíam certa seriedade historiográfica – cederam lugar a produções completamente ideologizadas, sem qualquer correspondência com a realidade, e que respondiam apenas a interesses políticos.

> Em 1950, a segunda edição da *Grande Enciclopédia Soviética*, rejeitando em todos os aspectos a rica historiografia soviética sobre Bakunin, o descreve como um "rebelde pequeno-burguês, incapaz de comprovar sua consistência, sua disciplina e seu estoicismo revolucionário. Sua versatilidade pequeno-burguesa fez com que traísse os interesses fundamentais do movimento revolucionário. Apesar de sua fraseologia 'revolucionária', seu papel foi o de um traidor, avesso aos democratas revolucionários russos. Sua luta contra Marx visava a destruir o partido político internacional da classe trabalhadora". (Lehning, 1979a, p. 31)

Com raras exceções, os escritos ulteriores do campo marxista seguiram esse mesmo caminho ao abordar Bakunin e o anarquismo. E isso se deu tanto no campo político quanto no campo acadêmico; tanto no caso de autores e correntes stalinistas quanto no caso dos não stalinistas.

No epílogo da compilação de textos de Marx, Engels e Lênin sobre o anarquismo e o anarcossindicalismo, publicada pela União Soviética com vistas à promoção do marxismo-leninismo, N. Y. Kolpinsky (1976, p. 333) afirma que o anarquismo é uma doutrina pequeno-burguesa, "alheia ao proletariado por seu conteúdo de classe", que não possui fundamentos teóricos ou práticos, e que se caracteriza pelo "aventureirismo, nascido de concepções voluntaristas". É, ademais, uma doutrina idealista e individualista, que substitui "a análise científica das leis do desenvolvimento social por sonhos utópicos sobre a liberdade absoluta do indivíduo".

Em *Revolucionários: ensaios contemporâneos*, Eric Hobsbawm (2003, pp. 96, 84) vincula Bakunin ao liberalismo individualista e a uma forma pré-política, que, segundo ele, só poderia ter encontrado espaço em "países atrasados" como a Espanha. Em *A Era do Capital (1848-1875)*, o mesmo Hobsbawm (2004a, pp. 227-228), referindo-se a Bakunin como "peripatético aristocrata russo que se lançava na agitação em todas as oportunidades que aparecessem", sustenta que ele era um apóstolo da destruição, que "nutria um imprudente entusiasmo pelo potencial de criminosos e marginais da sociedade", ainda que suas análises do campesinato e de algumas instituições tivessem algum fundamento. Para o historiador

---

(reeditada em 1924 e 1926), que forneceu a base para a publicação, em 1922-1925, de outro estudo biográfico mais ampliado.

marxista, Bakunin "não era um grande pensador, mas um profeta e [... um] formidável organizador conspiratório", qualidade que contribuiu para a difusão do anarquismo em países com características econômico-sociais específicas, tais como Itália, Suíça e Espanha.

Em *Karl Marx's Theory of Revolution, vol. 4: Critique of other socialisms* [A Teoria da Revolução de Karl Marx, vol. 4: crítica de outros socialismos], Hal Draper (1990, pp. 130, 270-304) defende que o anarquismo bakuniniano caracterizou-se por uma "combinação de três ingredientes vagamente misturados": o primeiro, "uma teoria social sugerida por Proudhon, com pelo menos um pouco de Stirner"; o segundo, "um programa socioeconômico que era uma visão (modificada) do coletivismo anticapitalista que vigorava nos círculos socialistas, incluindo apropriações ecléticas da teoria marxiana para preencher as lacunas"; o terceiro, em termos estratégicos, "o *putschismo* conspirador do jacobinismo de esquerda daquela época", vinculado a "Babeuf, Buonarroti, Blanqui, Barbès" e chamado pelos historiadores de "blanquismo", sendo que essa doutrina era ainda "distorcida por um terrorismo niilista de sotaque russo". Bakunin é caracterizado por Draper como um conspirador autoritário, mentiroso e racista (antissemita) que queria rachar a Associação Internacional dos Trabalhadores.

Em *Para Além do Capital: rumo a uma teoria da transição*, István Mészáros (2006, pp. 577, 573, 812) também enfatiza a ascendência liberal e burguesa das concepções bakuninianas, assim como suas contradições. Segundo esse intelectual, Bakunin não possuía compreensão teórica da sociedade, fundamentava suas posições no voluntarismo sem mediação com a realidade sócio-histórica e não oferecia alternativas estratégicas para conciliar as lutas por melhorias imediatas (reformas) e a luta pela revolução.

Analisando as fontes desses trabalhos, constata-se que *nenhuma delas leva em conta os escritos de Bakunin* e/ou a historiografia produzida por autores simpáticos ao anarquismo. Kolpinsky toma como base escritos e cartas de Marx e seus companheiros, interpretadas na chave da tradição leninista-stalinista soviética. Hobsbawm não explicita suas fontes, mas, a julgar por seus argumentos, não se diferem muito das de Kolpinsky. Draper, por sua vez, utiliza desde ampla documentação marxista, até obras de historiadores liberais como Edward Hallet Carr, Arthur P. Mendel e Eugene Pyziur (os quais são mobilizados para sustentar sua tese). Mészáros toma como base apenas as notas críticas de Marx ao livro *Estatismo e Anarquia* de Bakunin (Marx, 2012).

Como se pode notar, depois de praticamente um século, excetuando o interregno russo do contexto da Revolução de Outubro, o campo do marxismo tem permanecido atrelado aos

argumentos sustentados no documento de 1873 redigido por Lafargue, Engels e Marx. Como pretendo demonstrar adiante, a quase totalidade dessas afirmações está equivocada e não se sustenta, quando confrontada com a história.

1.1.2 Abordagens de autores liberais

Dentre os liberais, o primeiro esforço relevante de abordar sistematicamente Bakunin ocorreu na biografia *Michael Bakunin* [Mikhail Bakunin], de Edward Hallet Carr, publicada em 1937 em Londres.[22] Carr foi um diplomata e intelectual (historiador e teórico das relações internacionais) inglês que se interessou pela Rússia e, a partir dos anos 1930, escreveu copiosamente. Destacou-se por suas biografias (que, além de Bakunin, incluem Fiódor Dostoiévski e Marx), por seus livros sobre política internacional e teoria da história, e pela obra *A History of Soviet Russia* [Uma História da Rússia Soviética], publicada em 14 volumes entre 1950 e 1978. *Mikhail Bakunin* permaneceu, por décadas, como a mais influente biografia do revolucionário russo, principalmente nos países de língua inglesa e espanhola (em função da tradução para o castelhano nos anos 1970 pela Ediciones Grijalbo).

Além das fontes primárias, Carr fundamenta seu estudo sobretudo nos autores russos; na maioria dos casos Steklov, mas também Kornilov, Polonsky e Mikhail Dragomanov. Para o período da maturidade, há referências importantes aos quatro volumes de *L'Internationale: documents et souvenirs* [A Internacional: documentos e recordações], de James Guillaume. Carr acabou produzindo uma obra rica em detalhes e que contribui muito para entender distintos elementos da trajetória de vida de Bakunin; entretanto, sua preocupação central com as peculiaridades da personalidade *sui generis* de Bakunin teve complicadas consequências. Bakunin é explicado por meio de inúmeros detalhes politicamente irrelevantes de sua vida e numa chave psicologizante, pouco fundamentada e convincente, que não raro ignora o contexto histórico, seu pensamento político e mesmo sua racionalidade.

Carr (1961) dedica-se à minuciosa exposição desse intrigante personagem, destacando suas "enormes dimensões" e "sua aparência e seu modo de andar", que pareciam os "de um elefante" (p. 475); seu enorme prazer pelos cigarros, pela bebida e pela comida (p. 215), sendo que "o modo grosseiro de comer e beber" costumava chocar as companhias mais desavisadas (p. 255); seu completo desapego pelos bens materiais (p. 133), estando, "como sempre, vestido de modo descuidado" (p. 343), e sendo irresponsável com suas finanças, que

[22] Incluo Carr dentre os liberais pois essa era sua posição quando escreveu a biografia de Bakunin (assim como a de Marx), embora reconheça a complexidade de seu pensamento e que suas posições foram caminhando cada vez mais à esquerda ao longo de sua vida.

“eram sempre irreparavelmente complicadas e um emaranhado de confusões” (p. 123); seus estranhos hábitos, que incluíam: dormir “completamente vestido, numa tábua ou numa cama dobrável” e com seu “famoso chapéu cinza, com o qual sempre aparecia em público” (p. 497), ou como no fim da vida que, em função das doenças, era sempre encontrado “dormindo dobrado ao meio em cima de uma mesa” (p. 502); assim como sua relação conjugal, que incluía um companheiro de militância, amante de sua esposa, vivendo em sua casa, compartilhando a cama com ela, e sendo o verdadeiro pai de seus filhos (p. 368).

Nesse livro, as posições revolucionárias de Bakunin no campo da teoria e da prática explicam-se em função de uma impotência sexual, de um amor proibido pela irmã e de um temperamento rebelde explicitado desde seus primeiros anos de vida. Tais posições são reproduzidas a partir de juízos alheios sem comprovação e aparente relação causal com o comportamento político de Bakunin.

Sustenta Carr (1961, pp. 24, 73, 37), em tal direção, que, logo na juventude, o “desenvolvimento sexual [de Bakunin] é estranhamente reprimido”. Para ele, “no fim da vida, Mikhail decerto era impotente. Quando ele tinha seus 20 anos, alguns de seus contemporâneos já suspeitavam dessa sua incapacidade; e não se sabe de ele ter tido relação sexual com qualquer mulher.” O autor baseia seus argumentos nas afirmações do escritor russo Belinski, antigo amigo de Bakunin: “Belinski parece ter sido o único de seus contemporâneos atento o suficiente para relacionar a natureza escolástica e particularmente abstrata das atitudes de Mikhail em relação a seus companheiros com a sua falta de experiência sexual”. E, ainda, “não deve haver dúvida, contudo, que Mikhail encontrou no furor ciumento de sua paixão [segundo ele, correspondida] por Tatiana [sua irmã] uma compensação por sua exclusão de um amor sexual normal”.

Carr (1961, pp. 111-112) caracteriza Bakunin como alguém que, desde a juventude, era um “rebelde em termos de temperamento”, e que essa rebeldia manifestava-se na impulsividade e na turbulência de suas relações. Para o biógrafo, “em um caráter tão obstinado como o de Mikhail Bakunin, o temperamento a longo prazo geralmente tem mais importância do que a tradição e a razão”, e, por isso, “sua conversão à causa revolucionária pode razoavelmente ser considerada uma conclusão prévia”. Foi, conforme aponta, em 1842, que Bakunin viveu esse “processo de conversão de uma rebeldia familiar para uma rebeldia política”, o qual ocorreu em razão desse seu temperamento.

No que tange ao pensamento político de Bakunin, especialmente em seu período anarquista, a impressão é que Carr não leu seu biografado – embora faça algumas citações das

Œuvres editadas por Max Nettlau e James Guillaume – ou, se o fez, não compreendeu quase nada. Ele sequer menciona *Estatismo e Anarquia*, um dos quatro livros de Bakunin, escrito em 1873, e realiza uma discussão teórica reduzidíssima, em comparação à extensão de seu estudo. Mas o mais grave é que muitas de suas afirmações não possuem qualquer lastro na obra bakuniniana.

Para Carr (1961), Bakunin "permaneceu um idealista hegeliano" (p. 451), sendo o "mais completo individualista que já existiu"; o "individualismo permanece a essência [de seu] sistema político e social [...] e de sua oposição à Marx" (p. 452), sendo derivado, em grande medida, da influência do "extremo idealista e individualista Max Stirner". Sua "concepção de liberdade era, em última análise, o individualismo extremo" (p. 451), e "ele aceita a hipótese de Rousseau de que o homem, não sendo pervertido pela autoridade social ou política, é inerentemente virtuoso", visto que "quando mais primitivo for o homem, mais ele se aproxima desse ideal" (p. 452).

O pensamento político de Bakunin "não é perfeitamente consistente, mesmo depois de 1867, quando não passou mais por mudanças substanciais" (p. 452); "seus escritos", continua Carr, "ainda que vigorosos, eram incoerentes; e tanto em seus escritos como em suas ações, ele raras vezes terminava aquilo que havia começado" (p. 150). Essa inconsistência caracteriza-se, entre outras coisas, por Bakunin contradizer-se em termos de teoria e prática, e de pretender conciliar o inconciliável: liberdade e ditadura. "É menos frequente lembrar que ele [Bakunin] foi o primeiro criador da concepção de um partido revolucionário seleto e intimamente organizado, mantido não apenas pelos ideais em comum, mas pelos laços de obediência implícita a um ditador absoluto e revolucionário." (p. 455) Somada à defesa do individualismo, tal reivindicação da ditadura contribui para explicar não apenas que "a influência de Bakunin na história subsequente [tenha] sido incomparavelmente mais fraca que a de Marx", mas ainda que, "se Bakunin tem um lugar na história [...], é como um dos obscuros ancestrais de um aspecto do fascismo" (p. 456).

The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin [A Doutrina do Anarquismo de Mikhail A. Bakunin], de Eugene Pyziur, veio a lume em 1955, e foi reeditado inúmeras vezes até o fim da década seguinte. Nesse livro, que utiliza como fontes os escritos de Bakunin e as biografias de Carr e dos russos, Pyziur aborda a teoria e o pensamento político do revolucionário russo em seu período anarquista e, embora seja um livro razoável, também reforça os argumentos da ancestralidade do bolchevismo e das contradições pessoais e políticas. Para Pyziur (1968), Bakunin não contribuiu para as ideias do anarquismo e propôs

um programa puramente destrutivo, em que "a tarefa de construir uma nova ordem [deveria], portanto, ser deixada para a posteridade" (pp. 15-17). Ele considera que "apesar da fraseologia vitriólica antiestatista, a doutrina de Bakunin, na realidade, reintroduz o poder político". Seu anarquismo "representa um estranho amálgama de teoremas utópicos acerca da liberdade, e de não utópicos, apropriados à conquista do poder político e ao estabelecimento da mais severa disciplina social". E, na busca de realização do anarquismo, essa contradição resolve-se de modo autoritário: os "elementos utópicos [...] não seriam realizáveis" e os "disciplinares [...] incontestavelmente predominariam", culminando num "completo despotismo". (p. 146)

Outra referência no campo liberal é o livro *Russian Thinkers* [Pensadores Russos], do intelectual russo-britânico Isaiah Berlin, publicado em 1978, que reúne um conjunto de textos do autor sobre o tema. No ensaio "Herzen and Bakunin on Individual Liberty" [Herzen e Bakunin sobre Liberdade Individual] – cujas fontes são depoimentos de pessoas que conheceram Bakunin, particularmente Aleksandr Herzen e Arnold Ruge, a biografia de Polonsky (a de Carr não se encontra nas referências) e alguns livros e escritos do revolucionário –, Berlin analisa Bakunin de maneira bastante crítica, ainda que reconheça algumas de suas qualidades. Para ele, Bakunin não possui contribuições para o campo da teoria social ou da doutrina política. Em termos de pensamento político, não tem qualquer aporte considerável. Em termos de ação, visa apenas a satisfazer seus estímulos pessoais, algumas vezes patológicos – sua práxis em geral é profundamente contraditória.

Bakunin, coloca Berlin (1978), é um "jornalista talentoso" (p. 82) que, apesar de "toda sua maravilhosa eloquência, de seu poder crítico lúcido, hábil, vigoroso e, em alguns momentos, devastador, raramente diz algo preciso, profundo ou autêntico" (p. 83); seu pensamento "nunca é original, sério ou específico" (p. 108). A bem da verdade, o que se deve buscar em Bakunin, segundo ele, "não é teoria social ou doutrina política, mas uma mentalidade [outlook] e um temperamento" (p. 110). Para o intelectual liberal, "não há ideias coerentes a serem extraídas de seus [de Bakunin] escritos de qualquer período", mas "apenas fogo e imaginação, violência e poesia, e um desejo ingovernável por sensações fortes, pela vida em alta-tensão"; para o revolucionário russo, "qualquer tipo de caos, violência, revolta" era estimulante (p. 111).

Berlin considera ainda que Bakunin oscila entre a cativante "infantilidade" e o "patológico e inumano" (p. 113), e que sua retórica revolucionária, na realidade, esconde suas próprias contradições, que envolvem: a defesa concomitante e acrítica da liberdade (muito

mal definida) e da ditadura (constantemente defendida); e as práticas condenáveis no campo social – quando ele mostra seu "entusiasmo infantil para jogar com vidas humanas em função de experimentos sociais, de um apetite da revolução pela revolução" (p. 103), – e quando se mostra um defensor, no campo teórico, de um "determinismo sociológico e histórico absoluto" (p. 109), inconciliável com a liberdade que diz professar.

Durante os anos 1980 deram-se os últimos interesses de maior fôlego por Bakunin no campo liberal. *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism* [Mikhail Bakunin: um estudo na psicologia e na política do utopismo], de Aileen Kelly – uma das organizadoras da reedição de *Pensadores Russos*, de Berlin, em 2008, e autora da introdução da coletânea –, publicado em 1982, e *Michael Bakunin: roots of the apocalypse* [Mikhail Bakunin: raízes do apocalipse], de Arthur P. Mendel, publicado no ano anterior, são psicobiografias que se propõem a explicar o revolucionário russo segundo as teorias psicológicas. Ambos os livros – como apontado na excelente crítica "Bakunin and the Psychobiographers: the anarchist as mythical and historical object" [Bakunin e os Psicobiógrafos: o anarquista como objeto histórico e mítico], de Robert M. Cutler (1990) –, se por um lado possuem qualidades, por outro encontram severos limites, em função do enfoque utilizado (psicobiografia) e de problemas metodológicos de diversas ordens, que terminam não permitido contextualizar as posições de Bakunin historicamente e, por isso, entender de fato suas ideias e ações.[23] (Kelly, 1982; Mendel, 1981)

Kelly (1982) retrata Bakunin como um diletante solipsista, cuja existência, influenciada por Stirner, pretende reforçar o próprio ego, num processo idealizado de autoengano e fantasia, que se coloca fora da realidade. O revolucionário russo é, para ela, um exemplo dessas pessoas que, possuindo personalidade introvertida, dividida e incompleta, optam, conscientemente ou não, por fazer dos movimentos de massa veículos para a satisfação de suas aspirações, as quais derivam de suas próprias frustrações. Bakunin, dessa maneira, na verdade, "aplica uma combinação de paixão moral e ingenuidade dialética à tarefa de apresentação da crueldade, do cinismo e da vontade de poder como satisfação altruísta", e apela ao "seu público para tomar parte em sua autodecepção, em suas fantasias de autorrealização e para aceitar uma simulação do paraíso" (pp. 292-293); é, portanto, alguém cujo comportamento tem implicações despóticas.

[23] Cutler (1990) discute, à luz dos estudos de Kelly e Mendel, a problemática das psicobiografias ou da tradição psicológica na historiografia moderna. Aponta os desafios do campo, mostrando não apenas os limites desse enfoque, mas como ambos os autores incorrem em erros comprometedores naquilo que tange à própria metodologia recomendada para esse tipo de estudo. Às duras críticas de Cutler ao trabalho de Kelly somam-se outras, também muito duras, de Brian Morris (1993) e Paul McLaughlin (2002).

Mendel (1981) – menos contextualizado, ainda que mais rigoroso que Kelly em termos psico-históricos – empreende uma tentativa de interpretação psicanalítica de Bakunin que, segundo ele, projetou modelos desenvolvidos na infância e na adolescência, no seio das relações familiares, para as relações políticas da vida adulta. A vida de Bakunin é entendida como resultante da combinação de um narcisismo patológico e um complexo de Édipo mal resolvido, sendo essa combinação "a última fonte dos objetivos milenários e dos meios destrutivos de Bakunin, as raízes de seu apocalipse" (p. 31).

Como se pode notar, os autores liberais tomaram como base de seus estudos fontes mais amplas e pertinentes que os marxistas (como, por exemplo, os biógrafos russos e os escritos do próprio Bakunin). Dentre outras questões, os enfoques adotados acabaram subsidiando conclusões que enfatizaram as contradições de Bakunin e a irrelevância de seu pensamento político.

1.1.3 Abordagens de autores simpáticos ao anarquismo

Dentre os autores simpáticos ao anarquismo – e com isso refiro-me tanto aos militantes assumidamente anarquistas como aos estudiosos e acadêmicos simpáticos aos libertários em geral e a Bakunin em particular – houve estudos que, mesmo não estando isentos de problemas, podem, em geral, ser considerados mais honestos e rigorosos do que os estudos marxistas e liberais.

Foi no campo anarquista que se produziu a primeira biografia do revolucionário: *Michael Bakunin, eine Biographie* [Mikhail Bakunin, uma biografia], de Max Nettlau, publicada entre 1896 e 1900, em três volumes. Nettlau foi um dos mais importantes historiadores e arquivistas do anarquismo. Austríaco, viveu entre 1865 e 1943, e, no fim da vida, seu acervo foi adquirido pelo Instituto Internacional de História Social (IIHS), de Amsterdã. A biografia por ele produzida veio a lume em apenas 50 cópias redigidas em alemão, e reunindo informações biográficas (muitas delas conseguidas em depoimentos de pessoas que conheceram Bakunin), documentos, escritos (vários deles na íntegra), notas e comentários do autor. De difícil acesso e complicadíssima compreensão[24], essa obra foi fundamental para o estabelecimento do *corpus* bakuniniano e para subsidiar, além dos

[24] No mundo todo, há apenas 15 exemplares disponíveis para consulta. Conforme apontado por Steklov, a obra de Nettlau coloca imensas dificuldades ao pesquisador: as letras minúsculas e várias vezes ilegíveis, os trechos em outros idiomas com transcrições/transliterações incompreensíveis, a desordem dos documentos, as inúmeras notas – que incluem notas das notas, notas das notas das notas etc. (Cf. Lehning, 1979a, pp. 36, 20) Há, hoje, pouquíssimos pesquisadores no mundo em condições de utilizar e entender essa biografia de Nettlau, dentre os quais está Jaap Kloosterman.

próprios escritos de Nettlau (cf., entre outros: Nettlau, 1964), aqueles de Steklov e Guillaume (cf., entre outros: Guillaume, 1907a[25]).

Outra obra fundamental nesse campo é a mencionada *A Internacional: documentos e recordações*, de James Guillaume, publicada em quatro volumes, entre 1905 e 1910, em Paris. Guillaume foi um militante anarquista suíço que viveu entre 1844 e 1916 e atuou com Bakunin na Aliança e na Internacional. Sua obra enfoca a história da Associação Internacional dos Trabalhadores entre 1864 a 1878, desde uma perspectiva coletivista e federalista, e apoia-se em sua experiência militante, a qual é respaldada por relatos, documentos, estatutos, artigos de jornais e cartas inéditas. Destacam-se, nesse estudo, as contribuições relativas à ação e ao pensamento de Bakunin, particularmente em seu período anarquista, os quais são tidos por Guillaume como fundamentais para o desenvolvimento do anarquismo no movimento de trabalhadores, durante e depois de sua vida. (Guillaume, 1985)

Fritz Brupbacher, um socialdemocrata suíço simpático ao anarquismo, publicou, em 1913, o estudo comparado *Marx und Bakunin* [Marx e Bakunin], que forneceu as bases para sua biografia de 1929, intitulada *Michael Bakunin: der Satan der Revolte* [Mikhail Bakunin: o satã da revolta]. Sem menção de fontes, esta é, em geral, uma biografia medíocre. Ainda que ofereça boas informações para a compreensão da trajetória histórica de Bakunin e do contexto socioeconômico em que ele esteve inserido, ela enfatiza argumentos em geral associados ao campo marxista – por exemplo: relaciona o anarquismo ao mundo atrasado; considera haver despotismo no modelo de organização política defendido por Bakunin e contradição entre este e o modelo de organização de massas preconizado para a Internacional; toma Bakunin como um precursor do bolchevismo –, os quais foram estimulados, em alguma medida, pela inacessibilidade de documentos que viriam a lume anos depois. Publicada na França, em 1971, essa biografia recebeu um aparato de notas e textos de Jean Barrué, que contribuiu para complementá-la e atualizá-la consideravelmente. (Brupbacher, 1955, 2015)

O campo do sindicalismo anarquista também produziu outros autores e obras importantes ao longo do século XX. Arthur Lehning (1899-2000), como membro fundador do IIHS, foi responsável pelo reestabelecimento de parte considerável da obra de Bakunin e pela publicação, entre 1961 e 1981, na Holanda, de sete volumes da série *Archives Bakounine* [Arquivos Bakunin], os quais deram continuidade às *Œuvres* de Nettlau e Guillaume (editadas entre 1895 e 1913, em Paris), e que logo foram republicados na França. Para além dos

[25] Há tradução em português deste escrito: Guillaume, 2015.

riquíssimos aparatos escritos para esses livros[26] e outros artigos, Lehning publicou: em 1970, *From Buonarroti to Bakunin: studies in international socialism* [De Buonarroti a Bakunin: estudos do socialismo internacional], que contém um capítulo acerca do conflito entre Bakunin e Marx na Internacional; em 1976, *Bakounine et les Autres* [Bakunin e os outros], contendo cartas e fragmentos de cartas escritas ou endereçadas ao revolucionário russo, além de artigos, notas, memórias, documentos e informes da polícia que a ele se relacionam; em 1979, o mencionado "Mikhail Bakunin e os Historiadores: um sumário historiográfico", que elenca e analisa os estudos produzidos até o fim dos anos 1970. (Lehning, 1970, 1976/1999, 1979a)

Nesse campo dos sindicalistas anarquistas, há outros três autores que merecem ser mencionados. Gastón Leval publicou, em 1976, *La Pensée Constructive de Bakounine* [O Pensamento Construtivo de Bakunin], enfocando teórica e muito rigorosamente a obra bakuniniana do período anarquista. (Leval, 1976) Parte dessa mesma tradição, René Berthier publicou, em 1991, *Bakounine Politique: révolution et contre-révolution en Europe Centrale* [Bakunin Político: revolução e contrarrevolução na Europa Central], discutindo politicamente a história da Alemanha e as relações germano-eslavas pela ótica de Bakunin. (Berthier, 1991) Ramón Liarte publicou, em 1995, *Bakunin: la emancipación del pueblo* [Bakunin: a emancipação do povo], em que faz um esboço biográfico do revolucionário russo. (Liarte, 1995)

Dentre os acadêmicos simpáticos ao anarquismo e/ou a Bakunin também houve uma série de estudos, de maior e menor qualidade. Na França, durante os anos 1930, foram publicadas duas biografias: *La Vie de Bakounine* [A Vida de Bakunin], de Hélène Iswolsky (1930), e *Michel Bakounine: la vie d'un révolutionnaire* [Mikhail Bakunin: a vida de um revolucionário], de Hanns-Erich Kaminski (1938). Em 1950, veio a lume o estudo *Bakounine et le Panslavisme Révolutionnaire* [Bakunin e o Pan-eslavismo Revolucionário], de Benoît-P. Hepner (1950) – uma referência importante que, apesar de insistir na tese da incoerência de Bakunin, retrata muito bem seu período de luta pela libertação nacional dos eslavos. E em 1972, *Bakounine*: *absolu et révolution* [Bakunin: absoluto e revolução], de Henri Arvon

[26] O conjunto desses rigorosos aparatos possui a extensão de uma obra: mais de 500 páginas. O conteúdo dos oito volumes, que acompanha a temática da edição dos textos de Bakunin, é o seguinte: 1.) Itália (1871-1872): a polêmica com Mazzini (Lehning, 1973); 2.) Itália (1871-1872): a Primeira Internacional na Itália e o conflito com Marx (Lehning, 1974a); 3.) Conflitos na Internacional (1872): a questão germano-eslava e o comunismo de Estado (Lehning, 1975); 4.) Livro *Estatismo e Anarquia* (1873) (Lehning, 1976); 5.) Relações com S. Netchaiev (1870-1872) (Lehning, 1977); 6.) Relações eslavas (1870-1875) (Lehning, 1978); 7.) Guerra Franco-Prussiana e revolução social na França (1870-1871) (Lehning, 1979b); 8.) Livro *Império Cnuto-Germânico e a Revolução Social* (1870-1871) (Lehning, 1982).

(1972), que relaciona o pensamento de Bakunin com a religião e defende que o engajamento do revolucionário russo foi motivado por uma busca existencial do absoluto.

Obra que constitui certo marco é *Bakounine: combats & debats* [Bakunin: combates e debates], organizada por Jacques Catteau e publicada em 1979, como resultado do Colóquio Internacional Bakunin, ocorrido em Paris, em janeiro de 1977. Ela conta com 15 artigos que discutem questões relacionadas à historiografia, à trajetória, às relações políticas e pessoais e às lutas internacionais de Bakunin[27], e com dois textos de sua própria autoria. (Catteau, 1979)

Na Rússia, entre os anos 1960 e 1990, mesmo com as imensas dificuldades do regime soviético, Natalia Pirumova foi a maior estudiosa e divulgadora da obra de Bakunin. Além de uma série de artigos, publicou, em 1970, a biografia *Бакунин* [Bakunin] e, em 1990, *Социальная доктрина М. А. Бакунина* [A Doutrina Social de M. A. Bakunin], livro em que elabora uma síntese muito rigorosa do pensamento político-social de Bakunin. (Pirumova, 1970, 1990)

Nos anos 1980, destacam-se três obras no campo da filosofia e da teoria política e uma no campo da história. *The Young Bakunin and Left Hegelianism: origins of Russian radicalism and theory of praxis (1814-1842)* [O Jovem Bakunin e o Hegelianismo de Esquerda: origens da teoria da práxis e do radicalismo russo (1814-1842)], de Martine Del Giudice, é uma excelente tese de doutorado em filosofia defendida em 1981, na McGill University do Canadá. Nessa tese, a autora contesta que no período pré-1840 Bakunin era conservador e argumenta que "a preocupação com a aplicação prática da filosofia como uma ferramenta política para a ação revolucionária constitui o principal tema dos [seus] primeiros trabalhos", situados no campo do hegelianismo de esquerda. (Del Giudice, 1981, p. ii)

The Social and Political Thought of Michael Bakunin [O Pensamento Político e Social de Mikhail Bakunin], de Richard B. Saltman, publicado em 1983 nos Estados Unidos, visa a introduzir academicamente Bakunin no campo da teoria política, contrapondo os críticos marxistas e liberais. Para tanto, o autor, enfatizando a coerência de Bakunin, analisa seus textos do período anarquista e expõe sistemática e rigorosamente seu pensamento político e social. O aspecto mais questionável de sua obra é o vínculo que ele sustenta haver entre

[27] Os autores e temas abordados, em ordem de apresentação e relacionando-se sempre a Bakunin, são os seguintes: Arthur Lehning e o mencionado balanço historiográfico, Pierre Péchoux e as publicações, Alexandre Bourmeyster e o jovem Bakunin, Henri Arvon e a esquerda hegeliana, Marcel Body e o período de prisões e deportação, Daniel Guérin e a relação com Proudhon, Daria Olivier e a relação com Herzen, Jacques Catteau e a relação com Dostoiévski, Michel Mervaud e sociedades secretas, Marc Vuilleumier e o movimento operário, Georges Haupt e o conflito com Marx, Wiktoria Śliwowska e René Śliwowski e a relação com os poloneses, Robert Paris e a relação com os italianos, Jean Barrué e a educação, Miklós Molnár e Marianne Enckel e política internacional.

Bakunin e a obra do naturalista J.-B. de Lamarck. (Saltman, 1983) Em *Bakunin y el Socialismo Libertario* [Bakunin e o Socialismo Libertário], publicado em 1986 no mundo hispânico, Angel Cappelletti produz um trabalho semelhante ao de Saltman, expondo, depois de um breve esboço biográfico, aspectos teóricos da obra da maturidade de Bakunin. (Cappelletti, 1986) *Bakunin and the Italians* [Bakunin e os Italianos], de T. R. Ravindranathan, de 1988, aborda a história de Bakunin na Itália e sua influência entre os italianos a partir de 1864. (Ravindranathan, 1988)

Robert Cutler, acadêmico norte-americano, a partir dos anos 1980 produziu alguns artigos interessantes sobre Bakunin, que merecem ser mencionados. (Cutler, 1990, 1992, 2014) Madeleine Grawitz publicou, em 1990, na França, a biografia *Michel Bakounine* [Mikhail Bakunin] que, apesar de recente, extensa e favorável a Bakunin, bebe profundamente na fonte de Carr e, conforme apontado por Eckhardt (2000), possui inúmeros problemas, dentre os quais as limitações de fontes e imprecisões nos dados apresentados. (Grawitz, 1990) Ainda que sintético, o livro *Bakunin: the philosophy of freedom* [Bakunin: a filosofia da liberdade], de Brian Morris, publicado em 1993, constitui uma referência importante ao abordar sinteticamente a biografia de Bakunin e resumir os aspectos teóricos de seu anarquismo. Morris defende Bakunin das críticas liberais e marxistas, e argumenta em favor de sua coerência teórica, de seu vínculo com o anarquismo e de sua relevância contemporânea. (Morris, 1993) Nesse mesmo ano, Demétrio Criado publicou *Ética y Poder Político en Mijail Bakunin* [Ética e Poder Político e Mikhail Bakunin], que, também focado no período anarquista de Bakunin, discute seu pensamento a partir de suas concepções de materialismo, de ética/moral e poder/política. (Criado, 1993)

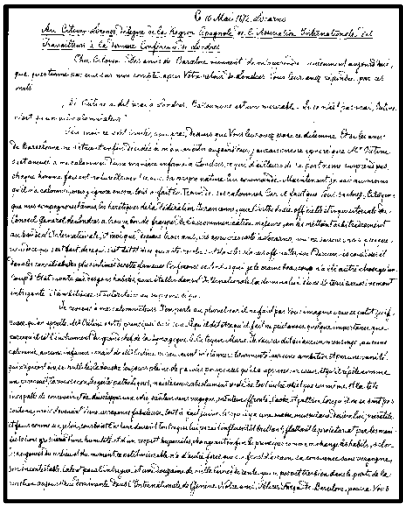
Os autores simpáticos ao anarquismo tenderam a retratar um Bakunin mais de acordo com a realidade histórica, e, mesmo reconhecendo suas complexidades, ambiguidades e complicações, destacaram os aspectos de sua vida e de sua obra que influenciaram os círculos de trabalhadores e revolucionários na Europa do século XIX. A práxis bakuniniana teve expressivo impacto em países como Suíça, Espanha, Itália, França, Portugal e Rússia, e tal repercussão histórica não consegue ser explicada em função das características pessoais de Bakunin e nem mesmo de diversos aspectos destacados por seus críticos, tais como seu autoritarismo ou suas contradições.[28] Interessando-se mais por Bakunin em função de tal

[28] Qual é o sentido de tentar explicar as posições da maioria do movimento operário europeu entre 1869 e 1877, federalista e profundamente influenciado por Bakunin, como resultado de um complexo de Édipo e de uma impotência sexual? Se ele foi um aspirante a ditador, como influenciou de modo tão determinante toda uma tradição político-ideológica – o anarquismo, o sindicalismo de intenção revolucionária (sindicalismo revolucionário e anarcossindicalismo) –, que, na história, não conta com experiências ditatoriais e autoritárias?

influência, esses autores, cujas produções intelectuais não estão livres de problemas, tiveram, entretanto, muito mais profundidade e honestidade no tratamento de sua trajetória, de seus escritos e de sua correspondência. Produziram estudos bem mais rigorosos que marxistas e liberais e, a partir dos anos 1970 e 1980, estiveram à frente dos primeiros esforços mais cuidadosos para sistematizar de maneira aprofundada seu pensamento político-filosófico.

1.2 O *CORPUS* BAKUNINIANO

A obra bakuniniana, se comparada com a de outros pensadores do mesmo porte, destaca-se por algumas peculiaridades. Sabe-se que Bakunin escreveu copiosamente; sua obra é composta por escritos (livros, brochuras, artigos, rascunhos, trechos), cartas e outras produções (trechos autobiográficos, estudos, anotações pessoais etc.). Entretanto, esse *corpus* é bastante complicado, sobretudo por dois motivos: aqueles relacionados à vida de Bakunin – e que abarcam seus interesses pessoais e políticos, seu tipo de militância, sua relação com a produção intelectual e suas condições para esta produção – e aqueles relacionados ao processo de compilação e difusão da obra bakuniniana.[29]



Primeira página da carta de 7 de maio de 1872 a Anselmo Lorenzo

Apesar de ter recebido uma educação familiar sólida e de ter se formado nos grandes meios filosóficos da Rússia e da Alemanha, Bakunin nunca se considerou um intelectual. Numa carta de 7 de maio de 1872 enviada a seu companheiro Anselmo Lorenzo, ele afirma: "Eu não sou um filósofo, nem um inventor de sistema como Marx". (Bakunin, 72013[c], p. 3) Isso explica, em alguma medida, sua relação com a própria produção intelectual que, especialmente depois de 1842-1843, no contexto de sua ruptura com a filosofia, ganha contornos mais descompromissados do ponto de vista da sistematização e mesmo do cuidado com os manuscritos originais. Além disso, pelo fato de Bakunin ter sido, indubitavelmente e em acordo com sua leitura de si mesmo, um homem de ação – com participação em insurreições e levantes armados, longos anos de prisão, atuação em lutas sociais, movimentos populares e

---

Se Bakunin foi contraditório, como tal influência, ao disseminar-se, produziu um movimento global significativamente coerente? (Cf. Corrêa, 2015)

[29] Lehning (1979a), Péchoux (1979) e Kloosterman (1985/2004) são as melhores fontes para se conhecer a saga dos esforços de compilação e difusão da obra de Bakunin. Lehning e Kloosterman estiveram envolvidos, no IIHS, com os *Arquivos Bakunin* e com a publicação das obras completas. Péchoux especializou-se academicamente na trajetória do *corpus* bakuniniano, tamanha sua complexidade.

sociedades secretas –, foi necessário, durante sua vida, destruir parte importante de seus próprios textos, para fugir da perseguição repressiva ou guardar segredos irreveláveis.[30]

Bakunin nunca concluiu um livro que expusesse seu pensamento de maneira sistemática. Na maturidade, tentou fazer isso em quatro ocasiões, mas os manuscritos permaneceram incompletos e desestruturados: 1.) *Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme* [Federalismo, Socialismo e Antiteologismo], de 1867-1868[31]; 2.) *L'Empire Knouto-germanique et la Révolution Sociale* [O Império Cnuto-Germânico e a Revolução Social], de 1870-1871[32]; 3.) *La Théologie Politique de Mazzini et la l'Internationale* [A Teologia Política de Mazzini e a Internacional], de 1871[33]; 4.) *Государственность и анархия: Борьба двух партий в Интернациональном обществе рабочих* [Estatismo e Anarquia: a luta entre os dois partidos na Associação Internacional dos Trabalhadores], de 1873[34].

Nesses casos, assim como em toda a produção intelectual posterior a 1843, os escritos de Bakunin têm profunda relação com o contexto em que estavam inseridos. Eles nunca foram desinteressados ou voltados à posteridade – tiveram, permanentemente, a intenção de propagar ideias, persuadir pessoas, intervir nos debates. Nos quatro livros em questão, os

---

[30] Ainda assim, conforme aprofundarei adiante, não concordo com a ideia bem difundida nos meios libertários de que Bakunin tenha sido apenas um homem de ação e nem que sua prática política explique todos os problemas e limitações de seus escritos. Como pretendo demonstrar, considero que, além de um homem de ação, ele foi um teórico de substância e fôlego. No entanto, concordo que sua obra possui inúmeros problemas e limitações, vários dos quais (ainda que não todos) possam ser explicados pelos dois aspectos que estão sendo discutidos.

[31] Segundo Nettlau (1895, pp. xxvi-xxvii; 1979a, pp. 26-27), tal escrito, redigido originalmente em francês, teve, a princípio, o título de "Proposition Motivée des Russes, Membres du Comité Permanent de la Ligue de la Paix et de la Liberté" [Proposição Justificada dos Russos, Membros do Comitê Permanente da Liga da Paz e da Liberdade], sendo em seguida modificado para "Proposition Motivée au Comité Central de la Ligue de la Paix et de la Liberté par M. Bakounine" [Proposição justificada ao Comitê Central da Liga da Paz e da Liberdade, por M. Bakunin]; depois, adotou-se o título *La Question Révolutionnaire, Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme* [A Questão Revolucionária, Federalismo, Socialismo e Antiteologismo], mantendo-se como subtítulo o título anterior, "Proposição justificada..., por M. Bakunin". Enfim, retirou-se o "A Questão Revolucionária". O escrito foi publicado em 3000 cópias na Suíça nos fins de 1867. Em português, cf. Bakunin, 1988a[e].

[32] Segundo Guillaume (1907b, p. 277-282), a primeira parte (ou "entrega") [*livraison*] desse livro – redigido originalmente em francês, a princípio intitulado *La Révolution Sociale ou la Dictature Militaire* [A Revolução Social ou a Ditadura Militar], e que teve seu título modificado durante o processo de edição – foi publicada em 1000 cópias, na Suíça, em 1871, apresentando uma série de problemas na edição. A segunda parte do livro permaneceu inédita durante a vida de Bakunin. Em português (quase completo), cf. Bakunin, 2014d[e], 2014e[e], 2014f[e].

[33] Segundo Guillaume (1985, vol. 2, p. 253) e Lehning (1973, p. xlvi), este escrito, redigido em francês, foi parcialmente publicado na Suíça nos fins de 1871 como parte de um livro mais amplo, que teve tiragem de 1000 cópias. O trecho publicado continha o subtítulo "Première Partie: L'Internationale et Mazzini" [Primeira Parte: A Internacional e Mazzini]; a segunda parte, composta de uma série de fragmentos, permaneceu inédita durante a vida de Bakunin. Inédito em português; em francês, cf. Bakunin, 1973b[e].

[34] Segundo Nettlau (1986), este escrito, redigido em russo e acompanhado de dois apêndices, teve 1200 cópias, na Suíça, entre o fim de 1873 e o início de 1874. Encomendado por jovens russos, o livro foi contrabandeado para a Rússia czarista (tendo várias cópias sido apreendidas no processo), onde exerceu considerável influência. Permaneceu inédito em outros idiomas até a morte de Bakunin que, tudo indica, nunca redigiu o(s) outro(s) volume(s) que previu para a finalização da obra. Em português, cf. Bakunin, 2003a[e].

interesses de Bakunin eram profundamente políticos: persuadir os membros da Liga Internacional da Paz e da Liberdade, no primeiro; analisar a Guerra Franco-Prussiana e suas consequências para o movimento operário, no segundo; responder aos ataques de Giuseppe Mazzini à Comuna de Paris, à Internacional, e criticar seu pensamento, no terceiro; formular e difundir a crítica federalista-coletivista ao Estado no contexto do conflito com Marx e os centralistas na Internacional, no quarto. (Angaut, 2005, p. 13)

Por essa intencionalidade contida nos escritos, e tomando em conta o dinamismo da conjuntura política da época e de sua própria vida, além de certas características pessoais, Bakunin terminou produzindo uma obra que, apesar de riquíssima, é fragmentada e pouco (em alguns casos, mal) estruturada ou sistematizada. (Avrich, 1970, p. 130) Durante sua vida, ele se mudou de residência inúmeras vezes, com frequência de um país para outro. Os múltiplos projetos, lutas e conflitos com os quais esteve envolvido não raro demandaram mudanças nas prioridades intelectuais. Seu jeito peculiar de ser, que tanto atraiu os historiadores liberais, soma-se a esses outros fatores para explicar as mudanças constantes de planos intelectuais – quando escritos eram interrompidos para dar lugar a outros ou simplesmente abandonados[35]; quando artigos eram aumentados para se tornar brochuras, e estas ampliadas para constituir livros; quando temas entravam e saíam do campo de interesse –, e o desapego de Bakunin com os bens materiais em geral, incluindo os livros.[36] Ele nunca teve uma biblioteca significativa e nem produziu em locais que oferecessem condições adequadas, com o devido acesso à bibliografia.

A esses aspectos da vida de Bakunin somam-se outros, relativos à reconstituição da obra bakuniniana. Segundo Lehning (1979a), muitos de seus escritos e cartas foram perdidos.[37] Além do material destruído pelo próprio Bakunin, houve outros documentos perdidos durante sua vida, como aqueles que foram queimados por seu companheiro Carlo Cafiero, em 1874, na ocasião de sua saída da Baronata, propriedade em que vivia na fronteira da Suíça com a Itália. Com a morte de Bakunin, além das circunstâncias normais que

[35] Os escritos inacabados são uma constante na obra de Bakunin, como no caso dos quatro livros anteriormente mencionados.

[36] Carr (1961, p. 133) destaca, por exemplo, que, ao mudar para Paris, em 1844, Bakunin hospedou-se num irmão de Bernstein (editor do *Vorwärts*), que "se surpreendeu ao descobrir que todas as posses daquele aristocrata incomum limitavam-se a uma mala, uma cama dobrável e uma pia de zinco".

[37] Para fundamentar sua constatação, ele fornece três exemplos: "Os manuscritos de Bakunin dos anos quarenta – dentre os quais se encontra um escrito sobre Feuerbach – nunca foram encontrados e devem ser considerados perdidos. Seu *carnet*, uma excelente fonte, dos anos 1871-1872, nos dá uma ideia de suas vastas relações epistolares, das quais não descobrimos até hoje senão poucos traços. Dia 11 de agosto de 1870, por exemplo, ele escreveu a Nikolai Ogarev dizendo que redigiu, nos três dias anteriores, 23 longas cartas: apenas duas foram encontradas. Sua correspondência com a Espanha e a Itália foi quase inteiramente perdida". (Lehning, 1979a, p. 18)

envolveram a perda de parte inédita de sua produção, escritos e cartas foram comprometidos em outros episódios: a morte do companheiro Alfred Andrié, que se encontrava com todos os documentos deixados por Michel Sajine (Armand Ross), e cujo filho informou depois a Guillaume que sua mãe os havia utilizado para acender o fogo da casa; o incêndio em 1893 na casa do companheiro Errico Malatesta, que comprometeu o material que ali estava; a destruição de documentos por James Guillaume, em 1898, em função da depressão gerada pela morte de sua filha; a perda do material que se encontrava na Universidade de Nápoles quando, em 1943, o prédio do arquivo foi destruído pelo exército alemão.

Em "Écrits et Correspondance de Bakounine: bilan des publications" [Escritos e Correspondência de Bakunin: balanço das publicações], Pierre Péchoux (1979) coloca que, no momento de sua morte, a obra de Bakunin era praticamente inexistente, em função da quase impossibilidade de ser encontrada. Segundo argumenta, pouco mais da metade de seus escritos foi publicada durante sua vida (65%); o restante veio a lume postumamente. Do material publicado, com exceção das publicações francesas feitas em Genebra ou Zurique, tudo se encontrava em outros países: Itália, Espanha, França, Inglaterra, Suécia, Rússia, Alemanha, Boêmia, Suíça e Bélgica. Apenas 38 textos haviam sido publicados em brochuras ou livros e, destes, apenas 16 com o nome do autor. Havia, portanto, após a morte de Bakunin, uma necessidade de se reconstituir sua obra e reunir tanto o material publicado (e raramente encontrado) quanto o material inédito.

De acordo com Jaap Kloosterman, no artigo "Les Papiers de Michel Bakounine à Amsterdam" [Os Papéis de Mikhail Bakunin em Amsterdã] (Kloosterman, 1985/2004), houve, depois de 1876, por uma demanda da militância anarquista, enormes esforços para se compilar e difundir a obra de Bakunin. Com sua morte naquele ano, seus documentos permaneceram com sua esposa Antonia K. Bakunin, divididos em dois pacotes: um de cartas íntimas, não políticas, e outro com os escritos políticos e filosóficos inéditos.[38] Depois de uma negociação com Antonia, os militantes, encabeçados por Guillaume, conseguiram receber, ainda em 1876, o pacote dos textos políticos e filosóficos. Comprometeram-se em trabalhar para a publicação das obras completas de Bakunin. Guillaume, na ocasião, comentou: são "papéis que formam um verdadeiro caos e que são difíceis de classificar". (*apud* Kloosterman, 1985/2004, p. 6) Antonia permaneceu com os documentos pessoais, que foram parcialmente

[38] Quando Bakunin preparou ambos os pacotes, antes de partir para a Insurreição de Bolonha em 1874, na qual acreditava que ia morrer, ele muito provavelmente se desfez de parte de documentos secretos, organizativos e/ou que poderiam ser tidos como comprometedores.

copiados por Nettlau em 1899 e 1902, e, depois, destruídos na Universidade de Nápoles em 1943.

Ou seja, se não bastasse a dificuldade de acessar o material publicado, havia ainda um enorme desafio em relação aos escritos inéditos: era necessário entender toda a desordem dos manuscritos e, literalmente, reconstruir aos poucos o complexo *corpus* bakuniniano. Em 1878, Guillaume encaminhou os documentos políticos ao geógrafo anarquista e companheiro Élisée Reclus, que selecionou dois trechos da segunda parte inédita de *O Império Cnuto-Germânico* e os publicou de maneira independente: "La Commune de Paris et la Notion de l'État" [A Comuna de Paris e a Noção de Estado], em 1878 (seleção com consideráveis mudanças no texto e no título de Reclus), e "Dieu et l'Etat" [Deus e o Estado], em 1881 (seleção e título de Reclus e Carlo Cafiero).[39] Esse procedimento – de companheiros que selecionavam, modificavam e corrigiam os escritos –, que vigorava já durante a vida de Bakunin, depois de sua morte constituiu mais um fator complicador.[40]

Foi nesse ínterim que Max Nettlau começou a interessar-se por Bakunin e deu sequência ao trabalho de recuperação e publicação dos manuscritos; ele coordenou o primeiro volume das *Œuvres*, que foi publicado em 1895, em Paris, mesmo ano em que Mikhail Dragomanov publicou, na Alemanha, um conjunto de 105 cartas inéditas de Bakunin, quase todas endereçadas aos russos Aleksandr Herzen e Nikolai Ogarev.[41] (Dragomanov, 1895) A biografia que Nettlau publicou entre 1896 e 1900, conforme colocado, além de abordar a trajetória de Bakunin, disponibilizou 127 cartas inéditas. (Nettlau, 1896-1900) Guillaume coordenou os próximos cinco volumes das *Œuvres*, dando continuidade ao trabalho de Nettlau e trazendo-os ao público, respectivamente, em 1907, 1908, 1910, 1911 e 1913. Os seis volumes das *Œuvres*[42] disponibilizaram um conjunto de 34 escritos da maturidade. (Bakunin, 1895-1913)

Michel Sajine – que empreendera com Kropotkin iniciativas para a publicação das obras completas de Bakunin em russo, e que publicara o primeiro volume delas em 1915, em Londres – escreveu a Lênin em 1920, pedindo financiamento para terminar o projeto. Ainda

---

[39] Em português, cf. Bakunin, 2008[e], 2011a[e].

[40] Tal é o caso do mencionado *Deus e o Estado*, que se tornou o escrito mais traduzido e difundido de Bakunin. A versão mais conhecida, e que se estabeleceu como a definitiva, é a de 1882, selecionada por Reclus e Cafiero. Entretanto, esse mesmo título foi utilizado em outras três ocasiões: em 1895, por Nettlau, para uma seleção distinta da parte inédita de *O Império Cnuto-Germânico*; depois disso, quando editores combinaram excertos das duas versões (Reclus/Cafiero e Nettlau); e em 1938-39, também por Nettlau, como título do tomo IV das *Obras*, que contém toda a parte inédita de *O Império Cnuto-Germânico* e outros escritos de 1870 e 1871. (Péchoux, 1979, p. 53)

[41] Os números de cartas e escritos, assim como as ondas de publicação, encontram-se em Péchoux, 1979.

[42] Os seis volumes das *Œuvres* de Bakunin podem ser encontrados integralmente on-line. [https://fr.wikisource.org/wiki/Bakounine/%C5%92uvres]

que o parecer tenha sido favorável, os fundos não foram liberados e o projeto não foi levado adiante. Em 1923 – depois da descoberta, em 1920, da "Confissão" –, as Edições do Estado decidiram editar as obras de Bakunin sob a responsabilidade de Steklov, as quais tiveram quatro volumes publicados entre 1934 e 1935. Com a fundação do IIHS e a incorporação dos arquivos de Nettlau, não sem imensas dificuldades em função da ascensão do nazismo[43], o IIHS deu continuidade ao reestabelecimento, à manutenção e à tradução da obra de Bakunin. Os mencionados volumes do *Arquivo Bakunin* organizados por Lehning entre os anos 1960 e 1980 são parte importante do resultado desse trabalho. (Lehning, 1979a)

Entre 1919 e 1935 – excetuando a publicação dos três volumes, em alemão, das *Gesammelte Werke* [Obras Escolhidas], organizados por Erwin Rholfs e Nettlau, que disponibilizaram 31 novas cartas –, todas as novas publicações foram realizadas na Rússia. A União dos Anarquistas Russos publicou, entre 1919 e 1921, cinco volumes das *Избранные сочинения* [Obras Escolhidas], com 24 novos escritos; Polonsky, entre 1923 e 1933, três volumes dos *Материалы для биографии М. Бакунина* [Materiais para a Biografia de M. Bakunin], com 25 novos escritos; Kornilov, em 1925, *Годы странствии Михаила Бакунина* [Os Anos de Peregrinação de Mikhail Bakunin], com 193 novas cartas; Steklov, em 1934-1935, os quatro volumes das *Собрание сочинений и писем* [Obras Completas e Correspondência], com 30 novos escritos e 341 novas cartas. Em 1938-1939, Nettlau publicou, na Espanha, quatro volumes das *Obras*, com 24 novos escritos.

Nos anos 1960 a 1980, destacam-se a publicação, na Holanda, e em seguida na França, dos *Arquivos Bakunin*, organizados e comentados por Lehning, com 60 novos escritos. No entanto, foi a última grande onda de descoberta das cartas, ocorrida entre 1944 e 1976 – na qual se recuperou a correspondência de Bakunin com os suecos, os finlandeses e com Serguei Netchaiev – que subsidiou um novo marco nas discussões.

Em 1962, quando os arquivos de Natalie Herzen puderam ser acessados, o historiador Michael Confino encontrou uma carta que Bakunin enviou a Netchaiev em junho de 1870. Até então, considerava-se que o famoso e polêmico documento "Катехизиса Революционера" [Catecismo do Revolucionário], de 1869, havia sido escrito por Bakunin. Em linhas gerais, esse texto – cuja carta encontrada por Confino comprovou ter sido produzido por Netchaiev (ainda que seja provável que ele tenha contado com contribuições de Bakunin na redação) – defendia, além de uma concepção exclusivamente destrutiva de

[43] Que incluem a fuga da Áustria, protagonizada pela primeira bibliotecária do instituto, Annie Adama van Scheltema-Kleefstra, portando os manuscritos de Bakunin obtidos por Nettlau, na ocasião em que os nazistas ocuparam Viena. Cf. https://socialhistory.org/en/about/history-iish.

revolução, uma noção de revolucionário amoral, que deveria estar disposto a tudo para promover a revolução, incluindo matar, explorar, enganar e chantagear pessoas aliadas e potencialmente aliadas.[44] A atribuição desse documento a Bakunin foi o que subsidiou boa parcela dos argumentos acerca de seu autoritarismo e sua incoerência, quando, por exemplo, as propostas do "Catecismo" de 1869 eram comparadas a seus escritos públicos do período anarquista.

A partir dos anos 1960, em função dessa nova onda de cartas em geral e da correspondência com Netchaiev em particular – a qual, dentre outros temas, aborda com certa profundidade a concepção de organização política revolucionária de Bakunin –, tornou-se necessário rever as investigações e colocar em xeque boa parte dos juízos que haviam sido feitos sobre Bakunin.[45]

No entanto, ainda que a reconstituição do *corpus* bakuniniano estivesse, naquele momento, em fase de conclusão, havia outro problema: o acesso. Durante os anos 1980 era ainda necessário, para consultar sua obra completa, recorrer a inúmeros livros em distintos idiomas. Nas duas décadas que se seguiram, o IIHS esforçou-se por terminar a compilação de tudo o que havia sido encontrado e realizar a digitalização e a tradução dos escritos. Bakunin escreveu sobretudo em quatro idiomas: francês, russo, alemão e italiano. Os escritos foram, em sua grande maioria, escritos originalmente em francês; as cartas foram escritas, em geral, em russo e francês. Foi este o motivo que subsidiou a decisão do IIHS de publicar as obras completas em francês.

Esse esforço de compilação, digitalização e tradução da obra culminou em 2000, com a publicação do CD-ROM *Bakounine: Œuvres Completes* [Bakunin: Obras Completas], pelo próprio Instituto Internacional de História Social.[46] Mais de 120 anos depois da morte de Bakunin, sua obra completa (ao menos, aquilo que restou dela) foi, finalmente, disponibilizada ao público, contando com imagens e as transcrições de 1200 cartas e 350

---

[44] Em português, cf. Netchaiev, 1976.

[45] A carta de Bakunin e Netchaiev de junho de 1870 foi publicada pela primeira vez como parte do "Dossiê Bakunin e Netchaiev", de Michael Confino, nos *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* [Cadernos do Mundo Russo e Soviético] entre 1966 e 1967. Em português, cf. Bakunin, 2017a[c]. O dossiê de Confino, que discute a relação entre os dois revolucionários russos, foi posteriormente ampliado e publicado em livro (Confino, 1973). O volume 4 dos *Arquivos Bakunin*, intitulado "Michel Bakounine e ses Relations avec Serguej Necaev" [Mikhail Bakunin e suas Relações com Serguei Netchaiev] foi publicado por Arthur Lehning em 1971. A relação entre ambos, à luz das correspondências que vieram à tona nos anos 1960, foi também discutida por Paul Avrich (1974/1987) e Philip Pomper (1976).

[46] Todos os esforços anteriores que se intitulam "obras completas" ou "obras" de Bakunin não contêm a totalidade de seus escritos e cartas. *O CD-ROM do IIHS é a única publicação com as obras completas de Bakunin*. Muitos de seus documentos encontram-se digitalizados e podem ser acessados em: https://search.socialhistory.org/Record/ARCH00018.

escritos redigidos entre 1823 e 1876.[47] Tudo o que restou do *corpus* bakuniniano estava, com isso, reconstituído e disponível aos estudiosos do tema.

1.3 BAKUNIN NO SÉCULO XXI

A publicação das *Obras Completas* em 2000 deu um novo fôlego às pesquisas sobre Bakunin, em especial no campo dos autores simpáticos ao anarquismo. Desde então, vieram a lume ótimos estudos, muitos deles inovadores, que se estabeleceram como os melhores na área em que foram produzidos.

Em 2002, Paul McLaughlin publicou *Mikhail Bakunin: the philosophical basis of his anarchism* [Mikhail Bakunin: os fundamentos filosóficos de seu anarquismo], aquele que constitui, hoje, o melhor estudo no campo filosófico *stricto sensu*, e que se dedica a expor de maneira sistemática as concepções do materialismo naturalista e da dialética negativa de Bakunin, comparando-as ao pensamento de outros filósofos. Os fundamentos da discussão são os escritos mais especificamente filosóficos de Bakunin: o célebre artigo de 1842 "Die Reaktion in Deutschland, Ein Fragment von einem Franzosen" [A Reação na Alemanha, fragmento de um francês][48], e o escrito dos fins de 1870 intitulado "Considérations Philosophiques sur le Fantôme Divin, sur le Monde Réel et sur l'Homme" [Considerações Filosóficas sobre o Fantasma Divino, o Mundo Real e o Homem], que deveria ser um apêndice da segunda parte de *O Império Cnuto-Germânico*.[49] O único fator complicador desse estudo é que ele se apoia em dois escritos de períodos muito distintos, não sendo possível entender exatamente em que medida a dialética negativa do período hegeliano de 1842 tem continuidade no materialismo naturalista do período anarquista de 1870. De modo que não se pode considerar, sem as devidas precauções, tudo que é discutido no livro como "fundamentos filosóficos de seu [Bakunin] anarquismo". (McLaughlin, 2002)

Em 2005, Jean-Christophe Angaut finalizou seu doutorado em filosofia, na Universidade Nancy 2 da França, intitulado *Liberté et Histoire chez Michel Bakounine* [Liberdade e História em Mikhail Bakunin]. Tal estudo – hoje, o mais rigoroso e completo no campo da filosofia política –, tomando por base a obra completa de Bakunin, elaborou um

[47] Péchoux (1979) contabiliza 166 escritos de Bakunin e, no CD-ROM, aparecem 350. Essa diferença deve-se à forma de apresentação dos textos, que foi modificada nas *Obras Completas* pelo IIHS.
[48] Em português, cf. Bakunin, 1976[e]. Deve-se, entretanto, atentar para os comentários de Angaut (2007a) em relação à tradução de Jean Barrué (feita do alemão ao francês, e conformando o texto a partir do qual a tradução ao português foi feita). Segundo Angaut, principalmente por Barrué não possuir intimidade com os conceitos filosóficos, diversas partes de "A Reação na Alemanha" foram mal traduzidas, razão pela qual ele apresenta, ao final de seu livro, uma nova tradução deste escrito ao francês (Bakunin, 2007a[e]).
[49] Em português, cf. Bakunin, 2014c[e].

excelente balanço teórico-filosófico e discutiu o pensamento político bakuniniano nas distintas épocas de sua vida, em mais de 600 páginas. Dentre seus poucos problemas, encontram-se: o argumento de que Bakunin era conservador até 1840, e a discussão da Aliança e de sua relação com a Internacional. Dentre suas (também poucas) limitações, estão: a inexistência de uma exposição mais completa e linear da história de Bakunin (o que o autor não pretendeu fazer) e a escolha do autor, em especial no período hegeliano e pan-eslavista, de discutir os textos de Bakunin quase que individualmente – o que, se por um lado permitiu entendê-los de maneira mais aprofundada, por outro, privou o leitor de um entendimento mais unificado do período.[50] (Angaut, 2005)

Em 2006, Mark Leier publicou a biografia *Bakunin: the creative passion* [Bakunin: a paixão criativa], que usufruiu das *Obras Completas* e também dos estudos recentes, que buscaram atualizar as discussões após as descobertas dos anos 1960. Contrapondo, em grande medida, a biografia de Carr e as premissas dos críticos marxistas, Leier (2006, pp. xii-xiii) propõe estudar Bakunin concentrando-se "tanto na evolução de suas ideias quanto nos detalhes de sua vida" e oferecendo uma "interpretação [...] útil para aqueles interessados em entender o anarquismo e a mudança social". Tal estudo foi, nos últimos anos, alçado ao topo das produções historiográficas sobre a vida de Bakunin. Ainda assim, cumpre mencionar que é um estudo que, em alguns momentos, mostra-se pouco crítico, abstendo-se de mencionar alguns fatos e temas incômodos aos libertários. (Leier, 2006)

René Berthier publicou um conjunto amplo e também muito rigoroso de escritos e artigos com foco em Bakunin, dentre os quais se encontram: parte considerável de seu *Essai sur les Fondements Théoriques de l'Anarchisme* [Ensaio sobre os Fundamentos Teóricos do Anarquismo], de 2008, que discute Bakunin à luz das comparações com Proudhon e Marx; os três volumes de *L'Autre Bakounine* [O Outro Bakunin], de 2010, que abarcam historia e teoria de Bakunin do período pré-anarquista, entre 1836 e 1868; a entrevista "Teoria Política e Método de Análise no Pensamento de Bakunin", que foca as contribuições teórico-metodológicas bakuninianas; variados artigos, alguns dos quais traduzidos ao português.[51] (Berthier, 2008, 2010, 2014b) Alguns desses escritos possuem aquela característica da biografia de Leier – de, em certos momentos, omitir ou atenuar elementos incômodos aos

[50] Dois trechos dessa tese foram publicados em livro na França: *Bakounine Jeune Hégélien: la philosophie et son dehors* [Bakunin Jovem Hegeliano: a filosofia e seu exterior] (Angaut, 2007a) e *La Liberté des Peuples: Bakounine et les révolutions de 1848* [A Liberdade dos Povos: Bakunin e as revoluções de 1848] (Angaut, 2009).

[51] Grande parte dos escritos de René Berthier pode ser encontrada no site Monde Nouveau: http://monde-nouveau.net. Para uma relação mais detalhada dos seus artigos sobre Bakunin (incluindo aqueles traduzidos ao português), cf. a bibliografia desta tese.

libertários – e se apoiam num paralelo permanente com Marx e Engels que, em determinados momentos, é excessivo.

Wolfgang Eckhardt – além da compilação de 2005, *Von der Dresdner Mairevolution zur Ersten Internationale. Untersuchungen zu Leben und Werk Michail Bakunins.* [Da Revolução de Dresden à Primeira Internacional: estudos sobre a vida e a obra de Mikhail Bakunin] e de inúmeros artigos[52] – publicou, em 2016, o livro *The First Socialist Schism: Bakunin vs. Marx in the International Working Men's Association* [O Primeiro Cisma Socialista: Bakunin versus Marx na Associação Internacional dos Trabalhadores] que, em mais de 600 páginas, discute, também de maneira bastante cuidadosa, os conflitos entre federalistas e centralistas na AIT à luz das relações entre Bakunin e Marx. (Eckhardt, 2016)

Enfim, cumpre mencionar a publicação de *Actualité de Bakounine, 1814-2014* [Atualidade de Bakunin, 1814-2014], uma compilação de textos coordenada por Philippe Pelletier na ocasião do bicentenário do nascimento de Bakunin[53] (Pelletier, 2014); e também de *Reconciliación y Revolución: la juventud hegeliana de Mijaíl Bakunin* [Reconciliação e Revolução: a juventude hegeliana de Mikhail Bakunin], um estudo acadêmico de Pablo Abufom Silva, elaborado em 2010 na área de filosofia da Universidad ARCIS, do Chile (Silva [Pablo], 2010).

1.4 BAKUNIN NO BRASIL

Conforme apontei num artigo intitulado "A Bibliografia de Mikhail Bakunin" (Corrêa, 2010b), no Brasil, as publicações dos escritos e cartas de Bakunin começaram em 1979, concentrando-se em seu período anarquista e dando continuidade, em certo sentido, às publicações portuguesas, que haviam aparecido em 1975.

Do período pré-anarquista de Bakunin há, ainda hoje, em português, pouquíssimos escritos e cartas. Do período de passagem ao anarquismo e anarquista (1867 em diante), pode-se realizar o seguinte balanço: dos quatro livros, praticamente três foram publicados (Bakunin, 1988a[e]; Bakunin 2014d[e], 2014e[e], 2014f[e]; Bakunin, 2003a[e]); dos escritos mais importantes, há cerca de 60% publicado; da totalidade das cartas, menos de 10%. A

[52] Uma bibliografia completa dos escritos desse autor sobre Bakunin pode ser encontrada em http://www.bakunin.de/forschung/eckhardt/index.html.

[53] Os autores e temas abordados, em ordem de apresentação e relacionando-se sempre a Bakunin, são os seguintes: Frank Mintz e a militância, René Berthier e a teoria política e o método de análise, Maurizio Antonioli e o sindicalismo, Gaetano Manfredonia e o período italiano (1864-1867), Jean-Christophe Angaut e o antiteologismo, Philippe Pelletier e a geopolítica, Philippe Corcuff e a filosofia política.

imensa maioria das publicações foi feita pela editora Novos Tempos/Imaginário/Intermezzo, ainda que outras (Hedra, Faísca, Cortez, Alternativa e L&PM) tenham tido alguma relevância.

Sobre Bakunin, pode-se inventariar o seguinte. Além da tradução de alguns trechos de depoimentos contidos em *Bakunin e os Outros* (Lehning, 1976) – publicados no Brasil, em 1994, sob o título *Bakunin*[54] (Coêlho, 1994) –, existem alguns estudos produzidos por autores brasileiros e outros traduzidos. Há, hoje, duas biografias em português: a primeira, breve e introdutória, *Bakunin: sangue, suor e barricadas*, foi publicada em 1988 pelo brasileiro Sérgio Norte (Norte, 1988); a segunda é uma tradução da mencionada *Bakunin: o satã da revolta*, de Fritz Brupbacher, publicada em 2015, contendo o aparato de notas e textos de Jean Barrué da edição francesa (Brupbacher, 2015). Estudos menores, mas que também se dedicam à discussão de sua trajetória são: a minha "Introdução" à compilação de cartas *Revolução e Liberdade: cartas de 1845 a 1875* (Corrêa, 2010b), a qual é acompanhada de uma "Cronologia" de sua vida ao final do volume (Corrêa, 2010a); a primeira parte do livro *Introdução ao Pensamento Político de Bakunin*, escrito pelo brasileiro Alex Buzeli Bonomo (Bonomo, 2017).

Há ainda um conjunto de estudos não muito aprofundados que têm, de alguma maneira, o intuito de discutir algum aspecto específico do pensamento político do Bakunin da maturidade[55], dentre os quais se encontram os seguintes: de minha própria autoria, aponto o livro *Teoria Bakuniniana do Estado* (Corrêa, 2014c) e alguns capítulos e artigos que produzi no campo da história e da teoria política[56]; de outros autores, destaco a segunda parte do citado livro de Bonomo (2017) e *Bakunin, fundador do sindicalismo revolucionário*, de Gastón Leval, que é a tradução de um trecho do mencionado livro *O Pensamento Construtivo de Bakunin* (Leval, 2007). Sublinho, do mesmo modo: a produção de Selmo N. Silva, que inclui o capítulo "O Bakuninismo: ideologia, teoria, estratégia e programa revolucionário anarquista" e o artigo "A Anarquia Social: resistência, insurgência e revolução social na teoria

[54] O livro conta com depoimentos sobre Bakunin de Ivan Turgueniev, Leopold Sacher-Masoch, Arnold Ruge, August Röckel, Richard Wagner, Aleksandr Herzen, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, James Guillaume e Alexandrina Bauler.

[55] Vários desses estudos aparecem também em outras publicações e parte deles pode ser encontrada no Arquivo Bakunin on-line. [http://arquivobakunin.blogspot.com.br]

[56] A entrevista "Bakunin Ontem e Hoje: entrevista à editora Hedra", publicada na internet, na ocasião do lançamento da compilação de cartas *Revolução e Liberdade: cartas de 1845 a 1875* (Corrêa, 2010c); o capítulo "Mikhail Bakunin e o Anarquismo" do livro *Filosofia: um panorama histórico-temático* (Corrêa, 2013); o capítulo "A Lógica do Estado em Bakunin", do livro *A Destruição do Leviatã: críticas anarquistas ao Estado* (Corrêa, 2014e); o artigo "Federalismo, Socialismo e Antiteologismo de Bakunin" (Corrêa, 2014b); o artigo "Social Classes and Bureaucracy in Bakunin" (Corrêa, 2016b); a introdução "Contexto e Implicações da Relação Bakunin-Netchaiev" à tradução do livro *Bakunin & Netchaiev*, de Paul Avrich (Corrêa, 2017); uma série de entrevistas à PraxisTV em 2017, além de palestras e eventos sobre o tema.

de Bakunin" (Silva [Selmo], 2016, 2014); a dissertação de mestrado de Rafael Abrunhosa, *Fundamentos Político-Pedagógicos a Partir do Pensamento de Mikhail Bakunin* (Abrunhosa, 2015); os capítulos traduzidos de Francesco Codello, "Mikhail Bakunin: a educação como paixão e revolta" (Codello, 2007), e de René Berthier, "Elementos de uma Análise Bakuniniana da Burocracia", "Bakunin Fazia Política?", assim como seus textos "O Emprego do Termo 'Anarquia' em Bakunin" e "Atualidade de Bakunin" (Berthier, 2011d, 2011e, 2014a, 2015a)

Dentre o material que foi publicado como aparato das publicações de Bakunin, destaco: de Berthier, "Introdução a *Escrito Contra Marx*" (Berthier, 2015b); de Jean Barrué, "Bakunin e a Educação", o caderno de notas do livro de Brupbacher, "Bakunin e os 'Anais Franco-Alemães' (1843)", "Bakunin Pan-Eslavista?" e "Bakunin e Netchaiev" (Barrué, 2003, 2015a, 2015b, 2015c, 2015d); de Maurício Tragtenberg, "Introdução a *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*" e "Introdução a *Deus e o Estado*" (Tragtenberg, 1988a, 1988b); de Maurice Joyeux, "Bakunin na França" (Joyeux, 2015); de Thyde Rossell, "A Internacional na Itália" (Rossell, 2015); de Anatol Gorelik, "Bakunin e a Ditadura do Proletariado" (Gorelik, 2015); de Alexandre Samis, "Bakunin, Ciência e Revolução" (Samis, 2015a); de Amédée Dunois, "Mikhail Bakunin" (Dunois, 2016); de Alexis Vencia, "Bakunin e a Ação Revolucionária na Rússia" (Vencia, 2016); de Jean-Marc Raynaud, "Mikhail Bakunin e a Educação Libertária" (Raynaud, 2003); de Alex B. Bonomo, "Introdução a *Deus e o Estado*" (Bonomo, 2011); de Paulo-Edgar Resende, "Apresentação a *Estatismo e Anarquia*: 'A Luta entre as Duas Tendências na Associação Internacional dos Trabalhadores'" (Resende, 2003); de Sérgio Norte, "Bakunin versus Marx: conflito de titãs na Associação Internacional dos Trabalhadores" (Norte, 2001); de Eduardo Colombo, "Introdução a *O Princípio do Estado*" (Colombo, 2008).

Cumpre também enfatizar um conjunto de artigos: dois de Andrey C. Ferreira, "Trabalho e Ação: o debate entre Bakunin e Marx e sua contribuição para uma sociologia crítica contemporânea", e "Materialismo, Anarquismo e Revolução Social: o bakuninismo como filosofia e política do movimento operário e socialista", assim como sua introdução "Anarquismo, pensamento e práticas insurgentes: fenômeno da 'Primeira Internacional'?" (Ferreira, 2010, 2013, 2014); dois de Nildo Viana, "A Comuna de Paris Segundo Marx e Bakunin" e "Gênese e Significado da Religião Segundo Bakunin" (Viana, 2004, 2015).

E ainda: "A Filosofia Política de Bakunin e a Pedagogia Libertária: reflexões acerca da educação integral e da Escola Moderna de Barcelona", de Ivan Oliveira (Oliveira, 2014);

"Da Reconciliação com a Realidade à Instrução Integral: contribuições filosóficas de Mikhail Bakunin às questões educacionais", de Luciana Brito (Brito, 2014); "Mikhail Bakunin e a Educação na AIT: notas sobre a instrução integral", de José D. de Moraes (Moraes, s/d); "Revolta e Antipolítica em Bakunin", de Acácio Augusto (Augusto, 2014); "A Construção da 'Teoria' Social como Construção de Relações Sociais: o materialismo histórico de Mikhail Bakunin", de Fabrício Monteiro (Monteiro, 2013); "O Conceito de 'Liberdade' em Mikhail Bakunin", de João G. Mateus (Mateus, 2011); "A Pedagogia Libertária e a Educação Integral", de Angela Martins (Martins 2009); "Educação Libertária: Instrução Integral em Mikhail Bakunin", de João G. Mateus, Wanderson Sousa e Rafael Saddi (Mateus, Sousa e Saddi, 2009); "Mikhail Alexandrovitch Bakunin", de Ramon Pino (Pino, 2002); os 13 escritos que se encontram nas Memórias do Colóquio Internacional Mikhail Bakunin e a AIT, organizado em novembro de 2014 pela Biblioteca Terra Livre[57].

Enfim, as monografias de conclusão de curso: *Bakunin e a Educação*, de Fabiana Nascimento (Nascimento, 2005); *O Bakuninismo: um estudo sobre o coletivismo*, de Gabriel Cornélius (Cornélius, 2008); *Bakunin e a Gênese Histórica da Ideia de Divindade na Consciência dos Homens*, de Jonathan Nascimento (Nascimento, 2014); e, finalmente, algumas produções do campo militante.[58]

1.5 SÍNTESE BIBLIOGRÁFICA

Num balanço da bibliografia sobre Bakunin, pode-se dizer que, dentre marxistas e liberais, o revolucionário russo tem recebido um tratamento bastante problemático. Em ambos os casos, as abordagens são profundamente ideologizadas e possuem uma intencionalidade política. Na maioria dos casos, elas funcionam, conscientemente ou não, para desqualificar Bakunin – e, com isso, o anarquismo –, e quase sempre se distanciam da seriedade científica ou dos enfoques mais adequados para uma compreensão de sua vida e obra.

Como bem pontuado por Saltman (1983, p. 16), "esses autores [marxistas e liberais] estavam mais interessados em descartar os argumentos de Bakunin por razões políticas do que em avaliar seu pensamento para buscar contribuições ao campo da teoria ou da história do

[57] Os autores e temas abordados, relacionando-se sempre a Bakunin, são os seguintes: Jan de Freitas e Victor Soliz, dois trabalhos sobre o conceito de liberdade; Felipe Corrêa e teoria do Estado; Ricardo Rugai e organização política; Selmo da Silva e greves; Ivan Oliveira, Luciana Brito e Paulo Marques, três trabalhos sobre a concepção de educação; Márcio Leme, Bruno Gandin e Gustavo Pose, dois trabalhos sobre concepção de ciência; Jonathan Nascimento e religião/antiteologismo; Marcelo Mazzoni e Marcus Faria e movimento operário na Suíça; José da Silva, Marcos Ataídes e Renato Coelho e herança na militância contemporânea. Memórias do Colóquio Internacional Mikhail Bakunin e a AIT [https://coloquiobakuninait.wordpress.com/memorias].

[58] Dentre os quais destaco: Luta Libertária, 2002; UNIPA 2003, 2009; COPOAG, 2005/2013.

socialismo". Não deixa de surpreender, nessa direção, que acadêmicos notáveis como Hobsbawm e Berlin, ao tratar do anarquismo e de Bakunin, demonstrem uma completa falta de cientificidade.

No caso dos marxistas, com exceção dos russos dos tempos da Revolução de 1917, há apenas repetição das afirmações de Marx e seus partidários, reprodução de documentos por eles escritos ou mesmo das linhas partidárias ideologicamente definidas; por certo, não leram Bakunin e não buscaram os contrapontos e as fontes alternativas, as informações contextuais, e não questionaram as ortodoxias partidárias. Ou seja, entre os marxistas, apesar da reivindicação do "socialismo científico", normalmente não se fez ciência sobre Bakunin e o anarquismo, mas política – produziu-se ideologia. Isso também ocorreu, ainda que de modo menos grosseiro, no caso de Steklov, que, exaltando Bakunin, buscou, por meio de uma distorção interpretativa, incluí-lo no cânone do marxismo-leninismo.

No caso dos liberais, com exceção de Pyziur, o pensamento político de Bakunin foi praticamente deixado de lado; e, mesmo no que tange à sua vida, os estudos priorizaram, em todos os casos, sua personalidade e seus aspectos pessoais. Mesmo contando com certas qualidades[59], os estudos liberais em geral incorrem em problemas metodológicos que subsidiam suas conclusões equivocadas ou profundamente limitadas. O foco na personalidade *sui generis* de Bakunin e em seus traços psicológicos – os quais, segundo esses autores, teriam sido marcados por questões como impotência, complexo de Édipo / amor pela irmã, que sequer possuem comprovação histórica e parecem bastante inverossímeis[60] –, é insuficiente para contextualizar e explicar o pensamento e a trajetória de Bakunin, principalmente em seus aspectos políticos, que deram a ele sua envergadura histórica.

Brian Morris assim sintetiza suas conclusões acerca das abordagens marxistas e liberais de Bakunin:

> Os marxistas o repudiam, acusando-o de ser um romântico iludido, com propensão para a destruição e as sociedades secretas e desprezam seu alegado "despotismo elitista". Os acadêmicos liberais, por outro lado, continuam a achar Bakunin fascinante – mas apenas como um objeto para estudos em psicologia utópica ou freudiana. (Morris, 1993, p. vii)

[59] Dentre as quais ressalto: em Carr, a pesquisa rigorosa da trajetória de Bakunin (datas, locais, contatos etc.) e a consulta do material russo; em Pyziur, a abordagem do pensamento político e a discussão de alguns de seus escritos políticos; em Kelly e Mendel, o estudo aprofundado da correspondência.

[60] Cf., por exemplo, o artigo "Mikhail Bakunin and his Biographers: The Question of Bakunin's Sexual Impotence" [Mikhail Bakunin e seus Biógrafos: a questão da impotência sexual de Bakunin], de Marshall Shatz, que discute aprofundadamente o argumento da impotência e conclui que ele é uma falácia. (Shatz, 1988) Com relação ao romance entre Bakunin e sua irmã Tatiana, posso afirmar que, por meio de uma análise pormenorizada da correspondência entre ambos de 1836 – ano que Carr (1961, pp. 35-36) e outros autores sustentam ter ocorrido o tal romance –, não há qualquer evidência de que a essa "paixão proibida" tenha existido.

Parece pertinente apontar que, ainda que profundamente opostos em termos de leitura e projeto de mundo, quando enfocaram Bakunin, marxistas e liberais mostraram aspectos de congruência.

Conforme apontou Saltman (1983, pp. 3, 7, 11), ambos os tratamentos oferecidos a Bakunin, ao retratá-lo como "uma figura paradoxal", destacaram o "curso extremamente contraditório e inconsistente" de suas ações, de seu pensamento e da relação entre ambos. Por esse motivo, o autor agrupa as abordagens marxistas e liberais em um único campo, que intitula "Escola do Paradoxo", a qual concorda que, "em última análise, o pensamento político de Bakunin foi teoricamente inconsistente e contraditório, sem méritos intelectuais ou políticos sérios". Além disso, reconhecendo os problemas e dificuldades para o tratamento do *corpus* bakuniniano, assim como algumas imprecisões conceituais de Bakunin, Saltman aponta três razões que explicam parte considerável dos problemas desses estudos: 1.) "a falsa imposição de uma coerência teórica de vida toda", visto que Bakunin modificou suas concepções algumas vezes e só se tornou anarquista no final da vida; 2.) "a atribuição incorreta da linhagem intelectual de Bakunin", atribuindo a ele influências inexistentes, como a de Stirner, e minimizando ou ignorando outras que foram relevantes, como a de Ludwig Feuerbach; 3.) "a solução psico-histórica", cujos limites foram apontados e que se somam ao "problema adicional da evidente falta de familiaridade com os manuscritos de Bakunin". A isso se poderia, ainda, adicionar: 4.) a fundamentação em obras ou dados que são hoje considerados ultrapassados.

Foi dentre os autores simpáticos ao anarquismo que, com a reconstituição do *corpus* bakuniniano, se produziram os estudos mais sérios e cientificamente embasados nos documentos de Bakunin e em sua história. Contudo, esse campo também não está isento de problemas. Como evidência disso, podem-se mencionar, por exemplo, as conclusões da biografia de Brupbacher (que enfatizam o despotismo e as contradições do revolucionário russo, em consonância com a Escola do Paradoxo); e ainda outros, que aparecem em alguns estudos desses autores: as omissões arbitrárias de aspectos incômodos ou condenáveis de Bakunin (como sua defesa da ditadura no período pan-eslavista e seu antissemitismo no período anarquista) ou de informações preciosas visando a fins políticos (como no caso da existência da Aliança secreta depois de 1868). Mesmo assim, esse campo é, decerto, aquele que melhor serventia possui para uma discussão séria da vida e da obra de Bakunin, proporcionando condições para um diálogo crítico frutífero.

Quando se analisa a produção brasileira, é possível dizer que, ao contrário do que em outros países, por aqui a abordagem de Bakunin foi, quase exclusivamente, realizada por autores simpáticos, do campo acadêmico e militante.

No que diz respeito aos estudos biográficos disponíveis em português, Norte (1988) é um estudo introdutório e Brupbacher (2015) possui vários problemas, e mesmo com o aporte de Barrué não pode ser tido como um estudo satisfatório da trajetória de Bakunin. As sínteses biográficas – como a minha própria "Introdução" ao volume de cartas publicado pela editora Hedra (Corrêa 2010a), e também a primeira parte de *Introdução ao Pensamento Político de Bakunin*, de Alex B. Bonomo (Bonomo, 2017) – são bem sucintas e pouco aprofundadas. Portanto, é possível dizer que, hoje, no Brasil, não há referências historiográficas de maior fôlego e profundidade acerca da trajetória política e intelectual de Bakunin. Ademais, os estudos que se debruçaram sobre sua produção intelectual dos anos 1830, 1840, 1850 e início dos 1860 são raríssimos, com apenas duas exceções mais substanciais (Barrué, 2015b, 2015c).

Quando se observam os escritos em português que discutem aspectos do pensamento anarquista de Bakunin, constata-se que a produção dos anos 1980 e 1990 é quase inexistente – há, também aqui, duas exceções mais substanciais (Tragtenberg, 1988a, 1988b). Foi nos anos 2000 que esses estudos começaram a vir a lume e, nos anos 2010, que a grande maioria deles foi produzida. Tais escritos vêm acompanhando o crescimento das traduções da obra bakuniniana ao português e o interesse no anarquismo em geral e em Bakunin em particular. Além disso, eles possuem um traço característico: apesar de, via de regra, serem bons estudos, não são aprofundados. Todos eles têm traços introdutórios, ainda que se deva dizer que uns são muito melhores que outros. Temas como educação e ciência, conceito de liberdade, conflitos com Marx e o marxismo, política e Estado vêm recebendo a maior atenção. Em termos de fontes, observa-se uma limitação às traduções de Bakunin ao português e alguns comentadores; poucos escritos e cartas em outros idiomas, assim como comentadores em línguas estrangeiras vêm sendo concretamente utilizados.

1.6 FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS: PARA UMA HISTÓRIA DO PENSAMENTO POLÍTICO DE BAKUNIN

Levando em consideração o balanço bibliográfico anterior, posso afirmar que esta tese, por um lado, contrapõe os estudos da Escola do Paradoxo, mostrando a insuficiência de suas abordagens e contestando a maioria de suas teses. Por outro, ela se insere no campo das publicações de autores simpáticos ao anarquismo, com alguns dos quais estabelece um

diálogo. Concordando que, indubitavelmente, Bakunin foi um homem de ação, sustento que ele também possui contribuições no campo da teoria política. Ao contrário dos autores marxistas, que não estudaram os escritos ou as cartas de Bakunin, debrucei-me sobre todos seus escritos e suas principais cartas. Diferente dos autores liberais, que tomaram como foco a vida pessoal e a personalidade de Bakunin, priorizei sua teoria política e sua trajetória político-intelectual. Fiz isso, claro, usufruindo do contexto desse início do século XXI – no qual, depois de muito tempo, o *corpus* bakuniniano encontra-se reconstituído e acessível – e apoiando-me nas descobertas e contribuições de pesquisas anteriores.

Ao contestar as afirmações dos críticos marxistas e liberais, e mesmo de autores simpáticos ao anarquismo, proporciono subsídios para argumentar que Bakunin: não é uma figura completamente contraditória e nem irrelevante em termos de sua ação e de seu pensamento; não foi um mero um apologista da destruição, um individualista ou um primitivista; não pode ser devidamente considerado precursor do bolchevismo ou do fascismo; não foi influenciado por Stirner e nem pode ser responsabilizado por tudo o que fez e escreveu Netchaiev; não conviveu, em seu período anarquista, com uma contradição entre a defesa da liberdade e da ditadura; não era, também no período anarquista, um conspirador, partidário da ditadura, que pretendia destruir a Internacional e incapaz de conciliar as lutas por reformas e pela revolução; não pode ser explicado apenas em função de seus aspectos psicológicos.

No que diz respeito à bibliografia em português (incluindo as traduções), esta tese, com todas suas limitações – que assumo não serem poucas –, no campo da trajetória político-intelectual, e mesmo da biografia de Bakunin, oferece ao público lusófono o estudo mais completo realizado até esse momento. No campo da teoria política, trata-se do primeiro trabalho em português que se debruça metodicamente sobre as obras completas de Bakunin e de seus principais comentadores estrangeiros. Nesse campo, creio ter produzido algumas contribuições originais, na medida em que discuto temas da obra bakuniniana que não haviam recebido maior atenção. Em especial, aqueles que são, cronologicamente, anteriores à conversão definitiva de Bakunin ao socialismo, em 1864. Há pouquíssima literatura debatendo a produção intelectual de Bakunin no período em que ele procede da filosofia à práxis – e que se divide, internamente, num período fichteano (1836-1837), no primeiro período hegeliano (1837-1840), no segundo período hegeliano (1841-1842), e em sua ruptura com a filosofia em favor do primado da prática (1843) – e em seu período pan-eslavista revolucionário (1844-1863).

Ainda com base na bibliografia em português, quando se leva em conta o período em que Bakunin vai do socialismo ao anarquismo (1864-1876), esta tese contribui tanto para sistematizar (e, em alguns casos, aprofundar) temas e conceitos que vêm recebendo mais atenção – dentre os quais liberdade, religião, Estado, educação, revolução social e sindicalismo (organização de massas) – quanto para desenvolver temas e conceitos menos discutidos – dentre os quais materialismo-naturalismo, força social, dominação, classes sociais, imperialismo, capitalismo e organização (partido) de quadros.

Como se poderá notar, esta pesquisa usufruiu de diversos estudos lusófonos anteriores. Tenho a intenção de que ela possa tornar-se, ao lado deles, uma referência complementar com algumas inovações. Evidentemente, tanto no campo da teoria política quanto no campo da trajetória político-intelectual, deve-se levar em conta que, mesmo longo, este é um estudo introdutório, que pode e deve ser aprofundado no futuro. Tal é, precisamente, meu propósito: forjar as bases para pesquisas ulteriores que sejam capazes de esmiuçar questões mais específicas, complementar a temática estudada e corrigir eventuais problemas.

* * *

Objetivando não incorrer nos equívocos anteriormente apontados, apoiei-me em determinados fundamentos metodológicos, que são expostos a seguir.

Antes de tudo, creio ser necessário pontuar que estou ciente dos riscos existentes quando pesquiso um autor pelo qual tenho profunda admiração e ao qual estou vinculado política e ideologicamente. Quando contestei os autores da Escola do Paradoxo, nunca quis, pelos mesmos meios por eles utilizados, substituir a produção científica pela produção ideológica, trocando aquilo que *foi* por aquilo que *eu gostaria que tivesse sido*.

Ou seja, estive constantemente preocupado em não produzir uma hagiografia, um trabalho acrítico, que ignorasse ou modificasse de forma arbitrária fatos e posições. Tentei não realizar um estudo enaltecedor, que colocasse Bakunin na posição de um clássico perfeito a ser venerado. Procurei, sinceramente, não omitir ou mudar aquilo com o que eu não concordava – discordo de diversas realizações práticas e contribuições teóricas que foram expostas ao longo da tese – ou que, em alguma medida, poderia prejudicar a imagem de Bakunin ou mesmo as linhas argumentativas por mim desenvolvidas. Busquei expor a teoria política e a trajetória político-intelectual de Bakunin da maneira mais objetiva possível, e

exercitando sempre o controle ideológico, a honestidade e autocrítica.[61] Ainda assim, cumpre mencionar que essa minha proximidade com Bakunin ofereceu possibilidades, das quais usufruí durante esses anos de pesquisa.[62]

Tomando em conta a obra completa de Bakunin, considero que, durante sua vida, ele produziu contribuições relevantes ao campo da teoria política. Como outros aportes teóricos que tomaram por base a política, a teoria política bakuniniana possui fundamentos filosóficos, e elementos empíricos – generalizações que são feitas com base em fatos e/ou acontecimentos históricos – e normativos – que abarcam os fins e os meios, as estratégias políticas que são pautadas em determinados valores e fundamentos éticos. Por isso, entendo que uma tese como esta, que se dedica ao estudo da teoria política bakuniniana, insere-se, naturalmente, no campo acadêmico da própria teoria política.

A teoria política pode ser definida como um "esforço interdisciplinar [...] unido por um compromisso de teorizar, criticar e diagnosticar as normas, práticas e organização da ação política no passado e no presente, em nossos lugares e em outros". (Dryzek, Honig e Phillips, 2006, p. 4) Ela aborda, teoricamente, "questões conceituais, normativas e avaliativas, relativas à política e a sociedade", e busca, em sua exposição, "rigor lógico, precisão terminológica e exposição clara". (List e Valentini, 2016, p. 525) Em geral, a teoria política divide-se em duas subáreas: a filosofia política contemporânea, ou teoria política normativa, e a história do pensamento político. (Frazer, 2010, p. 2; Tozo, 2016, p. 137)

Agora, por mais que seja possível destacar as contribuições de Bakunin ao campo da teoria política, também é necessário pontuar que o fato de ele não ter sido e nem desejado ser um acadêmico, e por seus textos terem uma intencionalidade majoritariamente política, eles diferem em muitos aspectos das produções de teoria política com perfil acadêmico, produzidas dentro ou fora das universidades. Mas o que interessa, neste momento, é sublinhar

---

[61] Para tanto, apoiei-me no conceito de "objetivação" de Pedro Demo (2011, pp. 80, 28), compreendido como o "esforço de conhecer a realidade naquilo que ela é", mesmo reconhecendo que, nas ciências humanas e sociais, "a objetividade não existe". É, pois, uma busca permanente da objetividade que, sabemos, nunca será atingida de modo integral, e de um afastamento consciente das produções que "fazem da atividade científica a produção *inventada* da realidade". Isso parece importante para "controlar a ideologia, mas sem camuflar o fato de que [ela] faz parte da cena intrinsecamente". Baseei-me, ao mesmo tempo, nas três recomendações de Ralf Dahrendorf (1981, p. 28): o esforço permanente de controle ideológico, a honestidade com meus próprios valores, a autocrítica e a crítica mútua, facilitada quando não há premissas ocultas.

[62] Em função dessa proximidade – e de meu interesse pelo estudo mais sistemático de Bakunin, que possui cerca de 10 anos –, pude usufruir de anos acumulados de leitura e de muita bibliografia conseguida nesse período. Todas as traduções de Bakunin ao português, o CD-ROM das *Obras Completas* (raríssimo hoje em dia) e parte considerável dos textos e livros dos comentadores foram conseguidos antes do doutorado. Além disso, em função dessa proximidade, mantive e mantenho um compromisso ético relativo ao trabalho intelectual que – em acordo com a noção de "teoria relevante aos movimentos" de Douglas Bevington e Chris Dixon (2005) – exige que uma tese como esta seja útil não apenas à minha carreira profissional ou mesmo aos estudiosos de Bakunin, mas aos anarquistas e seu projeto político.

que esta tese insere-se exatamente nessa segunda subárea da teoria política: *trata-se de um trabalho de história do pensamento político de Bakunin*, ou, nos termos de Terence Ball (2004, p. 12), de uma "teorização de segunda ordem", que toma como matéria-prima sua produção intelectual.

Os principais elementos desse fundamento metodológico relacionam-se, portanto, à história do pensamento político. Parto, a princípio, das contribuições de John G. A. Pocock, um dos maiores nomes internacionais nesse campo que, com Quentin Skinner e outros, compõe a chamada Escola de Cambridge, referência no debate metodológico contemporâneo da história do pensamento político. (Silva [Ricardo], 2010) Em "Theory in History: problems of context and narrative" [Teoria na História: problemas de contexto e narrativa], Pocock destaca a natureza histórica da teoria política e afirma que o pensamento político deve ser considerado uma ação que acontece na história. Não resta qualquer dúvida de que o pensamento político de Bakunin tem de ser assim considerado. É impossível desvincular sua produção teórica de sua prática política, pois são seus interesses políticos concretos que, normalmente, explicam suas contribuições intelectuais. Seus escritos e suas cartas são parte de um conjunto de ações práticas, que se produz no sentido de intervir na realidade para modificá-la.

Ademais, para Pocock, uma história do pensamento político deve ser capaz de "caracterizar, avaliar, expor [...] e, consequentemente, em última análise, narrar ações levadas a cabo no passado registrado". Deve ter condições de "examinar as ações e atividades de teoria política", supondo que ela "seja e tenha sido uma atividade contínua, sobre a qual podem ser feitas generalizações, e que [...] tenham sofrido mudanças em seu caráter geral ao longo do tempo"; mudanças estas que podem ser narradas historicamente. (Pocock, 2006, pp. 166-167, 198-199)

A preocupação de um historiador do pensamento político tem de ser

> com *o que o autor estava fazendo*, com *o que estava acontecendo e havia acontecido quando o texto foi escrito*, publicado, lido e respondido. A preocupação [do historiador] é com os *contextos*. [...] O historiador está interessado na *multiplicidade de coisas que aconteceram e nos contextos em que elas aconteceram*. (Pocock, 2006, p. 171, grifos adicionados)

Segundo as recomendações de Pocock, há, portanto, uma necessidade clara de contextualização quando se aborda a teoria política de um pensador. Nesta tese, além de expor e sistematizar, sempre que possível de modo generalizante, a produção intelectual de Bakunin ao longo sua vida, dediquei considerável esforço exatamente nessa tarefa de contextualização,

passando, sobretudo, pela trajetória político-intelectual do autor, mas também pelo contexto social em que ele esteve inserido.

Entretanto, não priorizei, conforme recomendação da Escola de Cambridge, a discussão do contexto linguístico, daquelas "articulações efetuadas pelos autores na linguagem ou na diversidade de linguagens disponíveis a eles".[63] Isso porque, do meu ponto de vista, na compreensão da teoria política bakuniniana, essa discussão é bem menos essencial do que aquela acerca do que Bakunin "estava fazendo", em termos políticos e intelectuais, e do que "estava acontecendo e havia acontecido quando o texto foi escrito", em termos dos "contextos [...] políticos, religiosos, sociais e históricos". (Pocock, 2006, p. 168, 171)

Quando afirmo que tomo Pocock como meu ponto de partida, é porque acredito que suas contribuições, ainda que centrais, contêm limitações. Uma delas, que também se encontra em Skinner, é a reivindicação de uma cisão, a meu ver exagerada, entre história e teoria. Tais posições, que se consolidaram na segunda metade do século XX, preconizam que, necessariamente, a história deve vincular-se ao passado e às questões particulares, e a teoria tem de discutir o presente e as questões gerais/universais. (Pocock, 2006, 2012)

Desse modo, para o historiador, o pensamento político deveria ser abordado como algo do passado e, precisamente contextualizado, não poderia ser generalizado e nem utilizado como subsídio para a reflexão de certos *perennial problems*, para tomar uma expressão de Skinner. Entendo que esse contextualismo, para mim extremado, tem sua razão de ser, quando se leva em conta aquele textualismo – que toma o texto como algo autônomo, tratando-o de modo totalmente a-histórico –, contra o qual se insurgiram os membros da Escola de Cambridge. Mas, ainda assim, penso que ele é por demais restrito e implica diferentes problemas, tanto para historiadores quanto para teóricos.[64]

---

[63] Em termos de contexto linguístico, faço breves comentários relativos à utilização de certos conceitos – como, por exemplo, no caso do conceito de *povo*, durante as revoluções de 1848 e 1849 na Europa. Mas minha maior preocupação, em termos linguísticos, foi operar, prioritariamente, com a terminologia utilizada por Bakunin. Mesmo quando nomeei conceitos que não haviam sido nominalmente utilizados por ele, tive o cuidado de apenas dar forma a algo cujo conteúdo ele já havia formulado. Preocupei-me, também, em não utilizar nomenclaturas conceituais que se consagrariam depois da vida do autor – como, por exemplo, no caso dos conceitos de *nação-raça* (que, numa abordagem contemporânea, seria mais adequado tratar por *etnia* ou *etnicidade*) e de *tradição social* e *educação em sentido amplo* (que, numa abordagem contemporânea, seria mais adequado tratar por socialização).

[64] Basta observar como, em especial durante o século XX, o distanciamento entre historiadores e teóricos terminou prejudicando a produção intelectual de ambos. Foi comum que muitos historiadores terminassem desvinculando-se da teoria, evitando-a e/ou demonstrando falta de intimidade em sua discussão; e que muitos teóricos terminassem desvinculando-se da história, e produzindo estudos totalmente descontextualizados. Num outro momento, demonstrei como esse distanciamento, no caso dos estudos do anarquismo, foi responsável por inúmeros problemas. (Corrêa, 2015, pp. 57-100)

Como vêm argumentando distintos autores, historiadores e cientistas sociais, tais como William Sewell Jr. e Peter Burke, a relação entre teoria e história não precisa ser concebida nesses termos. Considero não haver, hoje, necessidade desse *militantismo disciplinar*, típico daquela segunda metade do século XX. Parece-me necessário, pois, apoiar-se na interdisciplinaridade para repensar essa e outras questões.

Nesta tese, busquei promover aquilo que Sewell Jr. (2005, p. 5) chamou de um "diálogo genuíno" entre história e teoria, que concretiza a proposta de Peter Burke (2011, p. 278), de "persuadir os historiadores a levarem a teoria [...] mais a sério do que muitos deles hoje a levam, e os teóricos [...] a se interessarem mais pela história". Tentei usufruir das melhores contribuições dos historiadores – o enfoque nas temporalidades da vida social e suas complexidades, que abarcam continuidades e mudanças, assim como na priorização da heterogeneidade causal, na contextualização histórica e na importância da cronologia – e dos teóricos (cientistas sociais, filósofos entre outros) – a maior proximidade com as discussões teóricas e sua sistematização, com o pensamento estrutural e com o enfoque de grandes objetos. (Sewell Jr., 2005, pp. 6-18)

No campo da história do pensamento político, parecem-me acertadas as proposições de Rafael S. Vega (2016, p. 157), acerca do "enfoque da dupla significação dos textos clássicos", que visa a subsidiar a interpretação dos "escritos de pensadores políticos do passado". No sentido de minimizar a distância entre história e teoria, Vega sustenta que

> todo texto clássico tem um duplo nível de significação, um concreto e outro universal. E que assumir esse enfoque [...] nos permite reconciliar dois tipos de indagação sobre os escritos de autores do passado que, na verdade, não são antagônicos. Assim entendidos, os clássicos podem ser abordados, simultaneamente, como pensadores cujos escritos colocam sérias perguntas e respostas específicas e originais aos problemas da vida política de seu próprio tempo e, além disso, como escritores que nos permitem, por meio da leitura de suas obras, iluminar nosso presente para compreendê-lo. (Vega, 2016, pp. 176-177)

Mesmo assim, e apesar dessas recomendações, promover concretamente essa aproximação não é algo simples, e há várias possibilidades para que ela seja empreendida. Alguns estudos recentes de Bakunin enfrentaram esse desafio, todos à sua maneira logrando resultados bastante satisfatórios. Leier (2006) optou por um foco majoritariamente histórico, na trajetória contextualizada de Bakunin, dedicando apenas algumas páginas para a discussão de seu pensamento político. Angaut (2005) e Berthier (2010), seguindo outro caminho, priorizaram o enfoque teórico e, em meio à sistematização do pensamento político de Bakunin, apresentaram elementos de sua trajetória e de contexto. Angaut e Berthier optaram

por uma contextualização mais particularizada e, ainda que se apoiem numa periodização mais ampla da obra bakuniniana, priorizam, em termos da exposição teórica, os curtos intervalos de tempo em relação aos longos. Enfim, acredito que não há uma resposta exata acerca de como operacionalizar essa aproximação entre história e teoria.

Neste trabalho, com o intuito de promover essa aproximação, parti das contribuições de Pocock e da Escola de Cambridge, e as complementei as proposições de Sewell Jr., Burke e Vega. Definitivamente, não era meu objetivo produzir um estudo de história sem teoria, ou de teoria sem história. E fiz isso de modo distinguir minha contribuição dos estudos de Leier, Angaut e Berthier, de maneira que minha tese pudesse funcionar como uma produção complementar à deles. Além disso, considero que o pensamento político de Bakunin decerto tem uma vinculação com o passado e aborda questões particulares, referentes àquele contexto em que ele esteve inserido durante o século XIX. Mas, ao mesmo tempo, acredito que suas produções teóricas têm ainda algo a dizer neste início de século XXI, na medida em que oferecem respostas a um conjunto de questões que continuamos a nos colocar.

Em termos mais concretos, buscando responder às exigências de contextualização, estabeleço uma periodização da vida e da obra de Bakunin que, segundo entendo, pode ser assim feita para uma compreensão historicizada e adequada de sua teoria política. Conforme apontei na Introdução, são três essas partes: "Da Filosofia à Práxis (1836-1843)"; "O Pan-Eslavismo Revolucionário (1844-1863)"; e "Do Socialismo ao Anarquismo (1864-1876)". Também como mencionei na Introdução, produzi um capítulo de contextualização histórica, com a trajetória de Bakunin e o ambiente em que estava inserido, para cada uma dessas partes. São eles: o capítulo 2 para a parte I, o capítulo 7 para a parte II e o capítulo 10 para a parte III. Esses capítulos foram escritos a partir de obras de história social, das cartas de Bakunin e de escritos biográficos sobre Bakunin. Quatro autores acompanharam-me permanentemente: Leier (2006), Carr (1961), Nettlau (1964, 1977a) e Grawitz (1990); para o Capítulo 7, busquei reforço de Hepner (1950); para o Capítulo 10, procurei auxílio sobretudo em Guillaume (1985), mas também em Lehning (1973, 1977, 1999) e Berthier (2015c).

A solução que encontrei para a exposição dos capítulos de teoria política responde ao dilema da relação entre história e teoria e procura fugir de dois extremos. Um, completamente problemático e equivocado, de juntar num todo, supostamente coerente, todas as contribuições escritas de Bakunin entre 1836 e 1876, sistematizando-as sem levar em conta o período em que foram elaboradas. Tal foi o erro de autores que, como Pyziur (1968), atribuíram a Bakunin a posição de anarquista, que ele assume apenas no fim da vida, e

discutiram a totalidade de seu pensamento político, como se ele fizesse parte desse "anarquismo". Parte importante das afirmações da incoerência de Bakunin vem desse equívoco. Outro extremo que evitei e que, cumpre notar, não possui implicações mais graves em termos metodológicos, foi o de fazer um estudo ainda mais historicizado e contextualizado, discutindo quase texto a texto, as produções mais importantes de Bakunin – caminho escolhido por Berthier (2010).

Nesses capítulos de teoria política, terminei optando pelo seguinte. Primeiramente, defini uma periodização da vida e da obra de Bakunin, tomando em conta sua trajetória histórica, os fundamentos teórico-epistemológicos de seu pensamento e os temas por ele abordados. Ela foi feita considerando que o desenvolvimento do pensamento político bakuniniano conta com duas grandes rupturas: em 1843-1844 e em 1863-1864. São elas que subsidiam a definição dos três períodos, correspondentes às partes antes enunciadas da tese. Essa periodização foi a forma que encontrei para estabelecer, historicamente, o que na teoria política bakuniniana poderia ser sistematizado junto e o que precisaria ser sistematizado separado.

Dentro de cada uma das partes, com base nos critérios de trajetória e/ou fundamentos teórico-epistemológicos e/ou temas, estabeleci a divisão dos capítulos, especificando em cada um deles, a que período correspondem as contribuições de teoria política. Foi, sobretudo, quando houve ruptura de ordem teórico-epistemológica, como no caso da parte I, que optei, dentro da própria parte, por dividir os capítulos cronologicamente e por temas. Quando não houve essa ruptura, como no caso das partes II e III, preferi dividir, em cada uma delas, os capítulos apenas por temas, buscando a melhor maneira de sistematizar conforme certa lógica as contribuições de Bakunin. Isso permitiu um maior aprofundamento dos temas dentro de cada uma das partes. Pois, nos inúmeros casos em que Bakunin aborda os mesmos temas em diferentes textos, ou em que, desde um ponto de vista lógico, ele discute antes temas que deveriam/poderiam ser expostos depois e vice-versa, isso pôde ser solucionado. Sempre que havia unidade do ponto de vista teórico-epistemológico, busquei a melhor maneira de reunir e organizar as contribuições temáticas presentes nos escritos e cartas de Bakunin.

Para essa sistematização, baseei-me, naquilo que concerne à obra de Bakunin, em dois procedimentos; um, mais comum, de sintetizar as contribuições que já eram, originalmente, teóricas; outro, menos comum, de buscar nas produções que não tinham esse caráter teórico,

como nas análises concretas da realidade, os aspectos de teoria política ali embutidos.[65] Para essa formalização, usufruí das contribuições de Christian List e Laura Valentini (2016), procurando expor e articular conceitos, princípios e teorias. Tentei localizar os conceitos mais importantes de cada período, e descrever os princípios e teorias que foram formulados a partir deles. Em complemento, escolhi aqueles que, para mim, são os estudos mais rigorosos acerca da teoria dos períodos em questão. Na parte I (1836-1843), para o período fichteano e o primeiro período hegeliano, busquei suporte em Del Giudice (1981, 1982); para o segundo período hegeliano, além de Del Giudice, apoie-me em Angaut (2007a) e McLaughlin (2002). Na parte II (1844-1863), busquei suporte em Angaut (2009, 2005) e em Berthier (2010, vol. 2). Na parte III (1864-1876), apoiei-me em McLaughlin (2002), Berthier (2011b, 2012, 2014c, 2015c,), Angaut (2005), Saltman (1983) e Leval (1976, 2007). Enfim, norteei-me, em termos mais gerais, por algumas biografias intelectuais: *Max Weber: um perfil intelectual*, de R. Bendix (UNB, 1986); *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, de Michael Löwy (Vozes, 2002) e *Edward Palmer Thompson*, de Bryan Palmer (Paz e Terra, 1996).

Em termos de narrativa, usualmente, nos capítulos de trajetória político-intelectual (2, 7 e 10), privilegiei a terceira pessoa, referindo-me a Bakunin por seu nome, um pronome ou variáveis (o russo, o revolucionário etc.). Nos capítulos de teoria política (3-6, 8-9, 11-13), priorizei outro estilo, para evitar as incalculáveis repetições, referindo-me a Bakunin na terceira pessoa apenas nas notas e nos trechos em que me parecia indispensável. Com isso, espero que o texto tenha ficado menos cansativo para o leitor. Nesses capítulos, dois cuidados são necessários: as posições expostas são de Bakunin, não minhas; o tempo no qual se insere a narrativa é, obviamente, o século XIX.

Usufruo tanto do apontado caráter interdisciplinar da teoria política quanto da interdisciplinaridade que fundamenta a área de concentração "Ciências Sociais na Educação", à qual estou vinculado no Programa de Pós-Graduação em Educação. Esta tese é, igualmente, um esforço interdisciplinar, que dialoga não apenas com a ciência política e a filosofia, mas com a história, a sociologia e a educação. Penso, em conformidade com a posição que Gildo M. Brandão manifestou no fim dos anos 1990, que a interdisciplinaridade é um desafio importante da atualidade, e que o fortalecimento da teoria política, como área interdisciplinar, faz-se necessário, pois, dentre outros motivos, ela pode robustecer o desenrolar das Ciências Sociais no Brasil. (Brandão, 1998)

[65] Procedimento que me foi apresentado por Ricardo Musse, no caso dos estudos de Marx e dos marxistas, e que utilizei em vários momentos na parte II e em alguns da parte III da tese.

Finalmente, cumpre apontar o que não fiz e nem pretendi fazer nesta tese. Em função de meu objeto ser já muito amplo, e pela limitação de espaço e tempo, não realizei julgamentos valorativos da teoria política bakuniniana. Por isso mesmo, e independente da mencionada narrativa que adotei nos capítulos de teoria política (3-6, 8-9, 11-13), como já ressaltei, não concordo necessariamente com tudo o que se encontra exposto no texto. Mesmo acreditando que há, nesta tese, elementos teóricos que podem subsidiar uma compreensão de nosso passado e nosso presente, e que têm como amparar estratégias de mudança social para o futuro, não efetuei a avaliação de quais seriam os elementos mais ou menos pertinentes para tanto. Também não recorri às obras de história social, política ou econômica para avaliar se quando, nos capítulos de teoria, Bakunin aborda a história (da Europa, da Rússia, dos eslavos[66], da Guerra Franco-Prussiana, do Estado moderno e da burocracia, do capitalismo e da burguesia, do imperialismo alemão), suas caracterizações são precisas ou não, se correspondem àquilo que diz a literatura especializada ou não. Por último, não fiz discussões comparativas com a teoria política de outros pensadores, que possuem concordância ou discordância com aquilo que é sustentado por Bakunin. Dediquei-me apenas à tarefa de apontar, em nota, algumas citações de autores que o influenciaram (ou provavelmente influenciaram), mostrando a similaridade de suas ideias com aquelas de tais pensadores.

[66] A literatura especializada na história dos povos eslavos (Cf., por exemplo: Portal, 1968) demonstra que – da mesma maneira que em vários outros tipos de nacionalismo, como mostram os estudos de Anderson (2013) – o nacionalismo eslavo, em particular durante o século XIX, frequentemente sustentou haver uma história e vínculos comuns entre os eslavos que eram apenas imaginados, sem qualquer lastro com o mundo real. Quando Bakunin discute a opressão nacional dos eslavos, não avalio em que medida ele opera no campo da história real ou imaginada.

PARTE I

DA FILOSOFIA À PRÁXIS

(1836-1843)

Capítulo 2

"A PAIXÃO DA DESTRUIÇÃO É, AO MESMO TEMPO, UMA PAIXÃO CRIATIVA": DA FILOSOFIA À PRÁXIS (1814-1843)

Este capítulo expõe a trajetória de Bakunin no período que vai de 1814 a 1843, dividindo-se em quatro partes: 1.) Rússia, os Bakunin, primeiros anos em Premukhino e São Petersburgo (1814-1835); 2.) Filosofia e Círculo de Stankevitch em Moscou (1836-1840); 3.) Esquerda hegeliana na Alemanha (1840-1842); 4.) Comunismo na Suíça (1843). Ao final, numa quinta parte, ele apresenta elementos importantes para a compreensão da teoria política bakuniniana no período em questão.

2.1 RÚSSIA, OS BAKUNIN, PRIMEIROS ANOS EM PREMUKHINO E SÃO PETERSBURGO (1814-1835)

Mikhail Aleksandrovitch Bakunin nasceu na Rússia, em 30 de maio de 1814[67], no seio de uma família de nobres em Premukhino, propriedade localizada na província do Tver, entre Moscou e São Petersburgo. Seus pais, Alexandre (Aleksandr) e Varvara Bakunin (nascida Varvara Muravieva), tiveram 11 filhos, sendo Mikhail o terceiro mais velho e primeiro homem.

No início de século XIX, o Império Russo tinha como principal fundamento as relações de servidão entre nobres proprietários de terras e servos camponeses, estes que constituíam 85% da população. A economia russa, de base predominantemente agrária, caracterizava-se pela baixa produtividade, encontrando no comércio internacional (especialmente de cereais, minerais, madeira e cânhamo) os recursos indispensáveis para sua sobrevivência. O Império era governado de forma absoluta e centralizada pelo czar – naqueles anos, respectivamente, Alexandre I (1801-1825) e Nicolau I (1825-1855) –, num regime de poder quase ilimitado do Estado, no qual a violência e a arbitrariedade constituíam regra, sem proporcionar quaisquer liberdades, mesmo à nobreza; a terra era considerada propriedade do

[67] Data relativa ao calendário gregoriano, adotado na Rússia somente em 1918; de acordo com o calendário juliano, que vigorava à época de Bakunin, sua data de nascimento é 18 de maio.

czar e havia a obrigatoriedade de serviços por parte dos súditos em geral. (Tragtenberg, 2007, pp. 43, 86-87)

A família Bakunin fazia parte da nobreza russa desde o século XVI, quando ascendera na hierarquia social e tivera membros ocupando postos destacados no Estado. Em 1779, Mikhail Bakunin e Liubov P. Myshetskaya (avós de Mikhail) adquiriram a propriedade de Premukhino, onde passaram a morar com os filhos – mas Alexandre Bakunin (pai) seguiu um caminho diferente dos irmãos. Nascido em 1768, foi enviado à Itália aos nove anos, em razão de uma debilidade física; a família pensava que, naquele país, o jovem poderia beneficiar-se do clima mais ameno. Lá permanecendo, ingressou na Universidade de Pádua, concluiu seu doutorado em história natural e, em seguida, trabalhou na diplomacia russa em Florença e Turim. Presenciou, não apenas na universidade, mas também nas viagens que fez, um ambiente político e intelectual liberal, profundamente distinto daquele que vigorava na Rússia, e influenciou-se positivamente pela Revolução Francesa, que ocorria então.

Premukhino, propriedade dos Bakunin

Em função de um problema de saúde de seu pai, Alexandre teve de retornar à Rússia para dedicar-se à gestão da propriedade familiar. Premukhino era parte de uma propriedade maior, composta de três vilas, que contavam juntas com 16 km^2 de floresta, 3 km^2 de terras agrícolas e 1,5 km^2 de pastos. Além disso, os Bakunin possuíam 500 servos (homens adultos). Somente para servir a casa de Premukhino havia 35; outros 30 dedicavam-se à serventia das outras casas e o restante trabalhava na terra, no corte de madeira, na criação de animais, na pesca, na produção de roupas e de outros bens. Quando Alexandre retornou, a propriedade possuía enormes problemas de gestão e vultosas dívidas. Foram necessários significativos esforços de sua parte para saná-los.

Por volta de 1801, graças a uma herança recebida por sua mãe, os domínios familiares puderam ser melhorados e os servos chegaram a mil. Dois anos depois, com a morte de seu pai, Alexandre tornou-se senhor de Premukhino, e parte de seu empenho à frente da propriedade foi marcado por uma tentativa de modernização liberal. Propôs a seus servos um "Acordo entre senhor e camponeses" que, caracterizado pela moderação contrária à tirania, e

obviamente sem colocar em xeque sua condição de senhor, pretendia implementar direitos e deveres mútuos, além de garantir terras e direitos hereditários para os servos. Visava, com isso, não somente ao aumento de produtividade, à fidelidade dos camponeses e à conciliação de classes, mas também à promoção do progresso e da tranquilidade, garantindo uma convivência harmoniosa, próspera e feliz entre todos. (Leier, 2006, pp. 3-10; Carr, 1961, pp. 3-6)

Alexandre M. Bakunin e Varvara A. Bakunin

Em 1810, com 42 anos, Alexandre apaixonou-se pela jovem Varvara Muravieva, de 18 anos. Nascida em 1791, ela também provinha de uma família nobre. Seu pai, Alexandre F. Muraviev, falecera um pouco depois do nascimento da filha, e sua mãe, viúva, casara-se depois de alguns anos com Paul Poltoratsky – que possuía uma propriedade, Bakhovkino, nas imediações de Premukhino – e levara consigo Varvara. (Randolph, 2007, p. 94) Alexandre e Varvara casaram-se naquele mesmo ano de 1810, e logo tiveram os primeiros filhos. Foram, como apontado anteriormente, 11 no total: a mais velha, Liubov, nasceu em 1811, seguida de Varvara, em 1812; Mikhail Bakunin, o primeiro homem, em 1814; Tatiana e Alexandra (1815 e 1816); Nikolai, Ilya, Pavel, Alexander e Alexei (entre 1818 e 1823) e Sofia (1824), que morreu de disenteria com dois anos. (Nettlau, 1964, pp. 29-30)

Em relação ao processo de educação dos filhos, Alexandre estabeleceu diretrizes similares àquelas adotadas em relação aos servos, resolvendo

> incluir as crianças no experimento liberal de Premukhino. Inspirado pelo *Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau, Alexandre sinceramente tentava não incorrer nos erros que haviam transformado sua infância em "tédio e cativeiro". Em vez da frieza de sua mãe e do autoritarismo de seu pai, ele encorajaria seus filhos a discordar dele; quando fosse necessário instruí-los ou corrigi-los, ele utilizaria a razão, a orientação, a sugestão. Mais impressionante na Rússia Ortodoxa, ele não insistiria para que seus filhos fossem religiosos, mas "tentaria apenas mostrar-lhes que a religião é a única base de toda virtude e de nossa completa prosperidade". (Leier, 2006, p. 13)

Tal modelo de educação, que foi o mesmo adotado para filhos e filhas, distinguia-se sobremaneira daquele que vigorava na nobreza russa, em especial por estimular a racionalidade e o pensamento crítico.

Refletindo sobre isso num bosquejo autobiográfico iniciado em 1871 e nunca terminado[68], Bakunin, qualificando seu pai como "um homem muito sagaz, muito instruído e mesmo erudito, muito liberal, muito filantropo, deísta não ateu, mas livre pensador", entendia que, por isso mesmo, ele era um homem "em completa contradição com tudo aquilo que existia e que ele respirava em seus tempos de Rússia". Criado e educado no exterior, Alexandre reproduzia em Premukhino modos e valores ocidentais, que pouco tinham a ver com a realidade da maioria dos russos: seus filhos, educados sobretudo em francês, usufruíam de condições quase inexistentes na Rússia e praticamente desconheciam seu próprio país. (Bakunin, 71030[o], pp. 1-2)

A educação de Bakunin, levada a cabo pelo pai e por tutores de diferentes nacionalidades, incluía aulas de ciências naturais, história, geografia, filosofia, matemática, literatura ocidental, artes, religião e música. (Carr, 1961, pp. 8-9) Em termos morais, Bakunin recorda-se, no mencionado bosquejo autobiográfico, não ter cultivado naqueles anos qualquer base mais robusta de valores, normas e padrões, capazes de subsidiar um julgamento mais consistente do mundo à sua volta. Entretanto, considera, numa análise bem mais crítica do que aquela do momento, que havia naquele contexto uma desvirtuação de sua educação moral, pois toda sua "existência material, intelectual e moral estava baseada numa injustiça gritante, numa imoralidade absoluta, na escravidão de nossos camponeses que sustentavam nosso ócio". (Bakunin, 71030[o], p. 3) Ou seja, as premissas que tornavam possível sua educação eram garantidas pela exploração do trabalho dos servos e havia, inegavelmente, uma contradição entre os valores preconizados por Alexandre e a situação a que os servos estavam submetidos.

No geral, a educação progressista e liberalizante recebida por Bakunin proporcionou a ele certa solidez em distintas áreas do conhecimento. Possibilitou, ainda, condições para a manutenção da posição social familiar, para uma ampliação de horizontes e, mesmo, para o questionamento de determinados aspectos do statu-quo. Contudo, tal paradigma educativo vigorou somente até 1825, quando Bakunin tinha apenas 11 anos. Depois disso, por razão dos desdobramentos do Levante Decembrista, Alexandre, com receio e medo do que poderia acontecer no futuro, modificou radicalmente suas posições.

Tal levante concretizou-se em 26 de dezembro de 1825, quando, com a repentina morte de Alexandre I e o cenário de incertezas que se seguiu, duas sociedades secretas de

[68] "Histoire de ma vie: Première Partie – 1815-1840" [História de Minha Vida: primeira parte – 1815-1840] (Bakunin, 71030[o]) é um pequeno texto escrito em 1871, no qual Bakunin inicia uma exposição de sua história da vida. Como diversas outras produções, esta também permaneceu inacabada. Foram escritas apenas 12 páginas, nas quais Bakunin aborda seus primeiros anos em Premukhino. Destaca-se, nesse texto, ainda, uma discussão um pouco mais pormenorizada do Levante Decembrista de 1825.

oficiais progressistas vinculados à baixa e à média nobreza protagonizaram uma tentativa de golpe de Estado, visando a solucionar a crise econômica e política que assolava a Rússia.[69] Colocava-se, para o país, uma necessidade iminente de modernização, que era encampada por esses agrupamentos políticos clandestinos, que haviam surgido em 1816, como fruto do endurecimento de Alexandre I, posterior à vitória na guerra contra a França.

Dois agrupamentos, constituídos em 1821 a partir de uma cisão – a Sociedade do Norte, politicamente mais moderada, que preconizava uma monarquia constitucional de inspiração inglesa[70], e a Sociedade do Sul, politicamente mais radical, que preconizava uma república de inspiração francesa e norte-americana –, encabeçaram o movimento decembrista (assim chamado em função do mês do sua ocorrência). Este deveria, segundo seus protagonistas, marcar essa mudança modernizante na Rússia – por meio da tomada do poder de Estado – e iniciar-se com a recusa das tropas a prestar juramento ao novo czar, Nicolau I. No dia do juramento, os oficiais sediciosos conseguiram reunir 3 mil militares na praça do Senado em São Petersburgo e, sem um planejamento consistente, ocuparam-na, lá permanecendo. As tropas do czar posicionaram-se em frente aos rebeldes aguardando ordens, e assim se mantiveram por algumas horas. Depois de um tempo de hesitação, Nicolau I ordenou o massacre: os insurgentes foram duramente reprimidos com tiros de canhões e perseguidos, até que, no fim do dia, a sublevação foi completamente contida. Os insurgentes foram duramente punidos com perdas de direitos, trabalhos forçados, deportações para Sibéria e Cáucaso, e até mesmo com a morte. Ademais, instaurou-se, por parte de Nicolau I, um regime generalizado de profunda repressão política e intelectual. (Brupbacher, 2015, pp. 21-26; Tragtenberg, 2007, p. 54; Hepner, 1950, pp. 37-48)

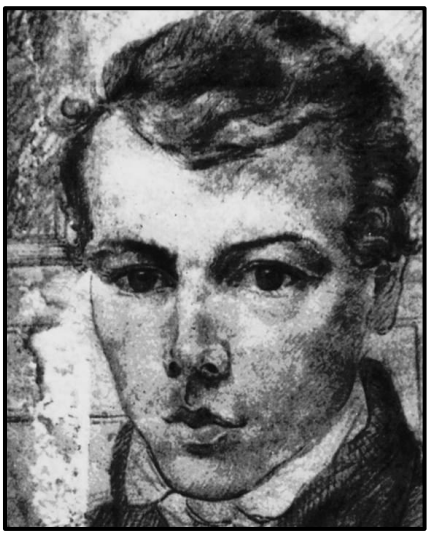
A proximidade dos Bakunin com os rebeldes – dentre os quais Sergei Muraviev-Apostol, primo de segundo grau de Varvara (mãe), que terminou enforcado – e o ambiente familiar conhecido pelas ideias liberais subsidiaram a mencionada virada conservadora de Alexandre: quanto aos servos, ele passou a enxergar a relação com os senhores algo natural; quanto à educação dos filhos, passou a reforçar para eles a fidelidade ao novo czar. No

[69] Economicamente, pioravam as condições para o comércio internacional e complicavam-se as exportações dos produtos agrícolas. Mesmo com o crescimento da industrialização, o modelo quase totalmente agrário de produção era ainda marcado pela baixa produtividade e as relações de servidão. Politicamente, a guerra com a França mostrara fraquezas do Império e as necessidades de um exército maior e com maior capacidade operativa, maiores quantias em dinheiro e um modelo de governo mais moderno. (Brupbacher, 2015, p. 19; Leier, 2006, p. 25)

[70] Conforme apontado por Leier (2006, p. 24), a afirmação de Bakunin (71030[o], p. 1) de que seu pai teria sido membro da Sociedade do Norte é inverossímil.

entanto, uma semente distinta já havia sido plantada, e teria, ao menos em Mikhail, efeitos mais duradouros do que essas novas posições.

Em novembro de 1828, Bakunin, com 14 anos, partiu para São Petersburgo com a pretensão de seguir a carreira militar. Ingressou em fins de 1829 como cadete na escola de artilharia de São Petersburgo, posição que ocupou até os fins de 1832. Em seus três anos como cadete, permaneceu confinado na escola; nostálgico, desmotivado e pouco aplicado, adotava, como os outros cadetes, comportamentos heterodoxos que, sem possuir caráter público ou articulado, serviam para minimizar os impactos do ambiente autoritário em que vivia.



Mikhail Bakunin, 1829

Bakunin vivenciava um choque cultural naquele que era, afinal, seu primeiro contato mais aprofundado com a realidade russa: por um lado, mostrava-se admirado com o patriotismo dos colegas, que "amam sua pátria, adoram seu soberano e sua vontade é uma lei para eles; nenhum deles hesitaria sacrificar seus interesses mais caros, e mesmo sua vida, para o bem do czar e da pátria" (Bakunin, 31005[c], p. 6); por outro, surpreendia-se negativamente com as posições morais deles, afirmando, alguns anos adiante, a seu pai: "Na escola de artilharia aprendi de uma só vez tudo o que a vida pode apresentar de sombrio, de sujo e de odioso". (Bakunin, 37055[c], p. 19) Começava a enfrentar, naqueles anos, um grande dilema, central no período subsequente de sua vida: Era inevitável seguir as necessidades do dever? Ou havia possibilidade de usufruir de alguma liberdade?

Em janeiro de 1833, aos 18 anos, Bakunin foi promovido a oficial, o que trouxe a ele maior autonomia. Numa visita a Premukhino, em agosto, envolveu-se na polêmica do casamento de sua irmã Liubov, que estava profundamente infeliz por ter aceitado o matrimônio com o barão Renne, algo que fizera por sacrifício e submissão à família. Bakunin conseguiria, algum tempo depois, aquilo que entendia como a libertação da irmã: os pais foram por ele persuadidos e o casamento foi cancelado. As irmãs Bakunin – que haviam recebido a mesma educação que ele, e que participavam ativa e igualitariamente das discussões familiares e das primeiras conversações filosóficas, com Mikhail e as irmãs Alexandra e Nathalie Beer – também vivenciavam esse dilema relativo às suas obrigações de classe. (Shatz, 1999) Questionavam se os desígnios familiares do casamento deviam

realmente ser seguidos, ou se havia possibilidade de um amor romântico. E o desfecho do caso Liubov, em alguma medida, mostrou a todos que era possível encontrar a felicidade e as realizações pessoais fora dos deveres sociais e familiares. Além disso, Mikhail estimulou reflexões, marcadamente progressistas, acerca das relações entre homens e mulheres, o casamento, a sexualidade e o amor em geral.

Não parece haver dúvida que o episódio de Liubov contribuiu para que Bakunin começasse a pensar mais seriamente em seu próprio destino. Escreveu às irmãs em janeiro de 1834, dizendo que aquele início de ano havia sido um período de "revolução intelectual" para ele. Sentia-se deslocado em relação à sua própria classe, analisava-se a si mesmo e decidia dedicar-se completamente ao seu próprio aprimoramento intelectual: "Agora estudo com paixão, pois é somente na ciência da natureza que se pode buscar o prazer sobre a Terra", escreveu. Tal processo foi fortalecido por Nikolai N. Muraviev, primo de sua mãe, que lhe recebeu em casa e incentivou o estudo da política e da filosofia. (Bakunin, 34002[c], pp. 1-5)

Mas, em fevereiro de 1834, Bakunin foi duramente punido. Andava pela cidade em trajes civis e, ao ser cobrado por seu comandante, deu-lhe uma resposta atravessada. Por isso, foi expulso da escola de artilharia e, mesmo continuando no exército, terminou condenado a permanecer três anos sem promoções, e a ser transferido para uma distante região de fronteira com a Polônia. Em sua nova rotina, marcada novamente pelo tédio e pela dificuldade de relacionamento, conheceu o médico Danylo Vellansky, que mantinha contato com pensadores românticos e idealistas da Rússia, e que havia estudado com Schelling, na Alemanha. Sob sua influência, aproximou-se do romantismo e dedicou-se à leitura de D. Venevitinov, F. Schiller, A. Pushkin e à apreciação de L. van Beethoven.

O romantismo teve um papel peculiar para Bakunin. Distintamente da interpretação de Carr (1961, p. 21) e Grawitz (1990, p. 54), que observaram na relação de Bakunin com o romantismo uma tentativa de fuga da realidade, deve-se considerar, como Leier (2006, p. 47), que, ao menos na Rússia, o processo foi outro. Não se tratava da "retirada para um mundo lânguido dos sonhos", mas de um "engajamento no mundo real", que resultava da "incapacidade do regime para a mudança". O "refúgio na ortodoxia, na autocracia e na nacionalidade de Nicolau I fizeram com que pensadores e artistas da juventude russa olhassem para o ocidente em busca de inspiração". Russos como Pushkin, Venevitinov e o decembrista Alexander Bestuzhev, todos lidos por Bakunin, possuíam, além de seu vínculo com o romantismo, preocupações com as questões políticas – e foram reprimidos por isso. Durante os anos 1830, quando os principais traços do pensamento de Bakunin eram o

patriotismo e o cristianismo, esse contato com o romantismo permitiu que ele se aproximasse da realidade, questionando sua própria vida e concebendo soluções em alguma medida críticas.

Na fronteira com a Polônia, Bakunin aproveitou-se dos longos períodos sem nada para fazer. Teve acesso a uma biblioteca, que lhe possibilitou continuar os estudos em filosofia, história, matemática, estatística, física e estratégia militar.[71] Triste e desmotivado pelo marasmo, e afirmando que "tudo em mim exige atividade, movimento", Bakunin dizia estar disposto a romper com seus deveres para dedicar-se à ciência e ao serviço civil. (Bakunin, 34012[c], pp. 3-5) Tal inclinação, a bem da verdade, naquela altura era já uma decisão tomada. Bakunin apenas aguardava a circunstância adequada para abandonar o exército.

Ela apareceu no início de 1835, quando ele foi designado para ir ao Tver comprar alguns cavalos e, em sua ida, desviou-se do caminho dirigindo-se a Premukhino, sob pretexto de doença. Nunca mais retornaria ao exército. Nem mesmo seu pai – que lhe conseguiu, depois disso, um posto no serviço civil do Tver (não aceito por Mikhail) e, em seguida, sua demissão do exército sem punições – conseguiu dissuadi-lo da decisão de dedicar-se aos estudos.

Em Premukhino, onde passou todo o ano de 1835, Bakunin tentou dar continuidade ao seu projeto, mas teve dificuldades, principalmente por causa dos conflitos familiares. Durante aquele ano, estabeleceu relações com Nikolai Stankevitch, um jovem membro da *intelligentsia* russa que coordenava um importante círculo filosófico-literário, o qual reunia jovens semanalmente para consumir e discutir música, poesia romântica e filosofia ocidentais. Esse círculo ficou historicamente conhecido como o "Círculo de Stankevitch" e, juntamente com o "Círculo de Herzen e Ogarev" – que, também fundado em 1831, agregava outros jovens da *intelligentsia* russa –, foi responsável pela promoção do pensamento ocidental (especialmente francês e alemão) na Rússia.[72] Stankevitch, que se tornou o mentor intelectual

---

[71] Do período 1833-1834, destacam-se, no campo das leituras, além dos mencionados românticos: *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith; *Tableau des Révolutions de l'Europe dans le Moyen Âge* [Quadro das Revoluções da Europa na Idade Média], de Christophe-Guillaume Koch; as ficções de Faddey Bulgarin, Nicholas Grech e Mikhail Zagoskin. (Bakunin, 33016[c], p. 2; Leier, 2006, pp. 43, 54)

[72] A esses dois círculos, Marshall Shatz – em seu artigo "Mikhail Bakunin and the Priamukhino Circle: love and liberation in the Russian Intelligentsia of the 1830s" [Mikhail Bakunin e o Círculo de Premukhino: amor e libertação na *intelligentsia* russa dos anos 1830] – entende ser possível adicionar ainda um terceiro, constituído posteriormente, mas também naquela primeira metade dos anos 1830: o "Círculo de Premukhino": "Bakunin, suas irmãs, suas amigas mais próximas, Nathalie e Alexandra Beer, e, em menor medida, seus cinco irmãos mais jovens, formavam um grupo íntimo. Ainda que seus membros não o chamassem assim, ele pode ser razoavelmente chamado de Círculo de Premukhino". (Shatz, 1999, p. 1) Cumpre ainda notar que o relato de Herzen, constantemente reproduzido pelos historiadores – de que o Círculo de Stankevitch era mais voltado à filosofia alemã, mais abstrato e reacionário, e que o Círculo de Herzen e Ogarev era mais voltado ao pensamento francês, mais concreto e progressista – não corresponde à realidade. (Del Giudice, 1981, pp. 78-84) Isso indica

de Bakunin, introduziu-o à filosofia alemã, especialmente por meio da obra de Immanuel Kant – estudaram juntos a *Crítica da Razão Pura*, não sem imensas dificuldades da parte de Bakunin. (Angaut, 2010a; Del Giudice, 1981, pp. 99-100)

2.2 FILOSOFIA E CÍRCULO DE STANKEVITCH EM MOSCOU (1836-1840)

Em janeiro de 1836, sem dar satisfações aos pais, sem bagagem, sem emprego e sem dinheiro, Bakunin abandonou Premukhino e dirigiu-se a Moscou, instalando-se na casa de Stankevitch e integrando-se imediatamente a seu círculo. Pensava em trabalhar como professor de matemática. Permaneceu os próximos quatro anos, de 1836 a 1840, entre Moscou e Premukhino, aprofundando-se no estudo dos filósofos dos alemães Johann W. von Goethe, Schiller, Jean-Paul Richter, E. T. A. Hoffman; e, depois, passando de Kant a Johann G. Fichte, e, deste, a Georg W. F. Hegel. (Bakunin, 36030[c]; Del Giudice, 1981, p. xv; Barrué, 2015a, p. 149)

Mesmo nunca tendo ingressado na Universidade de Moscou, Bakunin frequentou algumas aulas e usufruiu do ambiente daquela cidade que, distante da capital, conseguia, em alguma medida, fugir da repressão e estimular as discussões democráticas de temas literários, filosóficos e mesmo políticos entre membros de distintas classes sociais. (Nettlau, 1964, p. 33; Grawitz, 1990, pp. 51-53) Os traços fundamentais da correspondência de Bakunin desse período são os esforços de utilizar a filosofia para pensar em si mesmo, nos outros e nas relações pessoais.

Destacam-se, também, nesse período Moscou-Premukhino, dois conflitos pessoais. Aquele com Belinski – membro do Círculo de Stankevitch que, apesar das enormes divergências, foi muito influenciado por Bakunin e, adiante, tornou-se o mais célebre crítico literário russo de sua geração –, cujas relações foram marcadas por instabilidade e conflito, e subsidiaram ulteriormente parte considerável das críticas liberais a Bakunin. E aquele com Alexandre, que considerava o caminho escolhido pelo filho "repleto de obstáculos e armadilhas" (*apud* Brupbacher, 2015, p. 42) e o repreendia pelas escolhas; ao passo que o filho, em contraponto, pontuava: "minha liberdade não está à venda, e nem a minha dignidade de homem" (Bakunin, 36014[c], p. 2). O acirramento dessas desavenças culminou em 1836, com o pai "expulsando" Bakunin da família.

Quando se considera a formação filosófica mais consistente, levada a cabo entre 1836 e 1840, baseada em Fichte e, principalmente, Hegel, a trajetória de Bakunin insere-se

---

um aspecto importante, pois os relatos de Herzen sobre Bakunin, frequentemente utilizados como fonte, nem sempre são precisos ou mesmo corretos.

diretamente no quadro do idealismo alemão e da interpretação consumida pelos russos nos anos 1830.

> Na Rússia, estava claro que se deveria rejeitar a autocracia por ela ser repressiva, ineficiente e grosseira. Mas não era tão evidente o que se poderia ou se deveria colocar em seu lugar; por isso, era bem natural que os intelectuais russos mergulhassem na nova onda dos filósofos europeus – os idealistas alemães, que iam de Schiller e Fichte a Hegel – buscando respostas. [...] Da literatura e da música românticas, era racional e óbvio voltar-se à filosofia que as subsidiava. Nela, Bakunin e seus colegas descobriram autores que falavam das reais questões do dever e da liberdade. (Leier, 2006, pp. 67-68)

Não se tratava, assim, de filosofia abstrata e metafísica, mas de uma busca, ao menos de parte dos membros do Círculo de Stankevitch, por respostas para questões reais e concretas da vida moderna, especialmente sobre as parcas realizações das promessas das revoluções burguesas. Com isso, aqueles jovens pretendiam autoeducar-se ideologicamente, no sentido da libertação social e política da Rússia, ainda que uma prática mais concreta nessa direção fosse dificílima, tendo em vista o contexto repressivo que vigorava no país. Foi por esse motivo que, elegendo o jornalismo crítico como campo de ação, os membros do círculo tiveram de "camuflar-se no complexo jargão filosófico" que, para além das complexidades do campo, demonstrava uma tentativa de fugir da censura. (Del Giudice, 1981, pp. 69-76)

A proximidade de Bakunin com Fichte foi intensa e breve, ainda que se possa dizer que ela teve efeitos duradouros. Seria adequado falar em um período propriamente fichteano de Bakunin durante o ano de 1836, com algumas reminiscências durante os primeiros meses de 1837. (McLaughlin, 2002, pp. 23-24) Do filósofo alemão, Bakunin traduziu ao russo as *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [*Conferências sobre a Vocação do Sábio*], de 1794[73], publicando-as no jornal literário *Телескопе* [Telescópio], que havia sido fundado cinco anos antes por Nikolai Nadezhdin, e no qual trabalhava Belinski. Nessas conferências, Fichte discute a vocação do homem como indivíduo e em sociedade e, com base no dilema entre liberdade e necessidade, propõe uma conciliação partindo da liberdade e a harmonizando com a igualdade. Também faz um chamado para a ação racional com vistas à melhoria da sociedade, em direção ao aprofundamento dos ideais iluministas. Para ele, é o ideal ético que permite julgar a realidade e nortear essa mudança, que deve se dar como resultante de uma ação no mundo real. Considera, assim, que a teoria é inseparável da ação racional, da prática. Em tal processo, sustenta que a educação é elemento fundamental para

[73] Com exceção da Quinta Conferência, intitulada "Exame das Teses de Rousseau Acerca da Influência das Artes e das Ciências sobre a Bondade da Humanidade". (Del Giudice, 1981, p. 119)

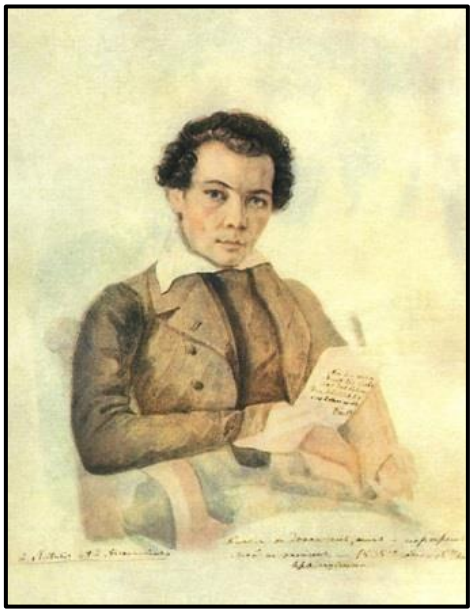
qualificar as escolhas, e os educadores ou intelectuais ("sábios") – intermediários entre o futuro, ideal e eticamente estabelecido, e sua implementação prática – são pessoas que têm tanto o compromisso de educar a sociedade quanto o de contribuir com a libertação humana. (Fichte, s/d; Leier, 2006, pp. 68-72)

Bakunin também foi influenciado pela leitura de *Die Anweisung zum seligen Leben* [O Caminho para a Vida Abençoada], de 1806, texto em que Fichte explicita suas concepções filosófico-religiosas. (Bakunin, 36034[c], p. 2; Nettlau, 1964, p. 33) As referências de Bakunin, frequentes nas cartas de 1836, ressaltam a concepção de amor promovida por Fichte:

> A vida é amor, e toda a forma e a força da vida não são outra coisa que o amor, não vêm senão do amor. Diga-me aquilo que verdadeiramente ama, aquilo que busca, aquilo a que aspira com todas as suas forças, na esperança de atingir a verdadeira plenitude de seu ser, e terá me explicado sua vida. Viva aquilo que você ama. [...] Amar, agir sob a influência de alguns pensamentos vivificados pelo sentimento – tal é o propósito da vida. [...] O propósito da vida, o objeto do amor verdadeiro é Deus... Não aquele a quem se reza nas igrejas, não aquele a quem se acredita contemplar com a própria humilhação, não aquele que, apartado do mundo, julga os vivos e os mortos. Não! Mas aquele que vive entre os homens, aquele que se eleva pela elevação dos homens, aquele que pronunciou pela boca de Jesus Cristo as palavras sagradas do Evangelho, aquele que fala pela voz do poeta. (Bakunin, 36017[c], pp. 2-3)

De Fichte, os membros do Círculo de Stankevitch – muitos dos quais haviam sido convertidos por Bakunin ao fichtismo – passaram a Hegel; seus membros foram os maiores difusores do hegelianismo na Rússia. Bakunin, já insatisfeito com o excesso de subjetivismo no pensamento fichteano, foi introduzido no estudo da obra hegeliana por Stankevitch em novembro de 1836, quando este trouxe ao grupo treze volumes do filósofo alemão, no original em alemão. Hegel passaria a ser, então, a maior influência teórico-filosófica de Bakunin e pautaria determinantemente seu pensamento e sua produção intelectual entre 1837 e 1842. Este é o período propriamente hegeliano de Bakunin, no qual ele preocupa-se mais com as questões da sociedade e da comunidade, e passa da influência do idealismo subjetivo e ético de Fichte para o idealismo objetivo de Hegel.

A partir de 1837 Bakunin debruçou-se dedicada e metodicamente sobre Hegel, estudando, até 1839, suas principais obras: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza*, *Filosofia do Espírito* (*Fenomenologia do Espírito*, *Filosofia do Direito*, *Filosofia da História*, *Filosofia da Religião* e *História da Filosofia*). Tais estudos foram sistematizados, entre 1838 e 1839, em algumas centenas de páginas que fazem parte da obra completa de Bakunin. (Hepner, 1950, p. 89; Del Giudice, 1981, pp. 177-180, 232, 281,



Mikhail Bakunin, 1838

283; Bakunin, 2000a) Com a partida de Stankevitch para o estrangeiro, em setembro de 1837, Bakunin tornou-se a principal referência do círculo e, entre 1838 e 1840, estabeleceu-se como o maior hegeliano na Rússia. Destacou-se por sua imensa habilidade filosófica e dialética, que foi demonstrada oralmente e por escrito, e que seria reconhecida por Herzen, Marx, Engels, Proudhon e Ruge. (Hepner, 1950, pp. 82-89; Del Giudice, 1981, pp. xi, xvii, 234-235) Entretanto, mesmo que a produção intelectual desses anos tenha em Hegel sua maior referência, Bakunin, nesse seu primeiro período hegeliano, também incorporou outras influências; dentre elas Fichte e, possivelmente, August Cieszkowski. (Del Giudice, 1981, pp. 317-318, 360)

Essa destacada posição de Bakunin foi conseguida por sua influência sobre outros pensadores russos e consolidada em duas publicações. O "Prefácio" aos *Gymnasialreden* [Discursos do Ginásio] de Hegel, de 1838, e "О философии" [Da Filosofia] de 1839-1840.[74] O "Prefácio" – que precedeu os discursos de Hegel (realizados no Ginásio de Nuremberg, entre 1809 e 1815, quando era então reitor), os quais foram traduzidos pelo próprio Bakunin – foi publicado, juntamente aos discursos, no *Московский наблюдатель* [Observador de Moscou], em março de 1838. Trata-se, provavelmente, do escrito de Bakunin mais incompreendido, em função de sua proposição de uma *reconciliação com a realidade*, conceito hegeliano que ele mesmo introduziu na Rússia. (Del Giudice, 1982, pp. 161-162) Nesse texto, Bakunin propõe tal reconciliação, não numa chave conservadora, de defesa do absolutismo russo, conforme interpretação frequente, mas como uma dura crítica da abstração e do subjetivismo filosóficos.[75] Por meio de uma defesa da inter-relação entre teoria e prática,

[74] Esses foram os primeiros textos publicados de Bakunin. Mas sua primeira produção escrita é de 1837: um artigo sobre *Hamlet*, de Shakespeare, no qual analisa a tragédia na chave da justiça, refletido sobre suas implicações nos campos do direito e da moral. (Bakunin, 37003[e])

[75] Essa posição se apoia no trabalho pioneiro de Del Giudice (1981), que permanece, até hoje, o melhor estudo sobre o primeiro período hegeliano de Bakunin (1837-1840). Neste estudo, ela dedicou-se a contrapor de modo primoroso aquilo que parecia ser um consenso entre toda uma geração de estudiosos de Bakunin e da esquerda hegeliana russa (Carr, Steklov, Polonsky, Pirumova, Annenkov, Martin Malia, Hepner entre outros): a noção de que o "Prefácio" de 1838 evidencia um Bakunin conservador, reacionário; um hegeliano de direita defensor do absolutismo russo. Mesmo autores contemporâneos – tão ou mais rigorosos que esses outros aqui citados, como J.-C. Angaut (2005, p. 46-47) e René Berthier (2010, vol. I, p. 6) – sustentam essa visão. Conforme demonstra Del Giudice, esse texto, se devidamente interpretado, evidencia uma ruptura com o período de metafísica e "interioridade" estética inspirado em Schelling, e a tomada de consciência da realidade objetiva e de suas

Bakunin investiga o fenômeno da *alienação* na modernidade e oferece a *educação* como resposta – esta permitiria a reintegração do indivíduo na totalidade social e ofereceria as condições para a ação racional.

"Da Filosofia" dá continuidade ao "Prefácio"[76] e possui originalmente duas partes, que foram escritas em 1839; a primeira foi publicada em 1840 na revista *Отечественные записки* [Notas da Pátria], editada por Andrei Kraevsky em São Petersburgo (onde Bakunin viveu de julho a novembro de 1839), e a segunda permaneceu inacabada e inédita. Este escrito é uma das maiores contribuições filosóficas da Rússia dos anos 1840, tendo colaborado, naquele país, para o desenvolvimento da filosofia, especialmente do idealismo objetivo hegeliano. (Del Giudice, 1981, p. 311) Marcando uma transição da filosofia para a práxis, a primeira parte do artigo discute o conhecimento filosófico e, partindo de um método crítico-dialético, elabora em profundidade o conceito de *unidade entre teoria e prática* como caminho para a mudança social. A segunda parte formaliza uma *teoria da ação*, sustentando que a mudança deve visar à liberdade e ser concebida em termos de uma transformação do mundo prático, resultado da realização da ideia racional por meio da vontade racional.

Ainda assim, cumpre pontuar que, em seu período hegeliano, Bakunin não foi ortodoxo. Tomou o filósofo alemão como ponto de partida mas, rapidamente, foi além dele, entendendo haver elementos revolucionários em seu pensamento, mas que careciam de desenvolvimento; e, para tanto, as contribuições de Fichte foram fundamentais. Como se pode notar, trata-se de um movimento similar àquele dos jovens hegelianos alemães, dos quais Bakunin soube da existência em 1838. Mesmo se desenrolando independentemente, as ideias de Bakunin e dessa esquerda hegeliana encontram paralelos e similaridades. (Del Giudice, 1981, p. xx)

Em 1840, a situação de Bakunin em Moscou era complicada: o Círculo de Stankevitch havia praticamente se dissolvido e ele vivia, desde sua chegada, de favores e com o dinheiro alheio. Ao mesmo tempo, a realidade na Alemanha mostrava-se promissora, não apenas em termos profissionais, mas principalmente filosóficos. Bakunin decidiu então mudar-se para Berlim. Pretendia doutorar-se e retornar para ser professor na Universidade de Moscou.

---

manifestações concretas. No "Prefácio", Bakunin mostra-se crítico da realidade e partidário da mudança social. (Del Giudice, 1981, pp. 242-243)

[76] Ainda de acordo com Del Giudice (1981), o pensamento de Bakunin entre 1838 e 1842 possui continuidade. Tal tese rompe também com o argumento de que foi apenas depois da ida para a Alemanha, em 1840, que Bakunin rompeu com o conservadorismo e, em função da influência da esquerda hegeliana, assumiu uma posição revolucionária. Para Del Giudice (1981, p. vii), há "continuidade lógica na evolução do pensamento de Mikhail Bakunin antes e depois da data 'crucial' de 1840", ou seja, do "Prefácio" de 1838 até "A Reação na Alemanha" de 1842, passando por "Da Filosofia" de 1839-1840.

Convenceu seu pai, já reconciliado com ele, e Aleksandr Herzen – o qual havia conhecido juntamente com Nikolai Ogarev, um ano antes – a comprometerem-se com uma contribuição financeira futura e planejou a mudança. (Nettlau, 1964, p. 34; Carr, 1961, pp. 82-93)

2.3 ESQUERDA HEGELIANA NA ALEMANHA (1840-1842)

Com 26 anos, Bakunin partiu de Premukhino, em junho, passou por São Petersburgo e chegou a Berlim, na Alemanha, nos fins de julho de 1840.[77] Manteve-se na Alemanha até o início de 1843, compartilhando, durante algum tempo, a companhia dos irmãos Varvara e Pavel, vivendo inicialmente em Berlim e, a partir de abril de 1842, em Dresden.

A Alemanha do início dos anos 1840 vivia os reflexos do refluxo conservador posterior à derrota de Napoleão. Ela permanecia, comparativamente à França, um país politicamente arcaico, cujas estruturas impediam o progresso econômico e a modernização. De um lado, o atraso econômico começava a ser superado – sem que isso significasse redução da desigualdade social –, com medidas modernizadoras como o Zollverein, aliança aduaneira entre 39 Estados que estimulava a liberalização do comércio e as condições para a industrialização, assim como a construção das primeiras linhas ferroviárias e o desenvolvimento científico. De outro, o atraso político complicava tal superação, fomentando a constituição de movimentos nacionais e democráticos progressistas, compostos na maior parte por uma fração radicalizada da burguesia, que enfrentavam um setor conservador da nobreza fundiária, frequentemente apoiada pelos governos da ordem.

Todavia, naquele contexto, em certo sentido, todas as classes voltavam seus interesses à política de Estado: a burguesia buscava proteção à propriedade, os proprietários de terra reivindicavam garantias às más colheitas, e ambos queriam condições e proteção para a concorrência internacional; os profissionais educados desejavam condições para o desenvolvimento intelectual e aspiravam influir nos rumos do Estado; a burocracia defendia o parlamentarismo e suplantava as antigas elites dominantes; o proletariado buscava proteção, regulação do comércio e do trabalho; os trabalhadores rurais – antigos servos camponeses que, em sua mudança de condição, foram forçados a compensar os latifundiários, sem quaisquer condições para tanto –, além da proteção, ansiavam por reparação e terras.

A Alemanha não conformava, ainda, um bloco unificado de poder – era marcante a diferença entre a Prússia e os outros Estados germânicos. Estes últimos, fragmentados na unidade fictícia da Confederação Germânica, criada no Congresso de Viena de 1815,

[77] A data de chegada em Berlim é 13 de julho (calendário juliano, vigente na Rússia) ou 25 de julho (calendário gregoriano, vigente na Alemanha). (Carr, 1961, p. 93)

defrontavam-se com uma Prússia que, mesmo politicamente atrasada, tinha um crescente poder e destacava-se como potência europeia. Com a ascensão de Frederico Guilherme IV ao trono prussiano em 1840, e a consequente frustração que se seguiu em vista de seu direcionamento economicamente antiliberal e politicamente conservador (especialmente quanto à liberdade de imprensa e ensino), viu-se fortalecido um setor tradicionalista que, além de defender a centralização política, considerava a Prússia detentora da missão histórica de governar os outros Estados alemães. (Guillaume, 1907a, p. vii; Angaut, 2007a, pp. 21-25; Leier, 2006, pp. 97-98)

Bakunin teve a empolgação de sua chegada a Berlim interrompida pela notícia da morte prematura de Stankevitch. Alguns dias antes, ainda no mês de sua chegada, conheceu Ivan Turgueniev – que, depois de alguns anos, elevar-se-ia ao panteão dos romancistas russos –, ao qual se vinculou intimamente e com quem iniciou sua inserção nos meios intelectuais e filosóficos alemães.[78] (Coêlho, 1994, pp. 33-34) Seu primeiro ponto de contato com a intelectualidade germânica e imigrante deu-se na Universidade de Berlim, na qual se matriculou logo após sua chegada na cidade. Lá, assistiu às conferências do filósofo Karl Werder, de Schelling e do historiador Leopold von Ranke, que logo foram criticadas, em função de sua falta de profundidade e seu conservadorismo, alinhado à Alemanha daquele contexto. Tais impressões anunciavam, de certo modo, um sentimento relativo ao mundo acadêmico, que terminou se acentuando nos meses subsequentes ao início das aulas. A universidade mostrava-se incapaz de satisfazer as expectativas de Bakunin, que foram mais propriamente atingidas com as leituras e os laços pessoais do período, especialmente em Dresden.[79]

Pareceram-lhe mais proveitosos os estudos de Hegel, sem dúvida sua maior influência teórico-filosófica do período. Mas as leituras de outros autores complementaram sua formação: do filósofo francês Lamennais – em especial, a *Politique à l'Usage du Peuple*

[78] A relação entre ambos contribuiu diretamente para a construção realizada por Turgueniev do personagem principal de seu romance *Rudin*, de 1856. Parece certo que este foi, em alguma medida, inspirado em Bakunin, mas vale destacar, com base em Shatz (1992), que esse romance não deve ser considerado um documento capaz de contribuir com uma elucidação histórica ou psicológica de Bakunin.

[79] Bakunin permaneceu em Berlim por um ano e meio: de julho de 1840 a fevereiro de 1842. Numa carta de 10 de fevereiro de 1842, ele encontra-se em Berlim e menciona que em uma semana irá para Dresden (Bakunin, 42005[c], p. 2); na carta seguinte, de 7 de abril de 1842, e nas posteriores, encontra-se definitivamente em Dresden. De acordo com outra carta de Bakunin (40061[c], p. 3), suas aulas começaram aos fins de outubro de 1840. Inicialmente estudou, com Werder, lógica e história da filosofia e, com outros professores, estética, teologia, física, esgrima e equitação. Assim, esses 15-16 meses, entre novembro de 1840 e fevereiro de 1842, foram, provavelmente, o período em que frequentou a Universidade de Berlim, tendo depois abandonando-a. Ainda assim, de acordo com Grawitz (1990, p. 92), Bakunin recebeu, pelo período em que permaneceu na universidade, um diploma, reconhecendo-o como *vir juvenis ornatissimus* [um jovem talentoso].

[Política para Uso do Povo], de 1839, cuja síntese progressista entre religião e política foi por Bakunin elogiada – e do economista alemão Lorenz von Stein – cujo livro *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich* [Socialismo e Comunismo na França Contemporânea], de 1842, popularizou ideias de Fourier, Saint-Simon e Proudhon, e aproximou Bakunin do socialismo francês. (Bakunin, 41009[c], p. 1; Bakunin, 42019[c], p. 1) Vínculos relevantes daquela época foram, além do músico Adolf Reichel – cuja amizade foi preservada por Bakunin até o fim de sua vida –, a escritora romântica Bettina von Arnim – amiga de Goethe e Beethoven, cuja obra Bakunin tivera contato na Rússia e que, durante os anos 1840, era envolvida com a política progressista – e o poeta alemão revolucionário Georg Herwegh – cujos *Gedichte eines Lebendigen* [Poemas de um Vivo], publicados em 1841, corporificavam, em grande medida, o caminho trilhado pela esquerda hegeliana e pelo próprio Bakunin. (Carr, 1961, pp. 99-101, 116-117)

Desde a morte de Hegel em 1831, havia se formado na Alemanha uma tradição herdeira de seu pensamento que, alguns anos adiante, cindiu-se em duas partes. Um dos lados era conservador e contava com membros mais velhos que detinham cátedras universitárias e cargos no governo. O outro era progressista e composto por jovens estudantes e professores, especialmente da Universidade de Berlim. Ao primeiro grupo convencionou-se chamar "velhos hegelianos" ou "direita hegeliana", e, ao segundo, "jovens hegelianos" ou "esquerda hegeliana", para os quais a obra *Das Leben Jesu* [A Vida de Jesus], de David Strauss, publicada em 1835, foi um marco fundador. Ainda na Rússia, em março de 1839, Bakunin (39008[c], pp. 1-2) dizia à sua irmã Varvara: "não tenha receio do livro de Strauss" – o qual propunha uma compreensão histórica e não divinizada de Jesus, explicando o cristianismo na chave do mito de Cristo. Era, na interpretação de Bakunin, a "última e mais poderosa manifestação do ceticismo, e isso é bom". Ele também explicava à irmã que os hegelianos alemães "dividiram-se em dois grupos, tendo um tomado partido de Strauss e o outro se oposto forte e solenemente a ele".

Depois de Strauss, esse campo filosófico viu-se fortalecido pela produção filosófica de Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer. Em 1841, o primeiro sustenta em *Das Wesen des Christentums* [A Essência do Cristianismo], que a essência da religião cristã é humana e propõe uma compreensão antropológica dos fundamentos teológicos. O segundo argumenta, em *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* [A Trombeta do Juízo Final contra Hegel, o Ateu e Anticristo], que a filosofia hegeliana é a práxis, a própria revolução, e que seu cerne é a destruição da religião. Na verdade, essa crítica

à religião forjava as bases de uma crítica política, na medida em que colocava em xeque o direito divino, um dos principais fundamentos sobre os quais repousava o poder da aristocracia germânica. Ela estabelecia uma relação indissociável entre religião e política, semelhantemente àquela sustentada por Bakunin (1981a[e], p. 432) no "Prefácio" de 1838, no qual destacava que "onde não há religião, não pode haver Estado", e que "a religião é a substância, a essência da vida de qualquer Estado".

Em seu período na Alemanha, Bakunin, sob a profunda influência de Hegel – conforme sua própria recordação, na "Confissão" de 1851, ele diria que, à época, "estudava as ciências, especialmente a metafísica alemã, na qual mergulhei exclusivamente, quase até a loucura; dia e noite eu não via outra coisa senão as categorias de Hegel" (Bakunin, 1976b[e], p. 43)[80] – e instigado pela esquerda hegeliana, aprofundou o caminho iniciado na Rússia, no sentido de dar à filosofia abstrata um conteúdo político. Para tanto, foram-lhe determinantes as leituras de Edgar e Bruno Bauer, assim como de Feuerbach – ao qual Bakunin (2017f[e], p. 439) referir-se-á, nos anos 1870, como "o pensador mais notável e mais original de toda a Escola hegeliana"; sendo também marcante o contato estabelecido com Arnold Ruge.[81]

Mikhail Bakunin, início dos anos 1840

Ruge havia sido responsável, entre 1838 e 1840, pela publicação dos *Hallische Jahrbücher* [Anais de Halle], principal órgão da esquerda hegeliana, que Bakunin conhecera ainda nos tempos de Moscou. Sob a repressão de Frederico Guilherme IV, Ruge havia se mudado para Dresden, na Saxônia, dando continuidade à publicação, agora sob o título de *Deutsche Jahrbücher* [Anais Alemães]. Bakunin (41010[c], p. 1) conheceu-o em 1841, referindo-se a ele como um "homem interessante, notável" e destacando sua abordagem materialista da vida, que fazia dele "hostil a tudo, sem exceção, que tenha a menor aparência

[80] Para as citações da "Confissão", utilizei como base referencial a tradução em espanhol (Bakunin, 1976b[e]). Entretanto, muitas vezes cotejei-a com a tradução francesa e, em alguns casos, com a versão original em russo, ajustando o que julguei necessário (Bakunin, 2000a).

[81] Conforme demonstra Berthier (2008, pp. 203-209), Max Stirner (pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt), também membro da esquerda hegeliana, não teve qualquer influência sobre Bakunin, nos anos 1840 e mesmo depois. Stirner – que publicou, em 1845, o livro *Der Einzige und sein Eigenthum* [O Único e sua Propriedade], e que foi, aos fins do século XIX, requentado pelo individualista John Henry Mackay, com a pretensão equivocada de incorporar-lhe ao cânone anarquista – possui, em todos os escritos e cartas de Bakunin, apenas uma menção (no livro *Estatismo e Anarquia*), sem qualquer relevância. O argumento acerca da inexistente vinculação entre Stirner e Bakunin deve-se a Engels, que a promoveu em seus escritos e cartas visando a desqualificar seu adversário político.

de misticismo". Entre fins de 1841 e início de 1842, Bakunin, ainda alocado em Berlim, visitou Dresden algumas vezes, aproximando-se de Ruge, e decidiu, em seguida, dar um novo rumo à sua vida. Resolveu abandonar a universidade, o projeto de tornar-se professor e mesmo de retornar à Rússia – mudou-se para Dresden, na expectativa compartilhar a presença do novo companheiro. (Grawitz, 1990, pp. 96-103)

Deutsche Jahrbücher
für
Wissenschaft und Kunst.

№ 247. 17. October. 1842.

Die Reaction in Deutschland.
Ein Fragment von einem Franzosen *).

Capa da edição dos *Anais Alemães* em que foi publicada a primeira parte de "A Reação na Alemanha", 1842

Em outubro daquele ano, Bakunin publicou "Die Reaktion in Deutschland: Fragment von einem Franzose" [A Reação na Alemanha: fragmento de um francês] nos *Anais Alemães* de Ruge, assinando-o com o pseudônimo de Jules Elysard. "A Reação na Alemanha" marca a passagem de Bakunin da reflexão teórico-filosófica acerca da práxis para um pensamento propriamente político com vistas à prática. Pela primeira vez, ele discute um tema histórico e concreto: a Europa do início dos anos 1840. Nesse escrito, Bakunin elabora uma *teoria da revolução*, que se ancora numa *dialética negativa*. Explicando essa teoria, ele expõe os fundamentos históricos e lógicos dessa dialética e caracteriza o momento histórico em questão: trata-se, conforme argumenta, de um momento de crise revolucionária e decomposição do velho mundo. Ao refletir sobre as forças em jogo, sinaliza a existência de um conflito entre dois polos contraditórios – um positivo (ordem/reação), e outro negativo (revolução/democracia), ou "partido reacionário" e "partido democrático" –, os quais são caracterizados e analisados em seus traços fundamentais e na relação que estabelecem entre si. Bakunin avança, ainda, em perspectiva normativa, às tarefas políticas do partido democrático, objetivando consolidar sua vitória nesse conflito. O famoso e polêmico trecho que encerra este escrito – "a paixão da destruição é, ao mesmo tempo, uma paixão criativa" (Bakunin, 2007a[e], p. 136) – evidencia a necessidade de destruir o velho mundo para que o novo seja edificado. Ou seja, uma preponderância do negativo – ou, vitória do partido democrático – que subsidia toda essa concepção de dialética.

O impacto desse escrito foi enorme. Ele circulou amplamente nos meios progressistas europeus e alçou Bakunin, em função da autoria do artigo logo ter sido desvendada, à posição

de um dos mais destacados hegelianos de esquerda daquele momento.[82] (Carr, 1961, p. 116; Grawitz, 1990, p. 104; Leier, 2006, p. 104) Mas as possibilidades políticas na Alemanha eram bastante limitadas e a repressão mostrava-se intensa naquele final de 1842. Os *Anais Alemães* foram fechados pelo governo, Ruge seguiu para Paris, objetivando continuar seu trabalho editorial com Marx, e Herwegh foi expulso da Prússia em função de uma desavença com o rei.

2.4 COMUNISMO NA SUÍÇA (1843)

Receoso de que a repressão a Herwegh pudesse ter alguma consequência para si, Bakunin decidiu seguir o poeta para Zurique, na Suíça, onde permaneceu de janeiro a junho de 1843.

Mas, em solo suíço, a vida intelectual e política mostrou-se limitada. Bakunin encontrava-se num momento de transição e, por mais que preconizasse a prática e tivesse estabelecido certas linhas de atuação em "A Reação na Alemanha", não tinha ainda um trabalho político concreto, e seus contatos eram bastante restritos – até então não havia tido qualquer contato com os meios populares europeus.

A relação mais importante do período em Zurique foi estabelecida com o comunista cristão Wilhelm Weitling, que conheceu Bakunin pessoalmente em maio de 1843. Houve, desde então, uma empatia mútua. Seu livro recém-publicado, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garantias de Harmonia e Liberdade], havia sido lido por Bakunin e causado ótima impressão. Numa carta a Ruge do início de 1843, ele comentou que este livro era "realmente, uma obra notável" e que sua primeira parte, com a "crítica da situação presente", era "viva e frequentemente verdadeira e profunda", destacando um trecho que lhe pareceu interessante: "uma sociedade acabada [perfeita] não tem governo, mas administração; não tem leis, mas obrigações; não tem penas, mas remédios". (Bakunin, 2007[c], pp. 139-140)

Para Bakunin, a relação com Weitling foi marcante por dois motivos. Primeiro, distintamente de todas as conexões prévias, Weitling era um artesão pobre, que trabalhava muitas horas por dia e vivenciava cotidianamente os problemas e as possibilidades do universo popular. Segundo, Weitling conciliava o trabalho com a militância política e os

[82] Herzen, antes de saber que Bakunin era o autor desse texto, afirmou: "É uma obra-prima; o autor é o primeiro francês que encontrei que compreendeu Hegel". (apud Grawitz, 1990, p. 104) Engels, outro membro da esquerda hegeliana à época, em 1893 confessou a Charles Rappoport que Bakunin "entendia Hegel". (Lehning, 1999, p. 394)

estudos – ficara conhecido em Paris, onde passou alguns anos, envolvendo-se politicamente com os imigrantes alemães, participando da Liga dos Justos e da insurreição de maio 1839.

Tal relação proporcionou a Bakunin, pela primeira vez, o estreitamento de laços com um trabalhador que conciliava ideias e ações revolucionárias, e cujas posições proporcionavam certa compreensão da realidade dos oprimidos em geral e de noções programáticas do comunismo, como revolução violenta, fim da propriedade e do privilégio, recompensas e educação igualitárias. Ainda assim, também houve, entre ambos, discordâncias políticas: para Bakunin, o projeto de Weitling era autoritário, e seu corolário seria não uma sociedade livre, mas um novo regime de opressão, particularmente por seus fundamentos exclusivamente materiais e duramente hierárquicos. (Barrué, 2015a, pp. 158-161; Bakunin, 1976b[e], pp. 48-49; Bakunin, 2007b[e], pp. 150-151)

As reflexões de Bakunin realizadas nessa relação com Weitling foram formalizadas no artigo "Der Kommunismus" [O Comunismo], publicado anonimamente em três partes no periódico *Der Schweizerischer Republikaner* [O Republicano Suíço], em junho de 1843. Nesse texto, Bakunin reflete sobre as possibilidades e limites da filosofia, considerando Hegel o cume da teoria moderna, mas incapaz de oferecer respostas à necessidade presente da prática política concreta. Preconizando o *primado da prática*, propõe, por meio da filosofia hegeliana, uma saída da própria filosofia e a adoção de uma nova teoria, concebida agora como consciência prática do presente. Bakunin ainda pondera sobre duas expressões da modernidade: o radicalismo político, do qual é partidário, e cujo fundamento é a noção de *autogoverno do povo*, e o comunismo, que é criticamente discutido à luz de Weitling. Bakunin não se reivindica comunista, e vê nessa doutrina – apesar de considerá-la prática, emanada do povo e descendente legítima do cristianismo – um risco de particularismo e autoritarismo. Entretanto, entende haver nela aspectos importantes e demandas legítimas. (Bakunin, 2007b[e])

2.5 A TEORIA POLÍTICA BAKUNINIANA ENTRE 1836 E 1843

Nesse momento, serão apresentados alguns elementos relevantes para a compreensão da teoria política bakuniniana no período em questão. Eles introduzem a discussão teórica, que será exposta mais detalhadamente nos capítulos seguintes.

2.5.1 Período fichteano (1836-1837)

As primeiras discussões teóricas que possuem relevância no pensamento político-filosófico de Bakunin foram produzidas entre o início de 1836 e os primeiros meses de 1837, quando ele encontrava-se entre Moscou e Premukhino e iniciava sua vida adulta. Naquele momento, ele rompia com o romantismo conservador que lhe influenciara nos dois anos anteriores e passava, de um contato prévio infrutífero com Kant, ao idealismo ético e subjetivo de Fichte. Esse *período fichteano*, apesar de breve, permitiu que ele desenvolvesse um conjunto de ideias que, ao menos em parte, teve continuidade em sua teoria política.

Ao apropriar-se de Fichte, Bakunin o fez priorizando seus escritos de filosofia política, social e da religião, e não aqueles epistemológicos, mais voltados à teoria do conhecimento. Suas principais influências foram, em primeiro lugar, as *Conferências sobre a Vocação do Sábio*, por ele traduzidas e publicadas, e, em segundo lugar, *O Caminho para a Vida Abençoada*, um escrito que discute teoria e práxis, e apresenta uma concepção de religião imanente e antropocêntrica. A partir desses textos, Bakunin esboça os fundamentos de uma *filosofia do amor-liberdade e da emancipação*.

Conforme o idealismo subjetivo e ético de Fichte, ele entende que o ideal (indivíduo moralmente ativo) não está separado do real (comunidade social), mas constitui um elemento mais importante ou original que ele. Ao considerar a metafísica da subjetividade kantiana adotada por Fichte, o ideal assume o papel que a filosofia clássica relegou à essência, quando o real seria mera aparência. Há, desse modo, uma prioridade do sujeito em relação ao objeto ou, nos termos de Fichte, do eu em relação ao não-eu, do mundo interno e da vida interna em relação ao mundo externo e à vida externa. O sujeito (eu) assegura-se em especial por meio de sua atividade, de sua ação, e o objeto (não-eu) é apenas um campo para a atividade do sujeito ou uma resistência estranha a essa atividade, a essa ação.

Tal dicotomia entre sujeito e objeto (eu e não-eu) só pode ser superada por meio do agir do sujeito, que se baseia na vontade e na consciência moral e se norteia por imperativos da razão prática. Para esse agir, o indivíduo deve voltar-se a si mesmo e, tomando consciência por meio da formalização em sua experiência interior, encontrar os motivos éticos e a atitude moral para o dever dessa sua tarefa. É só então que a ação externa pode ser realizada e, com ela, proceder à efetivação do *amor-liberdade*. (Del Giudice, 1981, pp. 104, 107, 147)

2.5.2 Primeiro período hegeliano (1837-1840)

Entre 1837 e 1840, Bakunin, ainda na Rússia, encontra-se em seu *primeiro período hegeliano*, no qual desenvolveu, sobretudo em dois escritos – o "Prefácio", de 1838, e "Da Filosofia", de 1839-1840 –, o alicerce de seu pensamento político e filosófico, que culminará em 1842. Nesses anos, a maior referência para Bakunin é Hegel – em particular seus conceitos de *razão* e *realidade* –, os quais são por ele complementados com contribuições de Fichte e, possivelmente, de Cieszkowski, gerando um pensamento que, se num primeiro momento é fiel a Hegel, num segundo momento o ultrapassa e depara com paralelos na esquerda hegeliana alemã.[83]

Entre 1837 e 1840, Bakunin tem já um domínio sólido da filosofia hegeliana, amplamente estudada em suas mais relevantes obras. A questão central desses anos é a solução, por meio de um *método crítico-dialético*, do problema que coloca, de um lado, a *alienação* (ou a vida alienada), e de outro, a *reconciliação com a realidade* e a *unidade entre teoria e prática* (ou vida real, efetiva). Com base em Hegel, ele procede a uma reflexão sobre o processo de construção do *conhecimento*, no qual critica duramente o subjetivismo moderno e reivindica a necessidade de superar, por meio de uma *dialética do conhecimento*, a certeza sensível e de proceder à razão – ou seja, de superar a aparência e buscar o entendimento da essência da totalidade social. Extrapolando Hegel, Bakunin, através de uma *filosofia da ação*, deriva do conhecimento da verdade a necessidade de uma ação ética racional que, como efetivação do pensamento, tenha condições de atingir a liberdade – para tanto, a *educação* é ferramenta primordial.

O *idealismo objetivo* bakuniniano deriva da crítica ao idealismo subjetivo e ético de Fichte e tem em Hegel seu maior alicerce. Bakunin percebe rapidamente que a prioridade fichteana dada ao ideal, ao sujeito, ao eu subjetivo, reforça a alienação moderna e, segundo entende, termina por distanciar o homem da natureza e das formas de existência social, dos fenômenos objetivos e externos ao sujeito cognoscente: sociedade, Estado, política, economia, história, instituições. Dessa maneira, o subjetivismo é considerado uma abstração responsável por cindir ideal e real, sujeito e objeto, pensamento e ser, teoria e vida, filosofia e prática, indivíduo e comunidade, vida/mundo interno e vida/mundo externo. Tal abstração está na raiz do afastamento do eu (sujeito) da existência objetiva (mundo), provocando uma ruptura da vida, uma dicotomia social, e expressando um conflito sem perspectiva de solução.

---

[83] No que diz respeito à discussão sobre educação, foram importantes as duas traduções realizadas por Bakunin, que tratam justamente desse tema: *Conferências sobre a Vocação do Sábio*, de Fichte, e *Discursos do Ginásio*, de Hegel.

Reconciliação com a realidade e unidade entre teoria e prática (neste caso, entre ideias e fatos, pensamento e dados empíricos) são as respostas do idealismo objetivo bakuniniano ao idealismo subjetivo e abstrato. Trata-se de proceder a uma conciliação desses elementos cindidos – ideal e real, sujeito e objeto, ser e pensamento, teoria e vida, filosofia e prática, indivíduo e comunidade, vida/mundo interno e vida/mundo externo –, superando o particular e o finito subjetivos e chegando à totalidade e ao infinito objetivos. Com isso, supera-se a dicotomia entre consciência subjetiva e realidade objetiva, e reintegra-se o eu na realidade, o sujeito no mundo. O eu abstrato passa à comunidade concreta do nós e o amor (sentimento) passa à razão (pensamento). O fundamento da ética passa a ser considerado universal e não particular, individual. Dessa forma, a realidade exterior é alçada a uma posição de destaque, não apenas como algo que deve ser tomado em consideração, mas como um componente filosófico essencial.

Contudo, por mais que esse idealismo objetivo seja mais realista que outros idealismos, ele permanece vinculado à premissa do idealismo alemão como um todo, em geral mais preocupado com a ideia das coisas do que com as próprias coisas. Para Bakunin (1981d[e], p. 419), nesse período, a realidade é mais o conhecimento da realidade do que a realidade em si, e a liberdade é o sentido de liberdade da consciência humana: "Consciência é libertação [...]. O nível de consciência no homem é o nível de sua liberdade". A liberdade, objetivo último da humanidade, é atingida por meio do pensamento, da compreensão especulativa (filosófica). Mesmo que se contraponha às premissas de outros idealismos – ao negar que a realidade exterior (da natureza e da sociedade) seja inexistente e que somente o ideal (da percepção humana) tenha realidade; ao recusar que o sujeito seja o princípio de tudo e que ele produz o objeto, a realidade exterior –, o idealismo objetivo bakuniniano continua vinculado à noção de que a realidade exterior (objeto) não possui autonomia em relação à percepção do sujeito do conhecimento.

Na verdade, como Hegel, ele entende que ideal e real, sujeito e objeto, ser e pensamento, pensamento e realidade são idênticos. Constituem apenas facetas distintas de uma mesma coisa, de uma mesma totalidade, na medida em que há unidade entre ideal-real, sujeito-objeto, ser-pensamento, pensamento-realidade. O pensamento é a realidade última que o homem deve descobrir dentro de si, tendo em conta que sua consciência equivale à razão que governa o mundo. O pensamento deve ser o refúgio da razão e da liberdade. Essa é a chave para compreender por que, para Bakunin (1981b[e], p. 468), "o mundo real é, de fato, nada mais que pensamento efetivado, realizado, implementado". A realidade é a efetivação do

pensamento e compreendê-la é encontrar o pensamento nela existente. A realidade (o real e mesmo a matéria) não é independente da mente (ideal); ao contrário, por ser indeterminada, universal e apenas acessível pelo pensamento, ela é um pensamento. Mais do que dependente da mente, o mundo (natureza e sociedade) assemelha-se a ela. Ao pretender a compreensão da verdade, a filosofia precisa acessar a razão, pois, com isso, torna-se capaz de entender o mundo interior e exterior à consciência. Afinal, o conteúdo da consciência é a própria realidade e a verdade deve ser encontrada no interior do próprio sujeito. Assim, o acesso à razão permite o entendimento da realidade. Mas, como se verá, esse não é um processo simples. (Del Giudice, 1981, pp. 151-153, 162-172, 188-197; Arantes, 1999)

Bakunin extrapola Hegel quando argumenta que, completando-se o processo de entendimento e chegando-se à razão, esta deve ser dialeticamente efetivada – a partir disso emerge a filosofia da ação bakuniniana. *A unidade entre teoria e prática adquire, então, sentido de conciliação entre conhecimento e práxis, entendimento racional e ação humana.* Evidencia-se, aqui, que a passagem de Fichte a Hegel não significa, para Bakunin, uma ruptura absoluta com Fichte em favor de Hegel. Como colocado, permanecem elementos fichteanos que permitirão, entre outras coisas, o desenvolvimento dessa noção. Cumpre ainda notar que, enfim, permanece no idealismo objetivo bakuniniano certa possibilidade de compreender o objeto como base do sujeito, ou mesmo que as funções subjetivas são apenas aquelas objetivas, caminho este que será seguido a partir de 1842. (McLaughlin, 2002, pp. 66-67)

Como em Hegel, é necessário certo esforço para compreender as ideias político-filosóficas de Bakunin, que são expostas por meio do jargão idealista e religioso. De acordo com o próprio Bakunin (1981d[e]) – e também com Del Giudice (1981, pp. 154, 173-174, 195-200, 229, 261-263) e McLaughlin (2002, p. 27) – permanece e aprofunda-se nos escritos desses anos a noção de um Deus imanente, incompatível com a transcendência e a superioridade, com a substância religiosa alterando-se progressivamente na direção de um humanismo antropocêntrico.

Para Bakunin, a *religião* – determinante no caráter de um povo juntamente com a estética – é a consciência do absoluto, e *Deus* é o próprio absoluto. Deus/Absoluto é a realidade efetiva, o todo vivo, a totalidade social, a vida ética como um todo, a expressão da unidade real-ideal. Ao mesmo tempo, a religião é a compreensão desse todo, dessa totalidade – o entendimento da unidade entre teoria e prática e a própria reconciliação com a realidade –, equiparando-se assim à razão, e, concomitantemente, o critério para a avaliação moral e

normativa dessa totalidade. Isso se evidencia quando Bakunin propõe reconciliar o religioso (como forma da razão consciente de si) e o político (em sua efetividade, como Estado, razão que é). A *vontade divina* é essa elevação à totalidade e à ação não alienada, é o próprio processo racional da história, a razão humana efetivando-se no mundo. O *ideal religioso* é a liberdade, a reconciliação política e social do homem livre no estado racional (cristianismo, religião absoluta), que tem como base a verdade e a liberdade de todos.

Bakunin (1981d[e], pp. 419, 421) escreveu que o *espírito* é "o conhecimento absoluto, a liberdade absoluta, o amor absoluto e, por consequência, a benção absoluta". É "o poder absoluto, a fonte de todo poder. A realidade é sua vida e, consequentemente, a realidade é todo-poderosa, assim como a vontade e a ação do espírito". Enfim, "toda existência é a vida do espírito; tudo está permeado pelo espírito; não há nada fora do espírito". Há o *espírito objetivo*, de um grupo social, que se consubstancia em costumes, leis e instituições, e há o *espírito absoluto*, que abarca arte, religião e filosofia, e conforma-se como comunidade social racional, autoconsciência de Deus.

2.5.3 Segundo período hegeliano (1841-1842)

Entre 1841 e 1842, Bakunin, na Alemanha e em seu *segundo período hegeliano*, elabora, sobretudo em "A Reação na Alemanha", de 1842, uma continuidade radicalizada de seu pensamento político e filosófico. Nesses anos, sua principal referência intelectual continua sendo, indiscutivelmente, Hegel – cujos conceitos de *razão* e *realidade* permanecem centrais, e aos quais se soma um terceiro, *revolução* –, que é por ele lido criticamente e complementado sob a influência dos jovens membros da esquerda hegeliana, em especial Ruge, Bauer e Feuerbach.

Nesse período, Bakunin deve ser considerado um jovem hegeliano. Contudo, tanto em comparação com Hegel quanto com a própria esquerda hegeliana, ele não pode ser tido como um ortodoxo. Em relação a Hegel, continua o movimento de radicalização alicerçado nas ideias do mestre e, mesmo que sem grandes rupturas, as primeiras críticas abertas a ele são feitas. Em relação aos jovens hegelianos, Bakunin compartilha com eles um conjunto de ideias, mas também termina indo além, em particular no que diz respeito aos desdobramentos de seu realismo, que são mais evidentes na discussão sobre a relação entre teoria e prática.

Para ele, a questão central desse período e sua maior contribuição no campo da teoria política é a elaboração de uma *teoria da revolução*, que permite, ao mesmo tempo, analisar a história social e política, passada e presente, e desdobrar dela uma estratégia revolucionária.

Como elemento essencial dessa teoria, ele formaliza uma *dialética negativa*, que aprimora seu método crítico-dialético, subsidia sua primeira análise política – acerca dos conflitos que se passavam na Europa dos anos 1840 entre os inimigos e defensores da liberdade – e indica os meios para atuação daqueles que, como ele, se entendiam partidários da liberdade e do princípio democrático.

No campo da dialética, a maior mudança refere-se ao papel do elemento negativo da contradição. No período anterior, Bakunin preconizava a reconciliação, na qual o passado era retido como momento necessário e integral. Distintamente, nesse período, a mediação exterior é refutada, em favor de uma preponderância do negativo, na qual o passado é absolutamente negado em função de um novo futuro. A negação – para ele o motor da história e o impulso vital da vida – destaca-se ainda mais como critério essencial e pré-requisito necessário para a ação humana racional que emancipará o homem. (Del Giudice, 1981, pp. 391-392, 413) Na análise da política europeia, a contradição fundamental entre partido reacionário e partido democrático é dissecada, permitindo um entendimento mais ampliado das forças em jogo e o estabelecimento de linhas programáticas para a ação, por parte daqueles que pretendiam radicalizar essa contradição e garantir o estabelecimento do princípio democrático ou princípio da liberdade.

De 1838 em diante, nota-se uma ênfase crescente no realismo, que tem efeitos consideráveis. No "Prefácio", Bakunin propõe, em termos filosóficos, uma reconciliação com a realidade. Em "Da Filosofia", ele reflete, também nesses termos, acerca do processo de conhecimento e mudança da realidade. Em "A Reação na Alemanha", adentrando o campo da política, ele analisa teoricamente questões concretas da realidade europeia e preconiza meios para a intervenção naquele jogo de forças – prepara o terreno para a prática e a ação efetiva. O subtítulo desse escrito ("fragmento de um francês") e o pseudônimo francês que subscreve o texto (Jules Elysard) refletem com clareza o interesse de Bakunin pela filosofia política francesa e por sua concepção de prática revolucionária e democrática. Inclusive a forma desse escrito explicita essa intencionalidade, pois é bem mais clara e concreta que a dos textos precedentes. Os desdobramentos subsequentes dessa ênfase parecem lógicos: tratar-se-á de assumir cada vez mais o primado da prática e de aproximar-se progressivamente de uma prática política real e concreta.

Em termos filosóficos, esse movimento significa, entre 1841 e 1843, um distanciamento do idealismo objetivo mais ortodoxo, em favor de um *realismo voluntarista*, que o próprio Bakunin reconhece como parte do campo idealista e cujas consequências são

determinantes. Somado à mencionada concepção negativa de dialética, esse realismo implica que a tentativa prévia de conciliar contrários – ideal e real, sujeito e objeto, pensamento e ser, teoria e vida, filosofia e prática, indivíduo e comunidade, vida/mundo interno e vida/mundo externo – ceda cada vez mais lugar à priorização dos segundos elementos em relação aos primeiros. Progressivamente, a realidade concreta passa a diferenciar-se do conhecimento sobre ela e a adquirir autonomia em relação à percepção do sujeito do conhecimento. A realidade vai adquirindo mais importância do que as construções teóricas e abstratas, mesmo aquelas que a têm por objeto. Objeto, ser, vida, prática, comunidade e vida/mundo externo passam a ter mais relevância que sujeito, pensamento, teoria, filosofia, indivíduo e vida/mundo interno. Na esteira da filosofia da ação, por exemplo, o conceito de unidade entre teoria e prática passa a dar lugar a uma preponderância da prática em detrimento da teoria, a qual marcará o fim desse período, quando Bakunin desloca-se da discussão teórica sobre a prática para a prática concreta.

Entretanto, não se trata, ainda, de uma ruptura com o idealismo no sentido do materialismo. Se Bakunin intensifica sua crítica ao subjetivismo e acentua os aspectos realistas de seu pensamento, isso não se faz por meio da ênfase nos fundamentos materiais da natureza e da sociedade. Faz-se, distintamente, na direção de uma realidade que é concebida, como explica Del Giudice (1981, p. 389), "em termos da personalidade humana que se expressa concreta e praticamente por meio da livre ação no processo histórico". Para ele, essa "afirmação do conceito de personalidade deu uma expressão concreta aos papéis que a *ação* e a *vontade* teriam na emancipação da pessoa humana".

> A ideia da personalidade humana individual e *concreta*, que havia superado as limitações de seu "imediatismo" e afirmando-se por meio da ação livre e criativa, constituiria a ponte pela qual Bakunin alcançaria o campo da política e da atividade revolucionárias. A personalidade livre, retirada dos confins do determinismo histórico hegeliano e vinculada por Bakunin aos conceitos de *realidade*, *vontade* e *ação*, constituiu o fator-chave nessa transição gradual. (Del Giudice, 1981, p. 388)

A realidade é assim compreendida como resultado histórico da ação voluntária e prática das pessoas dentro de certos limites da necessidade. Se essa realidade decerto não é concebida em termos deterministas, ela também não é entendida como resultado puro da vontade humana. Bakunin (1976a[e], p. 106) enfatiza, nesse sentido: "Em geral, não reconheço [à contingência] uma influência real sobre a história; a história é um desenvolvimento livre, mas também necessário, do [espírito] livre". Assim, o voluntarismo bakuniniano desses anos afirma-se sobre a noção de que o processo histórico impõe certos

limites à vontade humana na conformação da realidade, ainda que a vontade tenha enormes possibilidades. A personalidade é conceituada como a unidade entre individualidade e realidade efetiva, totalidade social. Não se trata da individualidade pura, e muito menos de egoísmo, mas de um ser humano concreto e racional que expressa sua vontade por meio da ação prática para efetivar o conhecimento da realidade e a realização da liberdade. A ação é entendida como a própria vida, como a tentativa prática, levada a cabo por meio da vontade, de efetivar o conhecimento da realidade e a realização da liberdade. Finalmente, a vontade é conceituada como liberdade, capacidade de produzir efeitos históricos por meio da negação ativa e da ação, seguindo propósitos racionais; trata-se do motor, do combustível da ação.

Ao discutir esses conceitos, Bakunin reivindica a necessidade de tornar-se "completamente livre da embriaguez teórica" de base exclusivamente abstrata, e de ver "a realidade em toda sua lamentável nudez". Para ele, é crucial "passar da esfera indeterminada da fantasia à realidade, [...] na qual ele [o partido negativo] deve viver, sofrer para, por fim, triunfar". A realidade existente deve ser compreendida como de fato é, visto que ela constitui o terreno histórico para a efetivação da liberdade. "Somente a realidade pode nos satisfazer", porque "somente a realidade é a verdade forte e enérgica, ou seja, verdadeira. Todo o resto é [...] idealismo imbecil". Ao reivindicar um idealismo mais realista, ele entende que "o idealismo é santo e verdadeiro apenas porque é o idealismo de um mundo vivo, real". E que o verdadeiro idealista é aquele que "se lança apaixonada e audaciosamente nas ondas da vida real", realiza "seu mundo interior no amor vivo e numa obra real" e submete "seu sábio mundo ideal à simplicidade evangélica da realidade". (Bakunin, 42026[c], pp. 1-2; Bakunin, 42016[c], pp. 2-3)

Ele define personalidade no jargão religioso, enfatizando que "o verdadeiro eu é a *personalidade* do homem, uma personalidade que não pode ser pecadora e nem enganosa, porque ela é a unidade imediata do indivíduo com Deus", "a diversidade original de cada homem em Deus". A personalidade difere da "individualidade justamente pelo fato de que ela [a personalidade] é a encarnação original de Deus na individualidade de cada um". Todo homem deve "purificar-se definitivamente de todo egoísmo individual [...] para alcançar uma personalidade radiosa e imortal". Visto que essa imortalidade "não deve ser uma exigência do egoísmo, da individualidade doentia", mas da "afortunada autoconsciência", "a individualidade deve passar, desaparecer, a fim de tornar-se personalidade; não uma personalidade em geral, mas *essa* personalidade indivisa". Para ter condições de expressar sua vontade por meio da ação, num sentido concreto, "as personalidades dos seres humanos

devem ser absolutamente autônomas e livres". (Bakunin, 40024[c], pp. 3-5; Bakunin, 41002[c], p. 3; Bakunin, 42001[c], p. 7)

Quando Bakunin discute "as ações práticas e livres do homem", ele o faz considerando que "viver é ser, viver é agir verdadeira e ativamente", de modo que "só a ação é a vida". E agir implica "não ficar nas palavras", mas "provar praticamente que se compreende e que se ama a vida". A vida "não está acessível à teoria abstrata, ao cálculo impassível, porque ela é mais que uma teoria", ela "é a ação suprema, o livre desencadeamento da santa paixão". E "só se conhece a ação pela ação, a liberdade pela liberdade e o amor pelo amor. Conhecer a liberdade não significa apenas pensar, mas também viver; e a vida é mais que pensamento: a vida é a miraculosa realização do pensamento". (Bakunin, 43012[c], p. 3; Bakunin, 42010[c], p. 1; Bakunin, 43015[c], pp. 1-2)

Sustenta ele, ainda, que a "vontade feroz e religiosa" possibilita "superar todas as dificuldades", na medida em que uma existência determinada pode ser modificada "conforme minhas ideias e minhas crenças". Assim, a vontade continua a ser definida, da mesma maneira que no período anterior, como negação ativa e racional: "A vontade é a força infinita da autonegação de si na verdade, a negação de todos os instintos estreitos que repugnam a natureza do homem e do pensamento finito contrário à verdade". (Bakunin, 43010[c], p. 3; Bakunin, 42002[c], p. 2; Bakunin, 40057[c], p. 3)

Em termos políticos, Bakunin adota, entre 1841 e 1843, como fundamento político-doutrinário o *radicalismo* francês. A adesão a esse tipo de republicanismo, segundo entende, não significa necessariamente uma ruptura com a via alemã (teórica, idealista) em favor da via francesa (prática, materialista), como argumentado por Angaut (2007a, pp. 13-14), mas, mais precisamente, o entendimento de que a tradição revolucionária e socialista da França nada mais fazia que colocar em prática as ideias do idealismo filosófico da Alemanha, como comprova Del Giudice (1981, pp. 384-386, 405-408). Trata-se, portanto, de uma fusão ou continuidade entre as vias francesa e alemã, segundo uma compreensão de que o radicalismo francês é a expressão do idealismo alemão em forma de práxis. Com isso, o hegelianismo bakuniniano converte-se não apenas em ferramental para análise da realidade, mas também em instrumento político-doutrinário e filosofia ajustada à práxis.

Esse radicalismo republicano tem por objetivo promover a efetivação das promessas da Revolução Francesa – Liberdade, Igualdade e Fraternidade –, que, segundo sua compreensão, não haviam se estendido ao conjunto da humanidade, em especial aos trabalhadores e pobres. Em Bakunin (1976a[e], p. 108), esse objetivo sintetiza-se na

concretização de um princípio: “a igualdade dos homens realizando-se [na] liberdade”. É nesses anos em geral e em “A Reação na Alemanha” em particular que Bakunin (1976a[e], p. 127) manifesta, pela primeira vez, a concepção de que o “povo” – no sentido de classe dominada-explorada, dos trabalhadores e pobres em geral –, cujas reivindicações que se radicalizavam culminariam nas revoluções de 1848, será sujeito destacado nesse processo revolucionário.

> O espírito santo da liberdade e da igualdade, o espírito da pura humanidade, [...] foi revelado à humanidade pela Revolução Francesa em meio a raios e trovões, e [...] foi semeado por toda parte na tempestade das guerras revolucionárias como germe de uma nova vida. A Revolução Francesa é o início de uma nova vida; muitos são tão cegos que pensam ter vencido e domesticado seu poderoso espírito. Como será terrível o despertar desses infelizes! Não, o drama revolucionário ainda não acabou. Nós nascemos sob a estrela da revolução; vivemos e nos movemos sob sua influência e também morreremos, todos aqueles que hoje vivemos, sem exceção, sob sua influência. Estamos às vésperas de uma grande transmutação histórica mundial, às vésperas de uma nova luta, ainda mais perigosa, porque ela não terá mais um caráter simplesmente político, mas de princípios, religioso. Não devemos nos iludir: será nada menos que uma nova religião, a religião da democracia, aquela que, sob sua velha bandeira com o lema “*Liberdade, igualdade, fraternidade*”, travará sua nova luta, uma luta até a morte. (Bakunin, 2007b[e], pp. 158-159)

Como se pode notar, permanece, nesses anos, o jargão idealista e religioso, ainda que bem menos enfatizado. As referências a Deus e ao divino são muito mais escassas, distintamente das referências ao espírito, que são ainda constantes. Quando aparecem, elas possuem sentido similar àquele do período passado, desde que entendidas as mencionadas modificações que correspondem à passagem do idealismo objetivo ao realismo voluntarista.

Entre 1841 e 1842, Bakunin acompanha o movimento de outros jovens hegelianos, como Ruge, que passam de maneira mais evidente da crítica religiosa à crítica política. Bakunin (41009[c], p. 3), em tal caminho, equipara religião e política, escrevendo que “a política é a religião, e a religião é a política”, sendo a liberdade o objetivo de ambas. A política é interpretada como uma nova religião, prática, capaz de subsidiar a práxis em direção ao futuro (relacionando-se, assim, com a concepção anterior de religião como vida sociorreligiosa efetivada); e a religião é fonte de um princípio universal e modo que ele pode penetrar na vida, subsidiando a criação de uma nova totalidade, uma “Igreja [...] da humanidade livre”. A passagem da teoria à prática é interpretada como conversão.

Ele declara-se inimigo das Igrejas e do cristianismo existentes, reivindicando uma religião da liberdade, da igualdade, da democracia, e rediscutindo a relação entre política e

religião. Defende um "verdadeiro cristianismo", como realização efetiva da liberdade e sinônimo de razão, que está em completa identidade com uma política de liberdade e democracia. (Angaut, 2007b, pp. 43-47; Del Giudice, 1981, p. 411)

Bakunin reconhece que o homem

> só toma consciência de Deus numa ação livre, numa liberdade ilimitada. Deus é a liberdade, e só se toma consciência da reconhecida liberdade pela liberdade. A liberdade é a atividade suprema que produz a si mesma, que cria a si mesma. A pessoa de Deus, assim como a imortalidade, a dignidade do homem – e, em minha opinião, tudo isso é indissociável –, só pode ser conhecida praticamente, por uma ação livre, produzida e frutificada pelas profundezas originais de um espírito individual, visto que o próprio Deus nada mais é que a ação milagrosa de si. [...] Colocar constantemente Deus em movimento em si: tal é a natureza da ação. Essa ação – e apenas ela, essa ação de consumir-se em si – representa o orgulho supremo e a maior humildade do homem diante de Deus, o coração simples e inocente, a realização translúcida da pessoa eterna do homem. (Bakunin, 42014[c], pp. 3-4)

Em tais termos, é a ação livre da pessoa, a qual colocou em si o movimento de Deus, que permite a consciência de Deus, da liberdade. Ou seja, é somente por meio da ação da personalidade que se pode conhecer a liberdade e, com isso, agir para efetivá-la na realidade por meio da vontade.

2.5.4 Momento de saída da filosofia (1843)

Em termos de teoria política, o corolário dessa teoria bakuniniana da revolução e suas implicações podem ser extraídos dos textos que Bakunin produziu em 1843.

Em primeiro lugar, esses textos formalizam o *primado da prática* sobre a teoria – antes indicado, quando se apontaram os limites da filosofia e as tarefas do partido democrático – e o abandono da filosofia por parte de Bakunin, o qual se estenderá por longos anos. É, assim, o fim de seu período hegeliano. Mas cumpre notar que essa passagem que ele realiza da teoria à prática não significa um abandono completo da teoria, mas uma nova concepção dela, compreendida numa chave distinta e profundamente imbricada com a prática.

Em segundo lugar, eles apresentam a centralidade do conceito de *autogoverno do povo*, como objetivo do radicalismo político, e permitem que se faça uma análise crítica do comunismo, que emergia à época como alternativa político-doutrinária.

Capítulo 3

AMOR-LIBERDADE E EMANCIPAÇÃO (1836-1837)

Este capítulo expõe a teoria política de Bakunin em seu *período fichteano*, que vai de 1836 a 1837, dividindo-se em três partes: 1.) Mundo interior e mundo exterior; 2.) Deus e religião da humanidade: imanentismo antropocêntrico; 3.) Ação ética racional.[84]

3.1 MUNDO INTERIOR E MUNDO EXTERIOR

A vida é constituída por dois elementos: o "elemento espiritual", interior ao indivíduo, e o "elemento exterior", dos outros indivíduos, da sociedade e da natureza em geral. Numa primeira etapa, de tomada de consciência e conformação dos pressupostos éticos para a ação, a "vida interior", baseada no primeiro elemento, deve ter primazia sobre a "vida exterior", baseada no segundo. "Quanto menos o homem depende do mundo exterior, mais o mundo interior lhe é acessível", e tal acesso é indispensável, visto que "fora da vida espiritual não há vida verdadeira". Assim, a boa existência, nesse primeiro momento, implica uma dedicação à vida interior, por meio da qual o indivíduo absorve-se em si mesmo com vistas a seu próprio aperfeiçoamento, na busca do amor e da liberdade, estes que constituem os verdadeiros fundamentos da religião e da vida. (Bakunin, 36017[c], pp. 1-2)

Essa busca da vida e da religião interior pode implicar certo egoísmo, mas não no sentido do "egoísmo material que separa os homens", do "egoísmo comum". Ela só pode ser assim compreendida, uma vez que exige um retorno do indivíduo a si mesmo, num procedimento que possibilita o encontro desse princípio ético, o amor-liberdade. Mas quando o indivíduo é penetrado pelo sentimento religioso, quando ele passa a ter consciência de sua natureza e sua destinação divinas, ele obtém as condições para transformar seu eu individual num eu ideal de todos os homens, coletivo. O retorno do indivíduo a si permite, desse modo, que ele estabeleça as possibilidades para encontrar e reconhecer os outros. (Bakunin, 36049[c], p. 3; Bakunin, 36074[c], p. 9)

Num segundo momento, por meio da ação, da atividade, o sujeito tem condições de realizar efetivamente o amor-liberdade, não apenas individual, mas coletivamente. A

[84] Desse período, os documentos utilizados de Bakunin (cartas) encontram-se no CD-ROM do IIHS (Bakunin, 2000a); as citações foram traduzidas a partir dos textos em francês.

liberdade se atinge através do amor absoluto e da emancipação dos constrangimentos exteriores, permitindo que os indivíduos desenvolvam-se plenamente e façam coincidir sua vontade moral com a vontade divina. (Bakunin, 36074[c], p. 4) Contudo, para uma realização coletiva, qualquer forma de egoísmo deve ser abandonada.[85] Isso porque, na medida em que a liberdade é o fim último de toda sociedade e ao qual tendem todos os homens, ela envolve aspectos não apenas relacionados à vida interior (individuais), mas também à vida exterior (coletivos), e carrega consigo certa noção de igualdade. Amor só existe em liberdade, de modo que "só o homem livre pode amar o homem livre"; amar o outro é querer sua liberdade. Aqueles que encontram o caminho do amor passam a libertar-se e, então, destinam-se à libertação dos outros – seu destino é "libertar a humanidade e todo o universo". Em liberdade absoluta, os homens, através da crescente aproximação a Deus, converteram sua paixão em amor; são iguais tanto a Deus quanto entre si. Por isso, buscar a liberdade significa, em certa medida, buscar a igualdade; o progresso individual vincula-se ao avanço da emancipação da humanidade.[86] (Bakunin, 36033[c], p. 4; Bakunin, 37055[c], p. 7)

Tal liberdade deve, também, encontrar meios de conciliar-se com a necessidade. Ela não se realiza por um exercício mental puramente abstrato e nem se supõe pura, como uma liberdade capaz de impor-se a todo tipo de necessidade. Em conformidade com o que preconizava Fichte, "os seres humanos existem num mundo real, físico, material e limitado, não naquele da mente ou do espírito, no qual tudo é possível". (Leier, 2006, p. 69) Ou seja, há limites para a liberdade, ainda que os indivíduos possam, por meio de sua ação racional, expandi-los.

> A missão interior é transformar moralmente o mundo exterior, [... sendo necessário] um severo compromisso moral por parte de todos os indivíduos autoconscientes. A liberdade não pode ser imposta de fora; ela só pode emergir das profundidades mais íntimas da vontade, agindo de acordo com os preceitos da razão prática. Somente depois que uma mudança interior tiver sido efetuada, a vida ética pode ser praticamente aplicada a todos os aspectos da sociedade existente. [...] Em vez de buscar uma aniquilação completa da realidade concreta "externa" em proveito de seu eu "especulativo" e "puro", Bakunin, sob a influência de Fichte, preocupa-se com o "estabelecimento da harmonia entre vida interna e externa – a externa é absorvida na interna, não para nela dissolver-se, mas para nela *regenerar-se* e recuperar uma nova expressão externa". (Del Giudice, 1981, p. 125)

[85] Foi nesse sentido que Bakunin (37007[c], p. 4) destacou: "sinto que sou capaz de grandes coisas, mas para tanto devo esquecer-me de mim mesmo, pois, de outro modo, meu egoísmo destruirá minha missão".
[86] Cf. Fichte (s/d, pp. 18, 23): "Livre é somente aquele que tudo quer tornar livre à sua volta" e "todo aquele que se considera senhor de outros é ele próprio um escravo"; "o fim último de toda a sociedade [... é] a igualdade plena de todos os membros".

O maior dever humano é, nessa direção, "compreender [essa] sua missão e percorrer o caminho que ela lhe indica". (Bakunin, 36033[c], p. 4) Conforme se pode notar, essa missão e esse caminho pautam-se num princípio ético de ação (amor-liberdade) e implicam uma prática religiosa, ainda que a crença em Deus encontre-se no reconhecimento da dinâmica moral do sujeito.

3.2 DEUS E RELIGIÃO DA HUMANIDADE: IMANENTISMO ANTROPOCÊNTRICO

"O objeto do amor verdadeiro é Deus", mas não aquele Deus "apartado do mundo"; trata-se daquele "que vive entre os homens", "que se eleva pela elevação dos homens". (Bakunin, 36017[c], p. 3) A "verdadeira religião" é interior – que só pode ser encontrada na vida interior, "aquela religião da alma que sente seu Deus em si mesma" (Bakunin, 36052[c], p. 5) –, aquela do amor pela humanidade – "meu amor pela humanidade constitui minha religião" (Bakunin, 36019[c], p. 1). A partir dessa concepção de Deus e religião forjam-se as bases para uma crítica da religião instituída, que passa a ser entendida como "inversão ou destruição dessa vida interior livre e de seu desenvolvimento". A religião instituída é, na verdade, uma falsa religião, que "distorceu o significado real do cristianismo", substituindo a moralidade cristã e seus valores éticos pelo dogmatismo e pela retórica. (Del Giudice, 1981, p. 127)

Pode-se, assim, distinguir-se a verdadeira da falsa religião:

> Que a religião seja o fundamento e a essência de sua vida e de suas ações. Mas que seja a *religião pura e unicamente verdadeira da razão e do amor divinos*, e não aquela religião que você professava antes, não aquela religião que se esforça em separar você de tudo aquilo que constitui o conteúdo e a vida da verdadeira existência moral. Não aquela ideia restrita de um Deus caprichoso; não aquele sentimento limitado e frio, que renega tudo que há de belo no mundo moral e intelectual, e que ameaça ser absorvido numa esfera miserável de ações sem ideias e de sentimentos sem amor. Não aquela religião que, enfim, só pode matar uma alma tão ardente, ávida de amor e sublime como a sua, que nenhuma força moral pode vivificar, e que é irreconciliável com o verdadeiro amor. (Bakunin, 36074[c], p. 6, grifos adicionados)

Essa religião – "da razão e do amor divinos", de Jesus Cristo, o cristianismo – é a única capaz de conciliar o ser, a vida e a moral, constituindo indivíduos moralmente ativos que se aproximam progressivamente de "um mundo novo – um mundo de liberdade e de amor absolutos". Tal religião, ao pautar a condução do indivíduo no sentido destinado pela Providência divina, pode proporcionar seu aperfeiçoamento no sentido de uma vida de liberdade, amor e felicidade. E o sentimento que marca esse aperfeiçoamento é o sofrimento,

inevitável porque "quem não sofreu não pode amar verdadeiramente", e só quem de fato ama pode ser livre e feliz. O propósito humano, a vocação do homem, é encontrar a vida interna e divina e, com isso, alçar-se ao amor, à liberdade e a felicidade – o homem nasceu para amar, para ser livre e feliz. (Bakunin, 36074[c], pp. 3-8)

A essência de Deus e da religião é o amor-liberdade (absoluto, espírito), que leva o homem à razão e que se efetiva por meio do encontro da vida divina no homem, da verdadeira religião, com a realização da tarefa, do agir ético, da vontade moral. A essência do ideal é a liberdade, e a essência da liberdade é essa tarefa, cuja realização motiva-se pela própria liberdade. Não há Deus na escravidão e a divindade é a emancipação; a vida divina manifesta-se em todos os atos morais do homem, pelos quais Deus revela-se à humanidade e o homem atinge a liberdade, não sem antes passar pelo sofrimento, esse momento negativo da realização da vontade, do progresso dialético. (Del Giudice, 1981, pp. 114, 122, 147-148)

Desse modo, o objetivo da tarefa, esse amor-liberdade, equivale à fusão entre homem e Deus[87] – "o homem tornar-se-á Deus" (Bakunin, 36043[c], p. 3) –, à realização humana da divindade, à conciliação entre céu e terra:

> O destino do homem não é sofrer de braços cruzados nesta terra para merecer um paraíso mitológico. *Seu destino é, em vez disso, transportar esse céu, esse Deus que ele tem dentro de si, para a terra; e elevar a [vida] prática, a terra, na direção do céu*. Essa é sua alta missão. (Bakunin, 36029[c], p. 5, grifos adicionados)

Na chave desse imanentismo antropocêntrico, nada é considerado superior ao homem, e sua salvação encontra-se em si mesmo, no indivíduo autônomo em compromisso com sua autonomia moral. O caminho percorrido por Cristo é a inspiração nesse sentido, visto que ele incorporou a conversão da paixão (homem) em amor (Deus), e assim indicou, por sua vida e sofrimento, o destino da boa vida. Para que uma vida de amor, liberdade e felicidade seja atingida, a paixão humana deve, como no indicativo de Jesus, ser dirigida ao amor divino, purificando o homem e seu caminho ulterior.

3.3 AÇÃO ÉTICA RACIONAL

Encontrado o fundamento ético para a ação, trata-se, em seguida, de agir moralmente: "amar, agir sob a influência de alguns pensamentos vivificados pelo sentimento" (Bakunin, 36017[c], p. 2), dando assim à razão uma dimensão concreta, unindo teoria e práxis, aplicando

[87] Cf. Fichte (s/d, p. 10): A igualação do homem a Deus é a perfeição, que deve nortear eticamente a conduta dos indivíduos: "*Perfeição* é a meta suprema e inacessível do homem; mas o *aperfeiçoamento* até ao infinito é a sua vocação".

o conhecimento filosófico à vida. Trata-se de conhecer o mundo, avaliá-lo criticamente e agir para transformá-lo[88], já que é somente pela tarefa, pela ação, que o homem expressa e realiza sua essência. (Del Giudice, 1981, pp. 103-121) Dessa maneira, "a ação não é somente a consequência necessária de nossa consciência, mas é a condição necessária de nossa consciência: sem ação, sem expressão exterior do mundo interior, não há consciência, não há vida". (Bakunin, 36088[c], pp. 1-2)

A ação ética deve ser propagada por meio de palavras e, principalmente, de atos, pois a força exemplo lhe é indispensável. Deve encontrar meios correspondentes aos fins que pretende atingir, pois "somente os meios nobres podem levar a fins nobres; só a verdade pode levar à verdade". Por isso se recomenda a recíproca e livre "persuasão, e não [...] a força [ou] a violência que não leva a nada" e, entendendo-se que "amor e escravidão são diametralmente opostos", rejeita-se a "submissão à vontade" exterior, pois "submissão não é amor".[89] Quando a ação de uma pessoa envolve um pedido ou uma ordem que coloca em xeque as convicções individuais de outra, ou mesmo quando ela foge dos mencionados pressupostos, há "não somente o direito, mas mesmo o dever de não [se] obedecer". Destaca-se como forma de ação a "educação fundada no amor cristão".[90] (Bakunin, 37055[c], pp. 5, 8, 12-13)

A educação é uma atividade capaz de reformar moralmente a sociedade, e o educador (sábio, *filósofo*) tem papel importante ao constituir-se em vínculo entre ideia moral e sua implementação na sociedade. O filósofo possui, portanto, as condições de dirigir esse processo, estabelecendo-se como pedagogo da humanidade, educador da sociedade e guia dos indivíduos rumo ao amor-liberdade.[91] (Del Giudice, 1981, pp. 103-112)

---

[88] Cf. Fichte (s/d, pp. 2, 9): "Afirmamos apenas que a realidade efetiva se deve por eles [os ideais éticos] avaliar, e ser modificada por quem para tal em si sentir a força", visto que "sem moralidade nenhuma felicidade é possível".

[89] Cf. Fichte (s/d, pp. 17-20, 38), que defende a "influência recíproca, [o] dar e [o] receber mútuos, [a] mútua ação e paixão", a "influência universal de todo o gênero humano sobre si mesmo" e o "agir sobre os outros enquanto seres livres". Em relação aos fundamentos éticos desta ação, ele recomenda: o homem "não deve agir sobre eles [os seres racionais] como sobre a matéria inerte ou o animal, de modo a realizar com eles somente o seu fim, sem ter em conta a sua liberdade"; no caso do sábio, por exemplo, ele "não pode lidar com ela [a sociedade] a não ser por meios morais" e "não deve cair na tentação de levar os homens a admitir as suas convicções mediante o constrangimento, pelo uso da força física".

[90] Cf. Fichte (s/d, pp. 50, 13, 39), que sustenta enfaticamente a necessidade de ação: "Agir! Agir! É para isso que estamos aqui". Reforça, também – como Bakunin (37055[c], p. 6), que considerava que "o amor move-se e exprime-se necessariamente em suas ações" – a importância de ir além da teoria e do discurso: "O âmbito teórico da filosofia foi indiscutivelmente esgotado pelas inquirições fundamentais dos críticos; todas as questões até agora ainda sem resposta devem ser respondidas a partir de princípios práticos"; "não ensinamos apenas por meio de palavras; ensinamos ainda, e muito mais profundamente, através do nosso exemplo".

[91] Cf. Fichte (s/d, pp. 36-38): "O sábio é [...] o educador da humanidade", que "só existe graças à sociedade e para a sociedade". O conhecimento adquirido em sociedade deve retornar a ela em forma de educação: o educador "deve levar os homens ao sentimento das suas verdadeiras necessidades e fazer-lhes conhecer os meios de as satisfazer", tendo por meta "o enobrecimento moral do homem inteiro".

Capítulo 4

ALIENAÇÃO *VERSUS* RECONCILIAÇÃO COM A REALIDADE E UNIDADE TEORIA-PRÁTICA (1837-1840)

Este capítulo expõe a teoria política de Bakunin em seu *primeiro período hegeliano*, que vai de 1837 a 1840, dividindo-se em quatro partes: 1.) Conhecimento, subjetivismo e alienação; 2.) Realidade e teoria-prática; 3.) Método crítico-dialético; 4.) Filosofia da ação e educação.[92]

4.1 CONHECIMENTO, SUBJETIVISMO E ALIENAÇÃO

A *alienação* é um aspecto fundamental da modernidade. Ela caracteriza-se pela dissociação entre homem e realidade, pelo estranhamento oriundo da cisão entre teoria e prática, entre sujeito e objeto. Trata-se de um tipo de ilusão ou abstração por meio da qual o homem coloca-se fora da realidade ou a abandona e, assim, separa-se da totalidade, da essência, da vida. Alienado, o homem acredita, erroneamente, que a verdade pode ser encontrada fora do todo vivo. A alienação manifesta-se tanto em termos filosóficos quanto sociais e tem consequências desastrosas no mundo contemporâneo. (Del Giudice, 1981, pp. 164, 270)

> Bakunin utiliza "abstração" como um termo pejorativo, como sinônimo de "ilusão" – visto que, na abstração, coloca-se fora da realidade concreta ou a deixa para trás. Abstração e alienação são tipos de "ilusão" ou ignorância, porque encarnam a *crença do sujeito particular, de que sua verdade pode ser encontrada em isolamento da totalidade real. Consequentemente, a abstração é a separação da vida, do todo social ou essência*; e Bakunin insiste no fato de que a realidade, a totalidade, o absoluto, é a vida concreta e universal. (Del Giudice, 1981, p. 270, grifos adicionados)

Alienação, abstração, ilusão; tal é "a principal doença de nossa nova geração" [jovem *intelligentsia* russa dos anos 1830]. Historicamente, as origens dessa doença da alienação moderna encontram-se na Reforma Protestante: "o começo desse mal [a alienação] está camuflado na Reforma". Isso porque "a Reforma abalou sua [do Papa] autoridade, mas

[92] Desse período, os documentos utilizados de Bakunin (escritos, cartas e outras produções) encontram-se como anexos da tese de Martine del Giudice (Bakunin, 1981a[e], 1981b[e], 1981c[e], 1981d[e]) e no CD-ROM do IIHS (Bakunin, 2000a); as citações foram traduzidas a partir dos documentos em inglês (no caso dos anexos de Del Giudice) e em francês (no caso do CD-ROM).

também abalou todas as outras autoridades", e, com isso, estabeleceu as bases para a emergência dos princípios da consciência, da moralidade e da liberdade individuais, assim como da noção de subjetividade autônoma, que culminaram na Revolução Francesa. Resultados concretos da Reforma Protestante foram "as investigações ilimitadas em todas as esferas da vida" e "o renascimento das ciências empíricas e da filosofia". (Bakunin, 1981a[e], pp. 424, 426)

> As ciências empíricas, limitadas à observação do mundo finito, um mundo acessível à finitude sensível, do interior e do exterior, e à contemplação, rapidamente progrediu e em pouco de tempo alcançou brilhantes sucessos. Mas fora desse mundo finito existe outra esfera, inacessível à observação sensível, a esfera do espírito, absoluto e incondicional, e essa esfera tornou-se objeto da filosofia. O intelecto despertado, libertado das restrições da autoridade, nada mais esperava da fé e, separando-se do mundo real, imergindo-se em si, desejava derivar tudo de si, encontrar a origem e a base do conhecimento em si.
>
> "Penso, logo existo".
>
> Eis como a nova filosofia começou na pessoa de Descartes. Dúvida diante de todas as coisas existentes, refutação de tudo aquilo que não fosse conhecido e estabelecido pela cognição filosófica. E isso, junto com o princípio essencial do conhecimento experimental, o empirismo, que sustentava que todo conhecimento está necessariamente condicionado pela presença imediata do sujeito cognoscente, constituía o principal atributo da mente, libertada pela Reforma da autoridade papal, característica que se expressou preeminentemente no século XVIII. (Bakunin, 1981a[e], pp. 426-427)

Seguiu-se à Reforma Protestante um movimento de resultados paradoxais. Antes da Reforma, havia certa tendência à universalidade – ainda que abstrata –, que "se limitava apenas ao entendimento abstrato, ao universal abstrato, abstraindo-se de toda realidade". Era um *momento de verdade sem realidade*, em que se tinha uma preocupação com o *genus* humano (gênero, espécie humana) em geral (universalidade), mas isso se dava de maneira completamente dissociada da concretude da vida. Com a Reforma, rompe-se crescentemente com o obscurantismo da teologia e da doutrina da Igreja Católica, e renovam-se os interesses pelo mundo secular. Ao mesmo tempo, como uma derivação dessa secularização, promove-se a fragmentação do conhecimento (divisão analítica da realidade, dos procedimentos e dos responsáveis da análise). Esse movimento, por um lado, permitiu que certos aspectos da realidade fossem mais profundamente conhecidos; mas, por outro lado, implicou uma ruptura com a universalidade, com a totalidade, estabelecendo o primado da particularidade, da singularidade do sujeito. Conformou-se, assim, um *momento de realidade sem verdade*, em que se tinha maior preocupação com a concretude da vida, mas isso se dava por meio de um

subjetivismo (particularidade) limitado. Tal é o quadro que explica as origens históricas da alienação moderna. (Bakunin, 1981b[e], p. 448)

Portanto, se a Reforma Protestante permitiu uma aproximação do conhecimento em relação à realidade, ela também incorreu na ruptura com a universalidade, com a totalidade, e, com isso, "destruiu completamente a ligação viva que unia o conhecimento e a vida, dando origem a enormes sofrimentos, limitações". (Bakunin, 1981b[e], p. 447) A Reforma é o marco de passagem de uma forma de abstração pré-moderna, a universalidade abstrata, para a forma moderna de alienação, o subjetivismo ilusório. Dissocia-se assim homem e realidade, teoria e prática, sujeito e objeto. Por isso, "o racionalismo e o empirismo – que se chamam 'filosofia do entendimento' – são considerados os responsáveis pela doença geral do século XVIII e do início do XIX". Essa doença, a alienação moderna, possui como sintomas o "vazio", a "separação da realidade", a "alienação moral", e a "perda da 'substância', da 'totalidade' ou da 'vida'". (Del Giudice, 1981, p. 270)

Apesar de o racionalismo e o empirismo diferenciarem-se em termos de fonte do conhecimento (razão no racionalismo e experiência no empirismo) e método de conhecimento (dedução no racionalismo e indução no empirismo), ambos possuem em comum um excesso de subjetivismo que resulta na alienação. Para os racionalistas, o objeto pode ser conhecido por nós, na medida em que for produzido por nós. Para os empiristas, todos os conceitos e leis da razão não podem aspirar à universalidade. (Arantes, 1999) Para o entendimento de um objeto, o foco tanto na razão quanto na experiência do sujeito, significam subjetivismo, uma prioridade do sujeito em relação ao objeto, uma cisão, um conhecimento que depende exclusivamente do sujeito cognoscente, de sua sensibilidade e de seu entendimento individual. Mesmo as tradições do idealismo alemão (particularmente de Kant e Fichte) e do materialismo francês não foram suficientes para romper com esse quadro de subjetivismo e alienação.

O conhecimento pré-moderno, sob a tutela da Igreja Católica, e o conhecimento moderno, sob a égide do racionalismo, reduziram-se, consideravelmente, aos estudos teóricos abstratos sem qualquer fundamento empírico. Mas o conhecimento moderno também contou, em grande medida, com os estudos empíricos sem qualquer fundamento teórico (empirismo). Num certo sentido, antes da modernidade e no racionalismo, tratava-se de teoria sem prática, e na modernidade empirista, de prática sem teoria. Mesmo os estudos que, numa terceira via, buscaram, de certo modo, conciliar pensamento e dados empíricos – e, com isso, manifestaram avanços em relação às duas outras formas de conhecimento – têm suas

limitações. Parece necessário, portanto, proceder a uma crítica mais aprofundada dessas últimas duas formas de conhecimento moderno: empiria e teoria.

O empirismo teve um mérito inegável, se comparado às formas anteriores de conhecimento, que foi o de ter "voltado a atenção do espírito pensante para a realidade do universal, para o momento finito do infinito, para a diversidade da vida natural e espiritual". Conseguiu aproximar-se da realidade, mas apenas para compreendê-la em seus aspectos finitos. Abriu mão da universalidade, por meio de uma noção de sujeito autônomo e com o foco na particularidade individual. Com isso, perdeu o infinito de vista, caindo num outro extremo. "O conhecimento de fatos sem pensamento e sem unidade não é conhecimento verdadeiro, mas um monte morto de matéria inanimada". O empirismo não possui condições de "destruir todas as limitações, todas as unilateralidades" e de "abarcar as aparências passadas, presentes e futuras do mundo real". Por isso, é "incapaz de conhecer a verdade absoluta". E tais limitações não podem ser superadas, pois o empirismo, "o conhecimento experimental", está preso "às condições finitas de espaço e tempo". A bem da verdade, o empirismo significa um avanço em relação à consciência ordinária, visto que investe o processo de conhecimento de ciência. Mas faz isso se restringindo ao finito, manifestando-se como coletor de dados particulares e chegando, no máximo, às leis particulares. (Bakunin, 1981b[e], pp. 448-449, 455, 460-461)

No entanto, ao buscar a verdade universal, alguns pensadores conseguiram extrapolar esse empirismo mais duro e chegar às formulações teóricas. Conformou-se então, como produto histórico da modernidade, uma polêmica entre empiristas e teóricos:

> Os *teóricos* afirmam que o empirismo, ao limitar-se apenas aos fatos [...], não encontra neles o espírito e não satisfaz o principal critério do conhecimento, que requer pensamento e não fatos áridos; os *empiristas*, por outro lado, afirmam que as teorias são inúteis, não mais que lampejos fantásticos que em nada se baseiam e que nada provam. *Ambos estão certos*. (Bakunin, 1981b[e], p. 457, grifos adicionados)

Os fatos não podem ser compreendidos sem ideias unificadoras e universais, e aqueles que procedem sem esse pensamento devem ser considerados, mais adequadamente, meros "coletores de fatos". Porém, isso também não oferece razão aos teóricos, pois, ainda que tenham conseguido romper com a superficialidade do objeto – como foram os casos de Goethe, Cuvier, J. G. von Herder, Montesquieu e P.-S. Ballanche –, suas teorias têm como ponto de partida a "observação experimental, a diversidade dos fatos, as leis particulares, como observado pelo empirismo". (Bakunin, 1981b[e], pp. 457, 461)

O que fazem os teóricos é tentar encontrar, a partir dessa observação, desses fatos ou dessas leis, generalizações possíveis – procuram neles a confirmação de suas teorias. Os teóricos não rompem com o subjetivismo; eles permanecem atrelados ao particular (eu, individualidade racional), não relacionam as particularidades entre si, umas com as outras, e nem essas particularidades com o universal (nós, *genus*, comunidade social). Tal impossibilidade de abarcar a totalidade universal e infinita explica-se pelo fato de que

> todas as teorias, sem exceção, não apenas emergem do reino do empirismo, mas em essência são sua continuação necessária; todo teórico é, ao mesmo tempo, um empirista. O empirismo, o mundo experimental, é o começo e o fim de qualquer teoria; o teórico começa com a diversidade do mundo real, descobre o pensamento, que em sua mente deve explicar e abarcar esse mundo, e retorna àquela mesma diversidade, a fim de nela encontrar a justificativa e a prova de seus pensamentos. A teoria é o resultado necessário e – se é que se pode expressar isso dessa maneira – a flor do empirismo, de forma que não há teórico que não seja um empirista, assim como não há empirista que não seja um teórico; e a luta entre empiristas e teóricos nada mais é do que uma luta interna, uma contradição interna do próprio empirismo. (Bakunin, 1981b[e], p. 459)

Ou seja, a teoria, por mais que seja um avanço, uma forma superior de conhecimento, quando comparada ao empirismo, continua sendo incapaz de abarcar a totalidade do mundo real e de penetrar no princípio universal, este que constitui toda a infinidade do real.

Essa insuficiência do empirismo em ambas as suas formas sustenta-se pois num pensamento só pode ser provado de duas maneiras: *a posteriori*, no campo do mundo experimental dos fatos, sem que se consiga romper com a parcialidade; ou *a priori*, no campo do pensamento, o que exige a filosofia (e não a empiria e/ou a teoria), única ferramenta do conhecimento capaz resolver esse dilema. Compreender um fenômeno ou uma lei particular exige "entender seu desenvolvimento e sua origem necessária, a partir de um princípio único e universal". E, para isso, "o conhecimento do universal como pensamento puro e que desenvolve a si mesmo é necessário". Isso só é possível com a filosofia. (Bakunin, 1981a[e], p. 458)

A alienação moderna obteve destacada expressão durante o século XVIII, "o século da segunda queda do homem no campo do pensamento". Ali, em pleno Iluminismo, era já mais do que evidente que o homem havia perdido "sua contemplação do infinito" e sido tragado pela "contemplação finita do mundo finito". (Bakunin, 1981a[e], p. 428) Naquele então, a ruptura com a universalidade-totalidade manifestou-se "em duas esferas diferentes, opostas, mas indissociavelmente ligadas, tanto na teoria quanto na prática"; a primeira delas, a "filosofia de Kant, Fichte e [Friedrich] Jacobi, na Alemanha"; a segunda, as "reflexões

filosóficas e nos raciocínios de Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Alembert e outros escritores franceses, que investiram a si mesmos no estrondoso e imerecido título de filósofos". (Bakunin, 1981a[e], p. 427)

No caso do subjetivismo de Kant, em *Crítica da Razão Pura*, o filósofo alemão considera "o início de todo conhecimento como a identidade original entre *o eu e o pensamento*", e que "as diferenças entre objetos também não pertencem aos objetos, mas em essência nada mais são do que formas puras do conhecimento". Assim, não resta mais nada do "objeto cognoscível", senão uma "abstração, a coisa em si!". O conhecimento tem sua origem na experiência, fonte da matéria, e está voltado às impressões, sendo impossível conhecer a coisa em si que deu origem a tais impressões. Dessa maneira, a razão é subjetiva, e não tem poder sobre a estrutura objetiva da realidade – o mundo encontra-se cindido entre subjetividade e objetividade. Fichte, seguindo a tradição kantiana, "destruiu essa ilusão final da existência externa", demonstrando "que a coisa em si é também uma produção, uma aparência, do eu puro". Passou desse modo a considerar uma ilusão "todo o mundo externo e toda a natureza", de modo que "somente o eu era real" e que "toda determinação, todo conteúdo tinha de ser destruído em face dessa identidade abstrata e vazia". (Bakunin, 1981a[e], pp. 428-429; Arantes, 1999)

"O resultado dos sistemas subjetivos de Kant e Fichte foi a destruição de toda objetividade, de toda realidade, e a imersão do *eu* vazio e abstrato na autocontemplação egoísta e vã, a destruição de todo amor." Isso porque o amor não existe "onde um abstrai-se do outro e imerge-se na autocontemplação"; ele só vive numa relação entre sujeitos que são exteriores uns aos outros. (Bakunin, 1981a[e], pp. 429-431) Os subjetivismos kantiano e fichteano tiveram como resultado, em termos sociais, o individualismo e o atomismo, e passaram com isso a articular a alienação social e a desintegração das relações sociais.

> Bakunin critica as noções de subjetividade e individualidade, particularmente aquelas que são expressas na tradição kantiana-fichteana do eu legislador e autônomo. O indivíduo, acreditando ser ele mesmo a única fonte da verdade, separa-se da realidade objetiva e percebe o mundo real apenas como uma série de fatos ou objetos que podem ser alterados por meio do exercício de sua vontade independente. A relação entre o individualismo e a faculdade do entendimento que não pode abarcar o todo em sua totalidade faz com que o indivíduo abstraia-se da vida objetiva, acreditando que ele, por si só, possui valor real e positivo. Esse ponto de vista, alega Bakunin seguindo a tradição hegeliana, é equivocado, visto que enfatiza indevidamente o lado do eu subjetivo e, assim, amplia o abismo entre o sujeito pensante e a realidade objetiva. Ao colocar-se fora da unidade ontológica entre ser e pensamento, o eu, afirmando sua autonomia, aliena-se e separa-se do mundo. Desde sua perspectiva de entendimento finito, não

> consegue ver que a realidade é infinitamente mais "concreta" que sua individualidade subjetiva e que o mundo empírico conjecturado por este sujeito autônomo. Pois a razão, diz Bakunin, não é uma posse que se detém individualmente, mas um processo elaborado histórica e comunalmente, do qual a vontade individual não pode abstrair-se. (Del Giudice, 1981, pp. 248-249)

Esse dilema teórico de Kant e Fichte colocou duas possibilidades para ser resolvido. Uma primeira, inadequada, de renunciar o pensamento e abraçar uma abstração ainda maior, o imediatismo do sentimento subjetivo, que foi adotada por Jacobi. Uma segunda, mais adequada, de resolver a contradição no próprio campo do pensamento, que foi adotada por Schiller. A via aberta por Schiller no sentido da reconciliação com a realidade, na medida em que propôs reencontrar a unidade entre sujeito e objeto, teve continuidade em Schelling e foi coroada por Hegel, sintetizando-se na máxima "O que é real é racional, e o que é racional é real"[93]. Nessa via situam-se os fundamentos e a fonte de inspiração para a ruptura com a alienação e a conformação de um *momento de verdade na realidade*, com uma preocupação universal (com o *genus* humano em geral) na concretude da vida.

No caso dos pensadores franceses, estes adquiriram um caminho distinto e ainda menos desenvolvido que o dos alemães. No século XVIII, suas reflexões foram "resultado imediato das investigações empíricas" e nunca conseguiram ir além dos "raciocínios arbitrários". Isso, ao menos, havia sido superado pelos alemães, quando conseguiram pôr-se "acima do empirismo" e na direção do "elemento abstrato do entendimento puro". Esse enfoque dos franceses, exclusivo na finitude, somado a seu rechaço do cristianismo e a seu formalismo estético, resultou num materialismo limitado, uma "celebração da carne sem inspiração", cujos correlatos na sociedade foram o liberalismo, o ateísmo, o individualismo e o egoísmo, que culminaram na Revolução Francesa e foram os responsáveis pelos excessos do Terror. Desse modo, o empirismo filosófico conduziu à alienação religiosa, social e política. Na França, a revolução e seus exageros resultaram dessa "depravação espiritual", já que "onde não há religião, não pode haver Estado", visto que "a religião é a substância, a essência do Estado". A Alemanha, distintamente, por ter um vínculo mais consistente com a religião e uma concepção de estética menos limitada, logrou ser poupada das consequências revolucionárias. (Bakunin, 1981a[e], pp. 431-432)

Cumpre, entretanto, pontuar, que essa "doença francesa não está limitada à França" e "infelizmente, também se espalhou para nosso país [Rússia]". Vínculos entre França e Rússia,

---

[93] Ou, na tradução utilizada por Angaut (2005, p. 41), que se preocupa em distinguir os conceitos hegelianos de realidade (*Realität*) e realidade efetiva ou efetividade (*Wirklichkeit*): "O que é racional é efetivo, e o que é efetivo é racional".

em especial no que tange à educação da jovem *intelligentsia*, eram enormes no início do século XIX. Essa juventude era "criada de maneira francesa, na língua e nas ideias francesas", e, com isso, importava acriticamente suas limitadas perspectivas filosóficas e vivenciava suas consequências sociais e políticas. O "vazio de nossa educação nacional [russa] é a principal razão da natureza ilusória de nossa nova geração". Ou seja, em função da adoção do modelo francês de educação, a *intelligentsia* da Rússia vivenciava a alienação filosófica, social e política. Essa dissociação da realidade é "a principal doença de nossa nova geração – uma geração que é abstrata, ilusória e estranha a toda realidade". (Bakunin, 1981a[e], pp. 424, 434-436)

4.2 REALIDADE E TEORIA-PRÁTICA

A solução dialética ao problema da alienação é a "reconciliação com a realidade, em todos os seus aspectos e em todas as esferas da vida" – essa "é a grande questão de nosso tempo". O século XIX, "em contraposição ao século passado" [XVIII], contava, destacadamente a partir das contribuições de Hegel, com um esforço no sentido do abandono das "particularidades isoladas" e da retomada do "conhecimento vivo, universal"; oferecia, com isso, as condições para essa reconciliação. (Bakunin, 1981a[e], p. 439; Bakunin, 1981b[e], p. 448)

A *reconciliação com a realidade* é a integração entre homem e realidade e a *unidade entre teoria e prática*. Trata-se, portanto, de uma ruptura com a alienação – e, assim, com a abstração, a ilusão, a finitude e a particularidade, – e de um encontro com a realidade, a infinitude, a universalidade-totalidade. Reconciliação e unidade que implicam, nesse sentido, unidade dialética entre ideal e real, sujeito e objeto, ser e pensamento, teoria e vida, filosofia e prática, indivíduo e comunidade, vida/mundo interno e vida/mundo externo. Ou seja, por meio da "dialética todo-poderosa do desenvolvimento histórico do espírito", pode-se adequadamente proceder à reconciliação com a realidade, ou seja, essa "unidade racional e indissolúvel do universal e do particular, do infinito e do finito, do único e do múltiplo". (Bakunin, 1981b[e], p. 449) Na chave da passagem do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo, o que se reivindica é a passagem do abstrato ao concreto, da ilusão à verdade absoluta – é o alcance do universal concreto. É, ainda, a reintegração do indivíduo em sua verdadeira substância (totalidade social) e a chegada à consciência do *genus* ou dessa totalidade como um todo. Isso porque a realidade é supraindividual, o indivíduo é parte de um todo e está implicado em relações sociais. É, finalmente, superar o entendimento finito e

avançar na compreensão da verdade infinita, é superar o voluntarismo e adotar uma concepção de vontade com base racional e real.

Trabalha-se, pois, com "dois grandes polos contraditórios de atração". Um deles, a "abstração, sob o qual Bakunin inclui o princípio do subjetivismo e da alienação, a divisão ontológica entre sujeito e objeto, que é fonte e origem da cultura do individualismo e do egoísmo"; outro, "a efetividade ou a realidade, ou seja, a razão ou a unidade entre sujeito e objeto; tanto Bakunin quanto Hegel referem-se a essa unidade como reconciliação". Reconciliação esta que deve ser entendida como compreensão racional ou consciência. (Del Giudice, 1981, pp. 194, 265-266) E, assim, reconciliação com a realidade significa superar a abstração, o subjetivismo, a alienação, a cisão sujeito-objeto, o individualismo e o egoísmo.

No entanto, entender mais adequadamente essa proposição de reconciliação exige compreender como se concebe o conceito de realidade. Ele envolve, como em Hegel, uma distinção entre realidade [ou realidade existente] e realidade efetiva [ou efetividade].

> O que é real [efetivo] é racional, e o que é racional é real [efetivo].
>
> Essa proposição, enunciada pela primeira vez no prefácio da *Filosofia do Direito* [de Hegel], foi e continua sendo atacada por todos os lados. Todavia, [para compreendê-la adequadamente] temos primeiro de definir o que é a realidade e distingui-la do acaso e da contingência, que podem ou não existir. Na religião, essa proposição é claramente articulada na noção de que Deus governa o mundo. A essa proposição opõe-se o pensamento de que as ideias nada mais são que quimeras, que toda filosofia é um sistema dessas quimeras, e que os ideais são perfeitos demais para existirem na realidade. Mas essa separação entre realidade e ideias ocorre principalmente no entendimento, que leva seus sonhos abstratos a algo verdadeiro e prescreve o dever. Se o mundo fosse como deveria ser, de acordo com essa opinião, então o que teria acontecido com seu notório dever? E se não, não seria essa verdade fraca, de modo a não ter a força para subjugar a própria realidade? Esse julgamento pode em alguns casos estar certo, quando, juntamente com seu dever, ele dirige-se aos objetos, às disposições, às proposições etc. exteriores, contingentes e vulgares, que podem ter, em certas esferas particulares, em certas épocas, uma grande realidade relativa. Mas na esfera da filosofia, isso é um absurdo, porque a filosofia tem por objeto a ideia, que é poderosa demais para não ser capaz de se manifestar na realidade. (Bakunin, 37001[o], pp. 8-9)

Opera-se, assim, uma distinção substancial entre *realidade* (*Realität*) – como realidade existente, casual, contingente, empírica – e *realidade efetiva* ou *efetividade* (*Wirklichkeit*) – como ordem racional e necessária, coincidência da ideia racional com suas manifestações históricas.[94] *Quando aqui se reconhece a racionalidade do real e se reivindica a reconciliação*

[94] Distinção que Bakunin explicita também, em 1838, numa carta enviada a suas irmãs, e em 1839, em "Da Filosofia". Na carta, Bakunin (38014[c], p. 3) enfatiza: "Compreender e amar a realidade, tal é a vocação do homem. Não falo aqui daquilo que temos o costume de entender pelo termo realidade: a cadeira, a mesa, o cachorro,

com a realidade, tem-se em mente não a realidade existente, mas a realidade efetiva. Esta última concerne à autorrealização da razão – entendida como desenvolvimento dialético inerente ao mundo e entendimento do sujeito desse processo, como maior princípio do ser –, a qual "no quadro hegeliano, considerada como progresso histórico, implica o movimento de fatores que devem ser vistos em inter-relação dialética". Ela diz respeito, pois, a uma convergência entre "modos externos de existência – instituições religiosas, sociais, políticas – e a substância ou princípio interno", ou seja, a uma confluência entre ideia racional e suas manifestações históricas. Porque, na medida em que a "razão é tanto concreta como efetiva, ela deve necessariamente manifestar-se ou incorporar-se na realidade externa", chegando à unidade chamada de "vida", que é indissociável do conhecimento. (Del Giudice, 1981, pp. 181, 199; Del Giudice, 1982, pp. 179, 448)

A realidade existente não pode ser considerada efetiva ou racional, na medida em que se trata de uma forma histórica contingente, limitada. Ela certamente deve ser conhecida pela razão, quando se ascende ao entendimento das coisas como realmente são, em sua essência, e não como aparecem em teorias ou em construções artificiais, mais ou menos ilustradas. Mas a realidade existente só pode encontrar sua realidade efetiva, sua racionalidade, quando conformada à ideia racional. Ou seja, nessa direção, uma realidade existente não pode e nem deve ser considerada necessariamente efetiva e racional. E, não o sendo, essa realidade existente deve ser modificada no sentido da realidade efetiva, com a ideia racional norteando esse movimento de mudança. Por isso, o reconhecimento da racionalidade do real e a preconização da reconciliação com a realidade não significam, de modo algum, a defesa da sociedade existente, do czarismo russo, e nem mesmo expressam uma posição conservadora ou reacionária, tributária de um hegelianismo de direita.[95] Não significa a elaboração de uma justificativa para aceitar acriticamente a

---

Varvara Dmitrieva, Alexandra Ivanovna; tudo isso é uma realidade morta, ilusória, sem nada de vida ou de verdade". Pois essa realidade é aquela existente, casual, contingente, empírica. Bakunin (1981c[e], p. 517) entende que "o significado dado [por Hegel] ao termo 'realidade' foi incompreendido". Chamar "de 'real' tudo o que existe, qualquer ser finito, [...] é um erro". "Apenas aquele ser, no qual existe a totalidade da razão, da ideia, da verdade, é real; todo o resto é uma ilusão e uma mentira." Nesse sentido, Del Giudice (1982, pp. 180-181) afirma que Bakunin trabalha com a "distinção entre a existência contingente [realidade] e a realidade ou efetividade [realidade efetiva]". De modo que "a realidade [efetiva] não pode ser considerada em termos da existência meramente imediata, contingente – que, de acordo com Hegel, é acaso, ilusão, parcialidade". Cf. também: Hegel, *Enciclopédia*, parágrafos 142 a 159.

[95] Os textos de Bakunin desse período certamente contam com certos trechos que passam a impressão desse conservadorismo. Ao criticar a educação na Rússia, por exemplo, Bakunin (1981a[e], p. 436) escreveu que "essa educação não forma um homem russo real e forte, devotado ao czar e à sua pátria". Conforme explicou Leier (2006, p. 80), o "Prefácio" de 1838 "foi escrito numa dupla codificação, familiar aos colegas e companheiros de Bakunin. Primeiro, Bakunin codificou o artigo na linguagem e nas definições hegelianas e, depois, recodificou suas controversas ideias em língua de Esopo [ocultando seu real significado para pessoas não iniciadas], utilizando a retórica do patriotismo, metáforas indiretas, ironia e sarcasmo, para esconder a mensagem real dos censores do czar. O significado real, entretanto, era evidente para os informados". Finalmente, como demonstrou

sociedade presente, mas, bem ao contrário, a conformação de um ferramental teórico-filosófico para que a realidade existente possa ser conhecida, avaliada e modificada.[96]

Portanto, a reconciliação com a realidade constitui o fundamento da unidade entre teoria e prática, por meio da qual é possível operar a ruptura com a compreensão alienada da vida e com a vida social alienada. E se a alienação e a dissociação entre teoria e prática possuem seus correlatos filosóficos e sociais – abstração, individualismo, egoísmo –, a reconciliação com a realidade e a unidade entre teoria e prática também os possuem. Em termos filosóficos, trata-se de alcançar o conhecimento da verdade absoluta; em termos sociais, trata-se de conformar a vida social, a sociedade, à ideia racional. Uma teoria adequada conduz a uma prática adequada; uma teoria equivocada conduz a uma prática equivocada. A reconciliação e a unidade propostas permitem, ao mesmo tempo, fornecer os subsídios para o conhecimento da verdade, a avaliação da realidade e a mudança social. Essa reconciliação e essa unidade, no conhecimento, implicam a conciliação entre ideias e fatos; na sociedade, implicam a conciliação do conhecimento e da práxis, cuja forma prioritária é a educação.

O referido processo iniciado com a Reforma Protestante, cujo auge se deu no século XVIII, apesar de ter avançado no sentido do conhecimento da verdade, não logrou seus objetivos. Na esfera do conhecimento, a reconciliação com a realidade e unidade entre teoria e prática só é possível por meio da filosofia. Não aquela filosofia abstrata, alienada, que continuava a ser produzida na Rússia e em outros países, mas outra filosofia. Essa filosofia deve ser concebida como uma "ciência metódica, autocontida e positiva", cujo objeto "não é o abstrato finito, e também não é o não abstrato infinito, mas a unidade indissolúvel e concreta de um e outro: *a verdade real e a realidade verdadeira*". Assim compreendida, essa "filosofia é o conhecimento da verdade", "o conhecimento da verdade absoluta".[97] Isso porque a

---

rigorosamente Del Giudice (1981, pp. 288-303), ainda que Bakunin tenha sido determinante ao influenciar Belinski com as ideias de Fichte e Hegel, não se pode, de maneira alguma – como fez equivocadamente Herzen, por exemplo, sendo repetido por inúmeros historiadores –, atribuir a interpretação conservadora de Belinski da fórmula "reconciliação com a realidade" a Bakunin (cuja posição progressista era compartilhada por Stankevitch). Essa diferença de interpretação foi, inclusive, aspecto central da ruptura entre ambos.

[96] Deve-se, contudo, proceder com certo cuidado nessa negação do conservadorismo e do reacionarismo de Bakunin nesse período para não incorrer em anacronismo. Se parece evidente que esse conservadorismo/reacionarismo não possui consistência na obra bakuniniana dos anos 1837 a 1840, também parece evidente que as posições que serão adotadas na maturidade (anos 1860) estão ainda muito distantes. Para Bakunin (1981b[e], p. 444), a "filosofia nunca será ateia e anárquica, porque a essência de sua vida e de seu movimento está contida na busca de Deus e da ordem racional e eterna". Naquele momento, Bakunin (1981a[e], p. 431; 1981b[e], p. 452; 1981c[e], pp. 472, 491, 497) critica tanto o ateísmo quanto a "anarquia" (como contrapondo da ordem). Sempre que aparece, o adjetivo "anárquico/a" é utilizado de modo depreciativo; similarmente, toda vez que é mencionado, o materialismo recebe desaprovação, também sendo considerado subjetivo e implicando o fim da religião viva.

[97] Ao discordar que a filosofia poderia ser definida como amor pelo saber, Bakunin (1981b[e], p. 442) fez, em 1839, sua primeira crítica ao monopólio do conhecimento, dizendo que "seria uma grande pena se o saber e o amor por ele fossem propriedade exclusiva de apenas um pequeno número de pessoas que estudam filosofia".

verdade é definida como “o absoluto, ou seja, a verdade infinita, universal, necessária e única, que se realiza na diversidade e na finitude do mundo real”. Essa verdade é a ideia que existe na realidade, a síntese entre pensamento e ação, teoria e prática, a realização da potencialidade. Um dos fundamentos dessa verdade é a necessidade, e, portanto, na verdade da história há necessidade. Nisso, põe-se um contrapondo ao empirismo e suas variantes, ao se negar que a história é apenas uma sucessão contingente e acidental de fatos. Na realidade, a história possui um significado, uma coerência, cuja busca de sua verdade necessária deve ser capaz de apreender. (Bakunin, 1981b[e], pp. 443, 445, 449)

Se os empiristas duros “preparam os materiais para os teóricos” e estes “os elaboram e os trabalham em todas as direções, os elevando a pensamentos relativamente universais”, é a filosofia que, usufruindo do conhecimento elaborado pelos teóricos, produz, “a partir desses fragmentos, um todo unido, orgânico e absolutamente transparente”. Desse modo, o conhecimento filosófico é aquele que conseguiu superar a consciência ordinária, o empirismo, a teoria, e logrou abarcar a totalidade da verdade absoluta e comprovar a necessidade de seu conteúdo – é aquele que, finalmente, ascendeu à razão. (Bakunin, 1981b[e], p. 462)

Porém, seria esse conhecimento da verdade absoluta possível? Sim, e a *dialética do conhecimento* (dialética da consciência) pode explicar como se dão as condições para que se possa ascender da consciência ordinária à razão. O conhecimento envolve quatro estágios – 1.) Certeza sensível (consciência ordinária), 2.) Observação experimental (empirismo), 3.) Julgamento e 4.) Razão –, sendo o primeiro o mais elementar e o quarto o mais complexo. O progresso nesses estágios é motivado por um movimento dialético inerente ao próprio processo de conhecimento, cujos fundamentos são aqueles que subsidiam a *dialética hegeliana*, desprovida de sua fórmula de vulgarização (tese-antítese-síntese): *na tentativa de realizar-se, um princípio produz sua negação e, com isso, uma contradição, que termina por destruí-lo; num retorno a si, esse princípio retoma seu movimento, integrando aquilo que parecia negá-lo e elevando-se a outro estágio de reconciliação*.

Essa dialética do conhecimento toma como ponto de partida a noção de que tudo aquilo que existe potencialmente no homem deve se desenvolver, e que esse desenvolvimento é motivado pela contradição que se estabelece entre o que se realiza limitadamente (realidade existente) e a potencialidade (daquilo que pode vir a ser realidade efetiva). Ou seja, o motor da dialética do conhecimento é a *dialética entre realidade existente e potencial de efetividade* (ou dialética entre real e potencial) no homem, a qual pode ser assim explicada:

> O espírito humano não pode parar por muito tempo nesse nível baixo, limitado de seu desenvolvimento [aquele das necessidades sensíveis e instintivas do animal]. Em si, *em potencialidade, o homem é a verdade infinita, e por isso, há uma contradição entre sua potencialidade e sua efetividade limitada.* Essa contradição não permite que ele exista por muito tempo em limitação; ela o impulsiona continuamente adiante, no sentido da realização da verdade interna, potencial, e o eleva continuamente acima dessa limitação externa, temporária. (Bakunin, 1981c[e], p. 480, grifos adicionados)

A verdade, a liberdade, a razão, são potencialidades humanas; são a essência do homem. E é a contradição entre essas potencialidades e sua realização existente que move a humanidade no sentido de desenvolvê-las, numa marcha que sempre envolve certo sofrimento. No campo do conhecimento, o homem, por meio de uma abstração cada vez maior, procede da certeza sensível à observação experimental, desta ao julgamento, e deste à razão. Com isso, a consciência conhece a si mesma, conhece o mundo e busca a unidade na diversidade que a circunda, a unidade absoluta e universal. Esse é "um resultado objetivo – isto é, necessário – do desenvolvimento da consciência, que passa por todos esses níveis como estágios necessários de seu desenvolvimento". (Bakunin, 1981c[e], p. 488)

Então, esse desenvolvimento, iniciado na certeza sensível, passa à observação experimental e, "finalmente, os nega no mais alto nível, no nível do universal, do julgamento abstrato, no qual ele, entretanto, não para". (Bakunin, 1981c[e], p. 488) Numa rigorosa argumentação dialética, é possível explicar essa transição da certeza sensível ao julgamento:

> O objeto da observação experimental, por um lado, já é abstração, pensamento, por ser um objeto sem existência universal e que existe apenas na pluralidade das singularidades transientes e insignificantes que a ele correspondem e das quais ele é uma abstração; por outro lado, essa abstração não é uma abstração pura, porque ela tem em si um momento de diversidade sensível, sua essência está contida na pluralidade dos atributos sensíveis. [...] A consciência observadora aparece, por um lado, como certeza sensível, porque os níveis prévios de desenvolvimento estão preservados nesta última como momentos, mas, por outro lado, ela eleva-se acima disso e busca sua verdade não no objeto singular, mas em sua espécie [universal em relação com particular]. [...] Consequentemente, a observação experimental constitui uma transição da certeza sensível, a verdade daquilo que é o *este* singular e sensível, para o reino do julgamento refletido e abstrato, que tem sua verdade no mundo interior, invisível, do poder e das leis, e que se manifesta em exterioridade. [...] Mas o objeto da observação não é preservado, assim como o objeto da certeza sensível não é preservado, e como este último, ele destrói-se por seu próprio movimento dialético, por ser precisamente uma contradição interna. (Bakunin, 1981c[e], p. 484; cf. também: Del Giudice, 1981, p. 351)

Conforme apontado, essa dialética do conhecimento continua depois disso: “o julgamento, por meio de seu próprio movimento dialético, eleva-se à razão e nega-se nela e na esfera do conhecimento verdadeiro, absoluto”. (Bakunin, 1981c[e], p. 488)

Mas para que esse movimento completo, e mesmo esse trecho citado, seja devidamente apreendido, é mandatório identificar, com maior profundidade, como se entendem cada um desses quatro estágios do conhecimento – 1.) Certeza sensível (consciência ordinária), 2.) Observação experimental (empirismo), 3.) Julgamento e 4.) Razão – assim como o movimento de passagem de um a outro.

A certeza sensível (consciência ordinária) é o “primeiro nível da consciência”. Trata-se da “consciência imediata da singularidade sensível dos objetos: esta mesa, esta árvore etc.” e, por isso, restringe-se à diversidade infinita do mundo sensível, que possui limites espaciais e temporais. Nesse nível, “a verdade está contida na diversidade dos objetos sensíveis que existem em exterioridade”. A certeza sensível é um conhecimento “baseado na percepção imediata” e que “é a representação de objetos separados e diferentes do mundo sensível e espiritual”. Seu objeto é o *este* singular e seu sujeito o *eu singular*. (Bakunin, 1981b[e], p. 451; Bakunin, 1981c[e], pp. 471, 482-485)

Assim, a certeza sensível apresenta vultosos limites para o conhecimento, pois ela relaciona-se apenas com a aparência, e nunca com a essência das coisas. O conhecimento não é neutro, mas mediado, e é profundamente influenciado pela sociedade e pela cultura.

> Todos os homens são formados sob a influência imediata da sociedade em que nasceram. Mas cada nação, cada Estado, tem sua esfera moral particular, suas crenças populares, seus preconceitos, suas limitações particulares, que dependem, em parte, de seu caráter individual, de seu desenvolvimento histórico e de sua relação com a história de toda a humanidade. Cada Estado e cada tempo têm seus conceitos particulares e sua visão de mundo particular; além disso, cada Estado está fragmentado em diferentes estratos sociais, e cada um desses estratos, por sua vez, em seu caráter individual, sua própria particularidade, de modo que a consciência ordinária desenvolve-se sob as mais diversas influências. Com a educação da mente, os conceitos vulgares e uma esfera moral e espiritual vulgar são absorvidos, e sua atividade, que em sua natureza é essencialmente sempre a mesma, altera as circunstâncias físicas e espirituais que a circundam. Consequentemente, seu desenvolvimento é sempre limitado, parcial e incapaz de abarcar a verdade absoluta. (Bakunin, 1981b[e], p. 454)

Dando-se conta de suas limitações singulares, imediatas e parciais, a certeza sensível, no sentido de encontrar dialeticamente maior universalidade e totalidade, ascende à observação experimental.

A observação experimental (empirismo) é o segundo nível da consciência. Trata-se de um estágio do conhecimento que, usufruindo de maior abstração que na certeza sensível, e também de elementos científicos, consegue romper com a singularidade do objeto e caminhar no sentido de maior universalidade. Não se trata mais "desta árvore", mas "da árvore", um "objeto universal de observação [...] inacessível à minha percepção sensível (por exemplo, uma árvore em geral)." Com isso, "a consciência eleva-se [do mundo externo] ao mundo interno, invisível, universal e infinito"; ela busca a relação entre os objetos, o universal, o necessário em sua diversidade; procura penetrar o objeto com o pensamento; busca leis que possam ser formuladas a partir da experiência. Seu objeto é o pensamento ("árvore"), que possui um momento de diversidade sensível ("esta árvore") – seu sujeito é ainda o eu singular. Conforme apontado, a teoria é uma forma superior de empirismo, mas que continua presa na observação experimental, na diversidade dos fatos, em leis particulares. Dando-se conta de suas limitações, em vista de não conseguir abarcar a relação entre as leis particulares e nem a relação delas com o universal, a observação experimental, também no sentido de encontrar dialeticamente maior universalidade e totalidade, ascende ao julgamento. (Bakunin, 1981c[e], pp. 483-484, 487; Bakunin, 1981b[e], pp. 460-461)

O julgamento (abstrato e refletido) é o terceiro nível da consciência e também o momento em que a consciência ascende à primeira forma de autoconsciência. Trata-se de um estágio do conhecimento que continua usufruindo de maior abstração que na observação experimental e caminhando no sentido de maior universalidade. Seu objeto é "o mundo interno das leis imutáveis e universais", ou seja, a "essência do mundo físico, assim como do mundo espiritual", a qual pode ser acessada com a abstração "da diversidade insignificante da exterioridade"; seu sujeito passa do eu singular para o eu universal (com a passagem da consciência para a autoconsciência). Essas leis são pensamentos ("universalidades suprassensíveis, puras") internos (determinações pessoais) – pensamentos ao mesmo tempo objetivos e subjetivos. Pensamentos que existem no mundo real, que não foram inventados pelo homem, mas podem ser por ele encontrados e apreendidos nos fatos reais existentes. (Bakunin, 1981c[e], pp. 487, 490)

Entretanto, esse mundo interno "só existe em relação com o mundo das aparências externas". Não há diferença entre ambos os mundos, interior e exterior, porque uma lei é a expressão constante e universal da aparência em mudança. "O mundo externo não tem existência independente do interior, visto que ele nada mais é do que uma manifestação do mundo interno." Ou seja, "o conteúdo da exterioridade sensível e da interioridade

suprassensível é completamente idêntico"; a relação com mundo interior das leis é, ao mesmo tempo, a relação com "o mundo exterior das aparências". Na medida em que o conteúdo dos mundos interno e externo é o mesmo, ao conhecer o mundo exterior, também se conhece o mundo interior. "A consciência de outro objeto externo é transformada em consciência de seus *próprios* pensamentos, de sua *própria* essência, de *si mesmo* como verdade, e torna-se autoconsciência." (Bakunin, 1981c[e], pp. 488-491)

Sintetizando essa dialética do conhecimento até aqui, é possível dizer que:

> Em seu processo fenomenológico, a consciência, começando na certeza sensível, tomando como verdade a diversidade do ser sensível, singular, preservou-se como momento subordinado na *autoconsciência*. A diversidade sensível do ser singular desapareceu no universal e foi descartada como *aparência* transiente e insignificante das leis essenciais e universais do mundo físico e espiritual. [...] Essas leis universais, que contêm em si todo o mundo infinito da verdade e da realidade, são em essência nada mais que *pensamentos determinados*, universalidades particulares. [...] Esses pensamentos determinados são essencialmente nada mais que produções da universalidade abstrata do julgamento cognitivo, de forma que, ao conhecê-los, o julgamento conhece a si mesmo e a consciência torna-se *autoconsciência*. (Bakunin, 1981c[e], pp. 505-506)

A autoconsciência possui duas formas: a abstrata e a universal, sendo que a primeira antecede a segunda, e que a segunda equivale à razão.

Na autoconsciência abstrata, o sujeito, mesmo que conheça seus próprios pensamentos e sua própria essência, o faz em sua singularidade, em sua individualidade finita, em abstração. E, por isso mesmo, constitui uma identidade sem conteúdo e abstrata consigo mesmo. "A expressão da autoconsciência abstrata individual é eu = eu." Desse modo, a universalidade, a verdade e a liberdade aparecem apenas como potencial, e não como realidade. "Essas individualidades singulares são diferentes umas das outras e relacionam-se umas com as outras em exterioridade e estranhamento, todo seu conteúdo concreto está contido em sua individualidade singular", e isso oferece o risco de um "egoísmo criminoso". "O espírito individual é, ao mesmo tempo, um organismo singular, um indivíduo finito que, como tudo o que é finito, está submetido às inescapáveis escravidão, destruição e morte." Nessa relação exterior entre individualidades, em função da tendência que elas têm à universalidade, os sujeitos "entram numa luta entre si", a qual desemboca na negação da própria individualidade imediata dos sujeitos e em seu "reconhecimento recíproco"; chega-se assim à autoconsciência universal, à razão. (Bakunin, 1981c[e], pp. 506-511)

Na autoconsciência universal, esse reconhecimento recíproco consolida-se. Há o "reconhecimento universal dos sujeitos" e as diferenças singulares entre eles desaparecem –

os sujeitos "fundem-se numa unidade indivisível". Consolida-se também a "*identidade entre sujeito e objeto*", que vinha sendo encontrada e perdida desde a passagem da consciência para a autoconsciência. Com a unidade sujeito-objeto, o sujeito se reconhece nos outros e reconhece os outros em si; o eu e o outro são entendidos em termos de autoconsciência. "Todas as virtudes têm como sua base essa *unidade* da autoconsciência consigo mesma e com as outras. 'Eu' é 'nós'", ou eu = nós. Essa "razão ocorreu como simples *identidade entre sujeito e objeto*, como unidade entre o ser e o pensamento, como verdade e liberdade infinitas". Por esse motivo, alcançou-se o domínio da filosofia: "toda a totalidade infinita da razão está acessível ao seu conhecimento; nessa totalidade, toda a verdade e toda a realidade tanto do mundo físico quanto do mundo espiritual estão contidas". (Bakunin, 1981c[e], pp. 514-516)

O conhecimento verdadeiro (necessário, absoluto e real) é o entendimento da figura real que a totalidade deve assumir, as manifestações verdadeiras do real. Para acessar tal conhecimento, a filosofia necessita reconhecer essas manifestações do real e, dentre elas, identificar o necessário em meio ao contingente – encontrar a ligação interna nos fatos em exterioridade, negando a contingência e encontrando, em meio a ela, o necessário e racional –, apreendendo o conceito em estado de mudança histórica para chegar à compreensão racional do real em movimento. (Del Giudice, 1981, pp. 315-317)

No início de "Da Filosofia", Bakunin (1981b[e], p. 442) havia se proposto a responder três questões: O que é filosofia? A filosofia é útil? A filosofia é possível? Pode-se entender que elas foram respondidas e que podem ser aqui sintetizadas. A filosofia é a ciência que busca o conhecimento da realidade, da verdade. Ela é útil, pois, para desenvolver-se e progredir, a sociedade necessita do conhecimento da realidade, e este só pode ser adequadamente obtido com a filosofia; ela pode e deve funcionar como ferramenta social e política, ao fazer do homem parte consciente da totalidade social e membro útil da sociedade. Ela é possível pois, por meio da dialética do conhecimento (da consciência), é possível ascender da consciência ordinária à razão e conciliar teoria e prática. (Leier, 2006, p. 86)

4.3 MÉTODO CRÍTICO-DIALÉTICO

Em suas reflexões desse período, Bakunin lança mão de um *método crítico-dialético*. Ele usufrui do hegelianismo como método crítico para, por um lado, proceder a uma dura crítica da alienação na modernidade, a qual abarca o processo de conhecimento e seus correlatos sociais e políticos. No que tange ao processo de conhecimento, Bakunin estabelece

uma ruptura com o senso comum, por meio de um questionamento daquilo que nos aparece como verdade, e também com a noção de neutralidade do conhecimento, argumentando que o acesso ao objeto é sempre mediado. Ademais, conforme colocado por Del Giudice (1981, p. 258), Bakunin também realiza "uma análise muitíssimo compreensiva da inter-relação entre teoria e prática, e da maneira que as ideias filosóficas e teóricas têm um impacto imediato e direto na existência política, social e prática". Ao partir de "um conceito filosófico", continua, "Bakunin chegou à dedução de implicações culturais e sociopolíticas; a filosofia do idealismo e do subjetivismo tinha como conclusão lógica e necessária uma condição de *alienação social*".

Por outro lado, esse método crítico permitiu que Bakunin elaborasse sua proposição de reconciliação com a realidade e de unidade entre teoria e prática, as quais, do mesmo modo, envolvem o processo do conhecimento e seus correlatos sociais e políticos. Sua análise do desenvolvimento fenomenológico da consciência buscou demonstrar a possibilidade de acessar a totalidade da verdade por meio de uma dialética do conhecimento, que permitiria superar a aparência dos fenômenos e acessar sua essência. Conforme se verá a seguir, esse método também forneceu as bases para a elaboração de uma referência para a avaliação crítica da realidade e para que se procedesse à mudança social.

Bakunin, concomitantemente, usufrui do hegelianismo como método dialético, pois entende a

> *dialética como força motriz do desenvolvimento e da mudança histórica*. Em sua análise, Bakunin examina as ideias de *conflito e progresso*, enfatizando continuamente o papel que a *contradição e a negação* possuem para colocar as formas históricas em estado de oposição umas às outras, conflitos estes que levam, enfim, a estágios mais elevados de "reconciliação". (Del Giudice, 1981, p. 339, grifos adicionados)

Ou seja, para Bakunin, a história é dialética e, portanto, para compreendê-la, é imprescindível um método que seja dialético e capaz de articular os conceitos para o entendimento do mundo. Em termos de método, ele compreende a dialética do mesmo modo que Hegel, – que a conceituou, quando indagado por Goethe – como "espírito de contradição organizado" (Safatle, 2015), como história do movimento, da experiência da contradição.[98] A dialética é, assim, a descrição do movimento do pensamento que, posto em movimento pela contradição, busca apreender o processo da realidade histórica que se efetiva sob forma de

[98] Cf. Hegel (1992, p. 80, grifos adicionados): "É claro que a *dialética* da certeza sensível não é outra coisa que a simples *história de seu movimento ou de sua experiência*; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas". Trecho este que é citado pelo próprio Bakunin (1981c[e], p. 475).

contradição. Ela usufrui de um conjunto de categorias relacionadas que norteia o pensamento e a análise da realidade. Esse método dialético, que é concomitantemente histórico, permeia todos os escritos bakuninianos desse período (cf. dialética alienação-efetividade, dialética teoria-prática, dialética do conhecimento, dialética real existente-potencial efetivo etc.). Para Bakunin (1981c[e], p. 499), a "contradição [...] é a fonte do movimento, do desenvolvimento, esforçando-se para obter sua resolução"; a contradição move o mundo e o pensamento. O pensamento é a negação da negatividade (subjetivismo, particularidade, finitude), a espiritualização da negatividade, a negação da negação. O conceito de negação adquire, dessa maneira, centralidade, conforme explica Leier:

> O positivo, para Hegel e para Bakunin, era aquilo que já existia. A negação era a crítica daquilo que existia. [...] Para Hegel, "pensar é, na verdade, essencialmente a negação daquilo que está imediatamente diante de nós". Dessa crítica, vêm um novo pensamento, novas ideias, e a determinação daquilo que é real e racional. Consequentemente, a negação era o primeiro passo para resolver as contradições. [...] Bakunin [...] enfatizava a negação e a contradição – em outros termos, a luta – como a maneira por meio da qual a humanidade avançava para descobrir a verdade e a realidade de seu progresso rumo à liberdade. (Leier, 2006, pp. 87-88)

Essa dialética – por meio da qual Bakunin pretende entender as contradições de uma totalidade, de uma realidade histórica –, conforme mencionado, não se encerra no entendimento. Num processo que ultrapassa Hegel, ela avança como ferramental que permite proceder a uma avaliação crítica da realidade existente e conceber a mudança social histórica, ambas as quais, apoiadas numa determinada concepção de sujeito, constituem os fundamentos da *filosofia da ação* de Bakunin, em meio à qual a *educação* continua em destaque.

4.4 FILOSOFIA DA AÇÃO E EDUCAÇÃO

O ferramental de avaliação crítica e normativa da realidade existente foi anteriormente esboçado quando se expôs a diferença entre realidade efetiva e racional e realidade existente. A reconciliação com a realidade e a unidade entre teoria e prática propostas, "longe de ser uma doutrina reacionária e conservadora, [...] com sua identidade do real e do racional, forneceu a Bakunin uma ferramenta filosófica" que, dentre outras coisas, ofereceu os subsídios para tal avaliação. Sua doutrina da inter-relação entre teoria e prática estabeleceu um conceito que "funciona como um critério por meio do qual se pode mensurar os eventos". Com ele, por exemplo, é possível "examinar criticamente as manifestações externas, políticas e sociais" do "Estado Moderno", "em termos de sua correspondência – ou falta de

correspondência – com a ideia racional". Em comparação com a ideia racional, esse Estado pode não ser considerado efetivo e racional e, nesse caso, ele deve ser modificado.

Desse modo, "ao justapor o historicismo dialético e a 'preservação' conservadora do passado, Bakunin habilmente destacou a transformação dialética potencial de todas as formas históricas e existentes". Contrapondo a aceitação passiva e acrítica da realidade existente como algo racional, ele "apresenta um afastamento radical dessa atitude conservadora, na medida em que estabelece os critérios para avaliar a mudança, em acordo com seu princípio interno do progresso". Essa posição, mesmo não podendo ser explicitada mais claramente em função da censura que vigorava na Rússia, possui implicações claras: "aqueles fatos que não são racionais devem ser modificados, a fim de conformarem-se à ideia racional". A realidade deve ser racionalmente entendida e, em seguida, o sujeito deve aplicar dialeticamente esse conhecimento à vida, por meio da atividade prática, da ação racional histórica. Afinal, "a vocação do homem é infundir a realidade com o pensamento e dotar o pensamento de realidade". Todavia, para tanto, a verdade tinha de ser previamente alcançada através da filosofia, e a razão, em seguida, poderia estabelecer as linhas dessa mudança social. (Del Giudice, 1981, pp. 179, 336, 339-340)

Finalmente, a reconciliação com a realidade e a unidade entre teoria e prática encontram seu corolário. Na realidade existente, não basta conhecer, não basta avaliar criticamente: é necessário agir. Num primeiro momento, o homem deve identificar sua vontade e sua razão com a racionalidade do universo; num segundo momento, ele deve agir, dar um conteúdo concreto ao princípio universal. "Para agir, deve-se já estar na verdade, para que a ação seja a expressão e a realização da verdade, e não da mentira". "Deve-se agir na via da verdade, deve-se agir no amor e para o amor, e é nessa união da graça de Deus com a ação do homem que repousa a verdade completa". (Bakunin, 37039[c], p. 7)

> Ele [o homem] deve *conhecer a verdade infinita* que constitui sua substância, sua essência, e *realizá-la em suas ações*, de modo que, na *identidade do verdadeiro conhecimento e das ações do homem*, na verdade de seu mundo teórico e na *correspondência do mundo prático com o teórico*, está contida toda sua realidade. (Bakunin, 1981c[e], pp. 498-499, grifos adicionados)

Efetivar a realidade, a razão, é também conciliar teoria e prática, pensamento e ação; é conhecer, avaliar criticamente e fazer corresponder aquilo que deveria ser com aquilo que é. Mesmo que no processo de conhecimento haja já certo conteúdo de ação, na medida em que o

próprio ato de pensar reconfigura proposições e fornece bases para se conceber a mudança, isso não é suficiente.

É necessário proceder a uma solução que possa, de fato, garantir essa efetivação. Tal solução é a ação ética racional, essa expressão e realização da verdade que propõe "transformar[...] tudo de acordo com nossa vontade".[99] (Bakunin, 37038[c], p. 2) A vontade é, portanto, o fator que impulsiona a ação. Suas possibilidades são enormes; frente aos sentimentos, por exemplo, "a vontade pode tudo; para ela, nada é impossível, porque ela tem uma natureza infinita, porque ela é, em essência, a liberdade infinita". A vontade pode ser definida como "força infinita da autonegação de si na verdade, a negação de todos os instintos estreitos que repugnam a natureza do homem e do pensamento finito contrário à verdade". (Bakunin, 40057[c], p. 3) No contexto da ação ética racional, a vontade recebe centralidade. Como parte da liberdade humana, ela subsidia a negação racional de si com base na verdade para impulsionar a ação.

> No quadro da filosofia hegeliana, Bakunin estabeleceu os fundamentos de sua *filosofia da ação*, que apresentou solução a uma das questões mais urgentes de seu tempo – o problema da inter-relação dinâmica entre teoria e práxis, e da realização ativa e consciente da verdade conhecida por meio da razão e da filosofia especulativa. A noção de *mudança*, baseada numa compreensão racional de mundo, e que possibilita que a realidade corresponda à cognição teórica da verdade, torna-se o tema dominante na obra de Bakunin. A teoria é, doravante, abordada em termos de prelúdio racional para a ação no mundo real; assim, uma vez que o homem *entendeu* a realidade, ele deve exercitar sua vontade consciente, agir, transformar o mundo em uma "realidade racional". (Del Giudice, 1981, p. 357)

Essa noção de mudança social histórica significa que as formas sociais exteriores devem corresponder à ideia interna, racional. E se há potencial humano na liberdade (visto que a liberdade é a essência do espírito humano), e se ela é uma necessidade humana que deve se efetivar, a mudança social histórica tem de se processar no sentido da liberdade. Mas defender essa posição não significaria, também, um subjetivismo, um voluntarismo, por romper com a noção de necessidade?

> Toda existência do mundo físico, assim como do mundo espiritual, acontece, desenvolve-se, vive e passa de acordo com leis determinadas e necessárias. [...] Não estamos falando ainda do desenvolvimento orgânico do

[99] Cf. Cieszkowski, em *Prolegomena zur Historiosophie* [Prolegômenos à Historiosofia]: "A consciência, é verdade, ocupa um lugar específico no verdadeiro sistema da filosofia; mas o universo não *termina* com ela. O que se encontra atrás dela é a inconsciência, ou seja, o fato; mas o que se encontra à sua frente deve desenvolver-se conscientemente, e isso é a ação. [...] A filosofia prática ou, mais precisamente, a *filosofia da prática* – sua influência mais concreta na vida e nas relações sociais, o desenvolvimento da verdade em atividade concreta –, tal é o destino futuro da filosofia como um todo". (apud Del Giudice, 1981, pp. 326, 331)

> homem, completamente submetido às leis da vida orgânica, mas do desenvolvimento espiritual, que, como desenvolvimento e autorrealização que contêm em si a razão, está submetido à necessidade, e precisamente à necessidade do desenvolvimento da razão, do universal. [...] Disso, poder-se-ia concluir que o homem não é uma criatura livre, e que isso contradiria a determinação essencial do espírito humano, cuja essência é a liberdade. Mas a necessidade realmente exclui a liberdade? Não, de modo algum. Ao submeter-me à necessidade *externa*, não sou livre, mas condicionado e limitado externamente, porque as leis que condicionam e determinam minha existência não estão dentro, mas fora de mim. [...] O universal desenvolve-se, vive e isola-se de acordo com leis imutáveis e necessárias; mas essa necessidade não restringe sua liberdade, porque ela não é fixa, e não o limita externamente, mas constitui sua essência própria e única, que abarca tudo em si, e que não é externamente condicionada. [...] A natureza dual do espírito humano, que é totalidade infinita e liberdade da verdade universal, de um lado, e individualidade transiente, finita e singular, de outro. [...] Apenas aqueles que são em si, em potencialidade, que já se elevaram para além de suas limitações, podem sentir suas limitações e sofrer. [...] Como um organismo singular e natural, o homem está submetido a esse mesmo destino. Assim como o animal, ele também sente necessidades, mas por conter em si a possibilidade *real* da totalidade do universal, e por ser capaz de autoconsciência e liberdade ilimitada, o homem é capaz de ter sofrimentos mais fortes do que o animal. (Bakunin, 1981c[e], pp. 500-505)

A necessidade, mesmo podendo ser condicionada (relativa, hipotética) ou incondicionada, é aqui definida como sinônimo de algo essencial, não contingente e de existência ou desenvolvimento inevitável. A necessidade está presente no mundo das coisas e das pessoas (na natureza, na sociedade, na história, no homem) e pode ser identificada nas leis que operam em ambos os mundos. O homem, como ser natural que pensa e vive em sociedade, no espaço e no tempo, encontra-se submetido a tais leis necessárias. Essa necessidade e essas leis submetem o mundo das coisas e das pessoas incondicionalmente – elas constituem parte da razão universal e, portanto, estão também no interior do sujeito. Por isso, elas são, concomitantemente, necessidades externas e internas, dentre as quais se encontra aquela do desenvolvimento da razão e da liberdade.

A liberdade, assim como a razão, existe no homem como potencial, e sua efetivação, marcada pelo sofrimento, é uma necessidade. Por isso, nesse caso, a necessidade constitui um veículo da liberdade. A liberdade é possível na necessidade uma vez que o homem (indivíduo) identifica sua vontade com a totalidade social (todo ético); quando põe em identidade seu eu subjetivo e os outros indivíduos da totalidade, da comunidade social. A liberdade, como razão efetivada, não é, portanto, completamente subjetiva, mas, ao mesmo tempo, subjetiva e objetiva. A liberdade é posta em xeque apenas quando as necessidades exclusivamente externas, artificiais, impõem-se ao homem, de modo a condicionar-lhe e limitar-lhe.

Agora, como promover essa mudança social em direção à liberdade? O caminho mais propício para tanto parece ser a educação.[100] Em termos religiosos, é possível dizer que a "educação cristã visa a dotar o homem de um segundo nascimento espiritual", para ele desenvolver "uma vida autônoma e livre que o preparará para a dura carreira da vida, para suportar todas as dores e todos os sofrimentos que ele não deixará de encontrar". Essa educação não deve "fazer dele um escravo sem qualquer independência, um executor complacente e cego de vontades arbitrárias e cegas". (Bakunin, 37055[c], p. 13) A educação é, então, considerada como um meio que une teoria e prática para a regeneração espiritual e moral, sendo seu objetivo último a liberdade, aqui entendida como redenção secular. Contudo, como mencionado, essa via para a liberdade não está isenta de sofrimento, o que não é algo necessariamente ruim: "Sim, o sofrimento é bom: é aquela chama purificadora, que transforma e dá força ao espírito"; desse modo, o próprio sofrimento é educativo – ele é "a educação, a experiência racional do espírito" inerente ao processo de libertação. (Bakunin, 1981a[e], p. 428)

A educação constitui um componente-chave, tanto para o aprendizado da filosofia, e, com ela, para o aprimoramento do conhecimento, quanto para a avaliação da realidade existente e a mudança social. Com ela, a identificação das contradições e sua negação são substancialmente facilitadas. É igualmente a educação, ferramenta central para promover a reconciliação com a realidade e a unidade entre teoria e prática, que contribui de maneira determinante para que esse saber seja transmitido e compartilhado com outras pessoas. A educação mostra-se indispensável para que se supere a alienação filosófica e social, e para que se reintegre o indivíduo na totalidade social, forjando as condições para sua ação racional e uma vida realmente efetiva em liberdade. A educação é o remédio capaz de curar a doença moderna da alienação.

> A alienação, como perda da realidade, acentua a necessidade de uma regeneração espiritual e moral da humanidade; a *teoria da educação de Bakunin* constitui sua *resposta a essa crise na sociedade*. A trágica condição da alienação, colocada em nítido foco pela análise de Bakunin, é aquela em que a ação racional e significativa torna-se completamente problemática. Sua formulação do ideal da *educação* pretende ser a ligação vital entre a teoria e

[100] Cf. Hegel (s/d, p. 35): "O ensino científico [a educação científica] [...] exercita o sentido das relações e constitui uma passagem permanente para a elevação do ponto de vista particular ao universal e, inversamente, para a aplicação do universal ao particular. A formação [educação] científica tem, em geral, esse efeito sobre o espírito, de separá-lo de si mesmo, de retirá-lo de sua existência imediata natural, da esfera não livre do sentimento e do impulso, e de situá-lo no pensamento. Com isso, ele [o espírito] adquire uma consciência da reação às expressões externas que, de outro modo, é meramente necessária e instintiva. E por meio dessa libertação, ele converte-se no poder sobre as representações e sensações imediatas; essa libertação constitui o fundamento formal da conduta moral [da ação em geral]".

> a prática; isso porque a educação, como *reintegração do indivíduo na totalidade social*, constitui o *pressuposto e a condição essencial da ação racional*. [...] A ideia de educação (*obrazovanie-Bildung*) sempre foi primordial para Bakunin, que via nela um *instrumento ideológico para a mudança social e política*. Consequentemente, não é algo de pouca importância que, ao apresentar Fichte e Hegel ao público russo, ele tenha escolhido traduzir obras que se dedicaram a essa questão central da educação. (Del Giudice, 1982, pp. 164-165, grifos adicionados)

Entende-se, desse modo, a educação como um destacado tipo de ação racional humana não alienada com potencial libertador. Especificamente na Rússia, ela parecia primordial para superar a alienação da jovem *intelligentsia*, que vinha sendo educada segundo os abstratos e subjetivos pressupostos franceses, e para estabelecer esse hegelianismo revigorado como sua doutrina, permitindo com isso que a sociedade russa fosse devidamente compreendida e avaliada, e que os fundamentos de sua mudança fossem estabelecidos. Novamente, destacam-se os filósofos como agentes desse processo educativo. Em função de sua capacidade para acessar a razão, eles têm um papel a cumprir nesse processo, devendo colocar-se como guias, educadores, para estimular e facilitar esse desenvolvimento do conhecimento e da práxis social e política. Os filósofos eram então compreendidos como os potenciais educadores da *intelligentsia* russa. (Del Giudice, 1981, p. 340)

Em termos dos objetivos específicos que essa educação deveria assumir na Rússia, sustenta-se que ela deve "acender no coração jovem a chama divina, ali colocada pela própria Providência", "despertar nele sentimentos religiosos profundos" e "formar nele um sentimento estético profundo". Isso porque, como colocado, a religião, a estética e a filosofia – esta última que, nos textos desse período, adquire cada vez maior centralidade, estabelecendo-se enfim como maior manifestação do espírito absoluto – são os aspectos mais significativos na definição do caráter de um povo. Ademais, essa educação tem de "treinar a mente jovem para fazer um trabalho real", "estimular nela o amor pelo conhecimento" e "inspirar nela a ideia de que o conhecimento é seu próprio fim, que ele é a fonte da satisfação inesgotável, grande, e que utilizá-lo como meio de destacar-se na sociedade é um sacrilégio". Finalmente, essa educação deve ser, igualmente, uma educação ética, que possa desenvolver determinados valores nos indivíduos, dentre os quais a moralidade, o anti-individualismo/antiegoísmo e o amor à liberdade. Com tudo isso, há a possibilidade de se criar um "homem russo real", em identidade com a realidade em que vive e com a possibilidade de intervir livre e racionalmente nessa totalidade. Tal é a chave para a liberdade, a regeneração da sociedade russa. (Bakunin, 1981a[e], p. 436)

Capítulo 5

TEORIA DA REVOLUÇÃO E DIALÉTICA NEGATIVA (1841-1842)

Este capítulo expõe a teoria política de Bakunin em seu *segundo período hegeliano*, que vai de 1841 a 1842, dividindo-se em quatro partes: 1.) Dialética negativa: teoria revolucionária da história; 2.) Europa, início dos anos 1840: contradições, crise revolucionária e decomposição do velho mundo; 3.) Partido reacionário e partido democrático; 4.) Dialética negativa: lógica revolucionária.[101]

5.1 DIALÉTICA NEGATIVA: TEORIA REVOLUCIONÁRIA DA HISTÓRIA

Nesse momento, parece necessário tomar como base a apreensão dos aspectos teórico-lógicos da história, de modo que eles permitam descrever o processo da realidade histórica que se efetiva sob forma de contradição. A história é considerada um processo dialético de realização da liberdade[102], e o desenvolvimento e a mudança são entendidos como resultado da contradição e da negação. A realidade histórica, sempre contraditória, encontra-se em permanente movimento dialético e pode ser explicada pela dialética negativa. Os elementos referentes à teoria da história (lógica histórica), que procedem de acordo com essa dialética negativa, são determinantes numa teoria da revolução.

---

[101] Desse período, o principal escrito de Bakunin é "A Reação na Alemanha", que foi traduzido para vários idiomas, incluindo o português. (Bakunin, 1976a[e]) Essa, entretanto, é uma tradução regular, feita com base na versão francesa do texto, produzida por Jean Barrué a partir do alemão. O maior problema da edição portuguesa é, sem dúvida, que ela não conta com os três últimos parágrafos do texto de Bakunin. Mas outro problema é o fato de alguns conceitos hegelianos e certos trechos não estarem adequadamente traduzidos – provavelmente, conforme hipótese de Angaut (2007a), pela falta de intimidade de Barrué com a filosofia de Hegel. Nas citações desse escrito, dei preferência à tradução portuguesa, mas, quando foi necessário, fiz as correções com base na versão de Angaut (Bakunin, 2007a[e]) ou, às vezes, no original em alemão, sinalizando as mudanças entre colchetes. O único conceito que preferi não fazer essa adequação foi "contradição", que Angaut propõe traduzir como "oposição", tomando partido numa polêmica hegeliana – se contrariedade ou oposição é ou não contradição, e em que medida isso se modifica quando se trata de contradição/oposição lógica ou histórica –, na qual preferi não tomar posição. Optei por seguir McLaughlin (2002), o qual considero muito rigoroso e que trata esse conceito como "contradição". As citações dos documentos de Bakunin que se encontram no CD-ROM do IIHS (Bakunin, 2000a) foram traduzidas a partir dos textos em francês.

[102] Cf. Hegel (2001, pp. 65-66): "A história do mundo é o avanço da consciência da liberdade. [...] A liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou. [...] A questão dos meios pelos quais a liberdade se desenvolve em um mundo nos leva diretamente ao fenômeno da história. Embora a liberdade em si seja essencialmente uma ideia interior não desenvolvida, os meios que ela usa são os fenômenos exteriores que na história se apresentam diretamente aos nossos olhos".

A história em geral e a história sociopolítica em particular movimentam-se normalmente em termos de um desenvolvimento dinâmico animado por contradições. Dentre estas, destaca-se aquela "eterna contradição, que existe desde sempre [...], entre a liberdade e a não liberdade" e que, "durante a história, não fez mais que crescer e desenvolver-se". (Bakunin, 1976a[e], p. 124) Em sua normalidade, a história funciona quase sempre de modo conservador, buscando reforçar os aspectos que constituem seus próprios alicerces; há, em torno deles, um aparente consenso, comumente idealizado pelos defensores do statu-quo. Tal consenso é aparente porque, via de regra, o processo histórico convive dentro de si com elementos diferentes, opostos e mesmo contraditórios – elementos de resistência, que expressam anomalias e problemas em relação ao paradigma histórico ou sociopolítico dominante e que contribuem determinantemente para suas mudanças quantitativas no sentido da liberdade –, que, contudo, nesses tempos normais, permanecem mais ou menos acobertados pelas forças da ordem, da reação. Entretanto, nesse processo de conter a mudança e forjar o consenso, as forças conservadoras e reacionárias, ao buscarem afirmar-se positivamente, terminam por estimular as forças de resistência negativa, de potencial revolucionário, que agem gradual e subterraneamente na contraposição da ordem. Nesse sentido, é possível dizer que, mesmo em sua normalidade, a história traz em si os germes da mudança revolucionária. (McLaughlin, 2002, pp. 41-45; Angaut, 2007a, pp. 50, 88)

A dialética da história ocorre, então, em função da contradição entre dois princípios, dois termos, dois elementos: por um lado, o positivo (ordem/reação); por outro, o negativo (revolução/liberdade). Ela explica-se pela perspectiva de que há uma

> oposição cósmica entre o velho e o novo mundo, com cada um destes dois mundos sendo sustentado por um princípio próprio. Essa oposição cósmica serve de suporte a uma *oposição histórica entre reação e revolução*, e esta última oposição constitui, ela mesma, uma articulação com o domínio político no seio do qual os partidos entram em contradição. (Angaut, 2009, p. 47, grifos adicionados)

Essa dialética entre velho mundo (ordem/reação) e novo mundo (revolução/liberdade) traduz-se numa contradição de *princípios, ou seja, proposições sobre as quais repousa a dinâmica totalidade orgânica do mundo político e social*. Historicamente, esses princípios são incorporados por *partidos, que são órgãos parciais da sociedade que se enfrentam no sentido de conservar ou modificar o mundo*. (Bakunin, 1976a[e], pp. 107, 111) Portanto, partido é o órgão histórico e parcial que representa a existência de um princípio, e princípio é a essência

do partido. “Essa distinção entre princípio e partido, essência e existência, universal e particular, afirma-se agora como diferença entre a lógica e a história”. (Angaut, 2007a, p. 52)

Na medida em que a estrutura histórica sociopolítica vigente torna-se incapaz de dar respostas adequadas às questões postas pela sociedade – que esta mesma estrutura, ao menos em parte, contribuiu para criar –, e suas anomalias e seus problemas não podem mais ser escondidos, inaugura-se um momento de crise. Se essa crise não for evitada pelas forças da ordem (reprimindo, desagregando a dissidência etc.), e se os elementos de resistência não persistirem subordinados para serem retomados apenas no futuro, emergirá então um novo paradigma histórico sociopolítico, geralmente reivindicado por pessoas mais jovens e que tende a ganhar adeptos. Há, desse modo, uma cisão da sociedade, com uma polarização de campos/partes rivais, em que um deles defende a permanência da velha estrutura (positivo), e outro a emergência da nova (negativo).

Num determinado momento desse conflito, a contradição entre positivo e negativo atinge um limite tal que as mediações tornam-se impossíveis; a contradição converte-se em contradição revolucionária, em incompatibilidade entre positivo e negativo, e anuncia a decomposição e a derrocada do positivo. Aí, a contradição só consegue ser apreendida em termos relacionais e aponta, necessariamente, para a destruição do positivo pelo negativo, para a preponderância do negativo que, num retorno a si, torna-se um novo positivo, sem nada do antigo – é o que se entende por revolução, a conformação de uma nova totalidade social e histórica. Como se pode notar, nessa contradição há somente dois elementos: o positivo e o negativo, e a revolução não é concebida em termos de um terceiro elemento de mediação exterior, suprassunção ou síntese. Essa dialética revolucionária e negativa é, portanto, diádica e não triádica. E sua ênfase na negação permite que ela seja considerada uma dialética negativa.

Assim concebida, a revolução é o resultado da superação das forças reacionárias (partidárias do velho) por parte das forças revolucionárias (partidárias do novo). Ela não constitui uma mudança quantitativa, gradual, que traz para o novo elementos do velho; mas é, distintamente, uma transformação qualitativa, que forja um paradigma de natureza incompatível com novos fundamentos. A revolução não é, portanto, apenas uma revolução negativa, pois as forças negativas, ao negarem o velho, concomitante afirmam o novo. Sua negação exige um parâmetro de comparação, por meio do qual elas recusam um paradigma em favor de outro. Com isso, o futuro revolucionário não é concebido especulativamente, mas

a partir dessa negação da estrutura histórica sociopolítica passada e presente. (McLaughlin, 2002, pp. 41-45; Angaut, 2007a, pp. 50, 53, 88)

Na história das religiões há um caso em que esse processo dialético negativo manifestou-se.

> Por exemplo, o princípio da liberdade teórica despertou no mundo católico do passado desde os primeiros anos de sua existência. Este princípio foi a fonte de todas as heresias tão numerosas no catolicismo. Sem este princípio, o catolicismo teria [sido privado de movimento]; foi, portanto, ao mesmo tempo, o princípio de sua vitalidade, mas somente enquanto foi mantido em sua totalidade como um [momento] simples. E assim o protestantismo fez, pouco a pouco, a sua aparição; a sua origem remonta mesmo à origem do catolicismo, mas [num dado momento], sua progressão cessou bruscamente de ser gradual e o princípio da liberdade teórica elevou-se até se tornar um princípio autônomo e independente. É somente então que a contradição aparece na sua pureza, e vós bem o sabeis, senhores, vós que vos dizeis protestantes, o que Lutero respondeu aos [mediadores] de seu tempo quando lhe vieram propor os seus serviços.
>
> Como vemos, a ideia que faço sobre a natureza da contradição presta-se a uma confirmação não somente lógica, mas também histórica. (Bakunin, 1976a[e], p. 123)

Podem-se entender, a partir do que foi discutido, os fundamentos históricos da dialética negativa. De tempos em tempos, "o movimento gradual da história, trazendo o germe revolucionário em si, é interrompido por momentos de revolução", os quais transformam as bases históricas sociopolíticas da sociedade em termos qualitativos, via de regra no sentido "da extensão do escopo da liberdade", sendo responsáveis pelo progresso e pela mudança histórica. (McLaughlin, 2002, p. 41)

5.2 EUROPA, INÍCIO DOS ANOS 1840: CONTRADIÇÕES, CRISE REVOLUCIONÁRIA E DECOMPOSIÇÃO DO VELHO MUNDO

Como resultado de seus acirrados conflitos sociais, a Revolução Francesa, marco determinante da modernidade, gestou em si os germes de um novo mundo. Apontou o soterramento do velho mundo aristocrático e de seus representantes e anunciou um porvir de liberdade, igualdade e fraternidade para todos. No entanto, depois da revolução, o que se viu foi a crescente dissociação entre o discurso da burguesia e sua postura concreta no desenrolar desses conflitos. Ela alçara-se ao poder aliada ao povo e prometendo a universalização desses ideais revolucionários, mas era cada vez mais evidente que pretendia interromper os resultados desse processo, submetendo operários, artesãos, camponeses, marginalizados e pobres aos seus próprios interesses.

Um dos recursos cruciais para tanto foi a dissociação entre discurso e postura concreta. Na teoria, os burgueses reconhecem os ideais da Revolução Francesa e preconizam sua universalização. Na prática, impedem o povo de desfrutá-los. A liberdade, ideal revolucionário maior, passa a ser defendida teoricamente por muitos naquela Europa do início do século XIX. Mas, ao mesmo tempo, era bem pouco praticada, de modo que "ninguém ousa declarar-se aberta e audaciosamente [inimigo] da liberdade". No entanto, "falar de alguma coisa e reconhecê-la não lhe dá uma existência real; na realidade, há infelizmente ainda uma multidão que, verdadeiramente, não acredita do mais profundo do seu coração, na liberdade". Esses muitos não acreditam verdadeiramente na liberdade, não contribuem para sua realização efetiva. É por esse motivo que as palavras "liberdade, *realização da liberdade* [...] estão agora à cabeça da ordem do dia da história". (Bakunin, 1976a[e], p. 105) Pois não se trata senão de proceder a uma realização efetiva daquela liberdade abstratamente defendida, de concretizar praticamente as promessas revolucionárias feitas em teorias e discursos.[103]

Tal realização da liberdade encontrava, naquela Europa do início dos anos 1840, uma considerável oportunidade de consolidar-se, em vista de um contexto propício, com a culminação de contradições e a indicação de uma nova crise e um novo ciclo revolucionário. "Nunca as contradições estiveram tão acentuadas como no presente" – no caso da mencionada "contradição [...] entre a liberdade e a não liberdade", ela "tomou o seu impulso no nosso tempo, tão análogo aos períodos da decomposição do mundo pagão e atingiu seu apogeu!". Não era, ainda, certamente, um momento definitivo de guerra revolucionária, e era isso que tornava possível a alguns observadores menos atentos argumentar que "há contradições em nossa época, mas não são tão perigosas", pois "em toda parte reina a calma, e a agitação está sossegada; ninguém pensa na guerra e a maioria das nações e dos homens vivos atualmente emprega todas as suas forças para manter a paz". Para tais observadores, desde a Revolução de Julho de 1830, na França, haviam surgido "excelentes ocasiões [...] para fazer a guerra e destruir o regime existente", muitas das quais "nunca se acreditou ser possível a sua solução pacífica". Mas, apesar disso, "as dificuldades, pouco a pouco, desapareceram, tudo ficou tranquilo e a paz parece ter-se estabelecido para sempre sobre a terra!". Nada mais equivocado que essa interpretação.

A bem da verdade, não seria apropriado sequer considerar aquele início dos anos 1840 um período de paz: "como se se pudesse chamar paz a isso!". Mesmo com os conflitos em menor evidência, isso não significava a inexistência de enormes contradições e mesmo de

[103] Cf. Ruge: "Nossos tempos são políticos, e nossa política pretende a liberdade desse mundo". (apud McLaughlin, 2002, p. 70)

uma guerra subterrânea, prestes a emergir novamente. Essa suposta paz derivava de uma tentativa, levada a cabo por setores diminutos da sociedade que se beneficiavam dos efeitos da Revolução Francesa, de garantir seus privilégios frente ao povo. Tais setores "sabem que, sem a paz, não podem ser favorecidos os seus interesses materiais, que parece terem-se tornado o principal negócio da política e da [cultura universal]". Ou seja, a manutenção da paz significava conter os conflitos sociais e assegurar, em termos políticos e culturais, as condições para o predomínio dos interesses materiais das minorias privilegiadas. (Bakunin, 1976a[e], p. 124) Mesmo que, em princípio, a "paz fosse preferível ao conflito e à luta, a paz buscada pelos conciliadores era aquela imposta pelo conquistador ao conquistado, a paz do senhor imposta ao escravo. Essa paz não poderia acabar com o conflito." (Leier, 2006, p. 103) Ainda que temporariamente contidas, essas contradições evidenciavam a latência de uma guerra prestes a desencadear-se; era apenas questão de tempo. Poder-se-ia, então, questionar:

> Não leram sobre o frontão do templo da liberdade erigido pela revolução estas palavras misteriosas e terríveis: Liberdade, Igualdade, Fraternidade? Não sabeis e não sentis que estas palavras significam a destruição total da presente ordem política e social? Nunca ouviram dizer que Napoleão, esse pretenso vencedor dos princípios democráticos, tem, como filho digno da revolução, propagado por toda a Europa, pela sua mão vitoriosa, os princípios [niveladores]? Talvez ignorais tudo sobre Kant, Fichte, Schelling e Hegel, e não sabeis verdadeiramente nada de uma filosofia que, no mundo intelectual, estabeleceu o princípio da autonomia do espírito, idêntico ao princípio [nivelador] da revolução? Não compreendeis que este princípio está em contradição absoluta com todas as religiões positivas atuais, com todas as Igrejas existentes?
>
> "Sim", respondeis, "mas estas contradições são justamente da história antiga; na França, a revolução foi vencida pelo sábio governo de Louis-Philippe, e foi Schelling, ele próprio, que recentemente derrubou a filosofia moderna, quando tinha sido ele um dos seus maiores fundadores. Em toda a parte, e agora em todas as esferas da vida, a contradição será superada!". Acreditais verdadeiramente nesta resolução, nesta vitória sobre o espírito revolucionário? Sois, portanto, cegos ou surdos? Não tendes olhos nem ouvidos para perceber o que progride à vossa volta? Não, senhores, o espírito revolucionário não foi vencido; a sua primeira aparição abalou o mundo inteiro até aos seus fundamentos, em seguida apenas [retornou a si, não fazendo mais que se absorver em si] para, pouco depois, de novo, se anunciar como o princípio afirmativo e criador, e escava agora sob a terra como uma toupeira, segundo a expressão de Hegel! Que não trabalha inutilmente, é o que mostram todas estas ruínas que juncam o solo do edifício religioso, político e social. E falais de superação da contradição e de reconciliação! Olhai à vossa volta e dizei-me o que ficou vivo do velho mundo católico e protestante? Falais de vitória sobre o princípio negativo! Não leram nada de Strauss, de Feuerbach e de Bruno Bauer, não sabeis que as suas obras estão em todas as mãos? Não veem que toda a literatura alemã, todos os livros, jornais e brochuras estão penetrados por este espírito negativo e que mesmo as obras dos positivistas [membros do partido

> reacionário], inconsciente e involuntariamente, o estão também? E é a isto que chamais paz e reconciliação! (Bakunin, 1976a[e], pp. 124-125)

Efetivamente realizados, os ideais da Revolução Francesa implicariam uma revolução, uma completa destruição da ordem histórica sociopolítica vigente. Mesmo que num contexto aparentemente pacífico, a penetração na sociedade europeia tanto da política francesa quanto da filosofia alemã – destacadamente aquela produzida pelos jovens hegelianos – seria um demonstrativo da vivacidade dos ideais revolucionários deteriorando invisivelmente as velhas estruturas da sociedade ao germinar uma nova, sem precedentes políticos e/ou religiosos. O processo revolucionário de 1789 exacerbara as contradições entre o princípio negativo e o positivo, e aquele início século XIX não era mais que um momento de guerra oculta, subterrânea, um momento em que o princípio negativo preparava-se num progresso interior para emergir e superar o positivo, tornando-se, ele mesmo, finalmente, um novo positivo.[104]

Contudo, mais determinantes ainda que a política napoleônica francesa e a filosofia hegeliana alemã para o desencadeamento dessa guerra revolucionária eram outros dois fatores: de um lado, a emergência das associações secretas políticas socialistas e religiosas; de outro, a crescente agitação pública dos trabalhadores e o desenvolvimento de sua consciência de classe.

> Manifestam-se à nossa volta fenômenos precursores: são o sinal de que o espírito, esta velha toupeira, acabou o seu trabalho subterrâneo e irá brevemente reaparecer para fazer a sua justiça. Formam-se, por todo o lado, e sobretudo na França e na Inglaterra, *associações de tipo, ao mesmo tempo, socialista e religioso*, que, inteiramente [estranhas ao] mundo político atual, irão buscar a sua vitalidade em fontes novas e desconhecidas, desenvolvendo-se e propagando-se secretamente. *O povo, a classe das pessoas pobres que constituem sem dúvida alguma a imensa maioria da humanidade, essa classe de que já se reconheceu os direitos em teoria, mas que [até ao presente, por seu nascimento e suas relações, está condenada à miséria (falta de propriedade) e à ignorância] e, do mesmo modo, a uma escravidão de fato*, esta classe que constitui o povo propriamente dito, toma por toda a parte uma atitude ofensiva; começa a enumerar os seus inimigos, cujas forças são inferiores às suas, e a reclamar a efetivação dos seus direitos que todos já lhe reconheceram. Todos os povos e todos os indivíduos estão plenos de um vago pressentimento, e todo o ser normalmente constituído espera ansiosamente este futuro próximo, onde serão pronunciadas as palavras libertadoras. Mesmo na Rússia, esse império imenso de estepes cobertas de neve que conhecemos tão pouco e a quem se abre talvez um grande futuro, mesmo nesta Rússia se amontoam nuvens escuras,

[104] Cf. Hegel (1805/6), acerca da metáfora da toupeira, posteriormente também retomada por Marx: "Muitas vezes, o espírito parece ter-se esquecido e perdido; mas, interiormente, ele encontra-se constantemente em oposição a si mesmo. Ele é sempre progresso interior – como quando Hamlet diz, acerca do fantasma de seu pai: 'Bravo, velha toupeira! E como furas a terra, bom mineiro!' –, até que encontra em si a força para romper a crosta terrestre que o separa do sol. [...] Com isso, a terra desmorona".

> precursoras da tempestade. Oh! A atmosfera sufoca e está cheia de tempestades! (Bakunin, 1976a[e], pp. 126-127, grifos adicionados)

Esses dois fatores proporcionavam os recursos necessários para a destruição do velho mundo. Recursos organizativos, de uma parte, permitindo aos revolucionários que se articulassem, se formassem e agissem com segurança e eficácia. Recursos humanos, de outra, tornando possível uma interação entre revolucionários e povo, essa nova fonte coletiva de potência, sem a qual a vitalidade revolucionária era impossível.

Cabe, aqui, destacar o que se entende pelo conceito de povo. Não se trata, como se pode notar, de uma concepção burguesa, que o concebe como conjunto de pessoas ou comunidade vivendo num mesmo território, nem de cidadãos vivendo sob um mesmo Estado. Também não se trata, ainda, de povo no sentido étnico-racial ou cultural. Povo é aqui conceituado em termos de classe social e entendido como o conjunto dos despossuídos da sociedade (operários, artesãos, camponeses, marginalizados e pobres em geral); a maioria dos membros da sociedade que se encontra privada de riqueza e educação, e que está condenada à exploração e à dominação de outras classes minoritárias. Ou seja, povo é "o maior número, a maior massa, os pobres e os oprimidos". (Bakunin, 2007b[e], p. 156) Povo este que, posteriormente à Revolução Francesa, mostrava-se cada vez mais autônomo como classe e agindo de acordo com seus próprios interesses. Povo este que se articulava, reivindicava, entendia a si mesmo e a seus inimigos de classe – que, concomitantemente, agia e conscientizava-se.

5.3 PARTIDO REACIONÁRIO E PARTIDO DEMOCRÁTICO

No intuito de alicerçar as bases para a continuidade e o fortalecimento desse movimento de sentido revolucionário, parecia necessário produzir uma análise que permitisse entender, concretamente, as principais contradições sociais e políticas, o conflito entre o velho e o novo mundo, essa disputa histórica envolvendo a liberdade. Afinal, parecia urgente fazer da dialética negativa uma ferramenta prática.[105] Fazia-se necessário, igualmente, desdobrar, a partir dessa análise, os caminhos estratégicos para a ação política. E, para que essa análise e essa linha fossem adequadamente elaboradas, dever-se-ia tomar em conta um conjunto de procedimentos – empregado por Bakunin em "A Reação na Alemanha", de maneira bastante

[105] Cf. Bruno Bauer, em *A Trombeta do Juízo Final*...: "Um princípio teórico deve [...] chegar ao ato, à oposição prática, transformar-se diretamente em práxis e em ação. [...] A oposição deve ser séria, afiada, eficaz, irrestrita, e deve ter como seu maior objetivo a derrubada da ordem estabelecida". (apud McLaughlin, 2002, p. 69)

concisa, em sua discussão acerca da Europa do início dos anos 1840 –, os quais serão expostos a seguir.

Essa *análise política*, ao mesmo tempo dialética e realista, tem de levar em conta as forças em jogo, os partidos e princípios em disputa, num determinado contexto histórico, abarcando a totalidade das contradições fundamentais, destacadamente aquela entre a liberdade e a não liberdade. Ela deve mapear e tipificar esses campos, apontar qual é o partido opositor (dos inimigos da liberdade) e o próprio partido (dos partidários da liberdade), assim como o funcionamento das relações entre eles. Deve apreender, em relação a cada um dos campos, e tomando a precaução de distinguir discurso e realidade, teoria e prática: as posições políticas e os interesses em jogo; a capacidade de incidência e a expressão na realidade; as relações com a sociedade em geral; as forças, as fraquezas, os riscos e as potencialidades; a moralidade e os parâmetros éticos; as posições sociais e o perfil demográfico e comportamental dos membros. Tal análise tem de ser capaz de mapear uma conjuntura sociopolítica determinada e relacioná-la, mais amplamente, com os rumos necessários da história, apontando as possibilidades políticas da ação e da vontade. Tem de conseguir caracterizar o período em questão – se se trata de normalidade ou de crise, de mudanças quantitativas ou qualitativas, subterrâneas ou abertas – e o momento da contradição – se se trata de um momento em que positivo e negativo podem ser concebidos separadamente ou não, se as mediações são possíveis ou não, se há um período revolucionário em curso ou não. Com essa análise elaborada, deve-se partir desse conhecimento produzido para construir vias para a ação, que envolvem políticas de tratamento a adversários e inimigos, para a atuação do próprio partido, com vistas à sua vitória no desenlace final.[106]

No mapeamento e na tipificação das forças em jogo e dos campos contraditórios há três forças no campo opositor, dos inimigos da liberdade, cujos membros apoiam-se no princípio da manutenção da ordem, da reação, e contrapõem-se à liberdade, à igualdade, à democracia e à revolução. As duas primeiras são menos relevantes. “Em primeiro lugar,

[106] Considero que há, embutido em “A Reação na Alemanha”, um modelo de análise de conjuntura sociopolítica e de linha programático-estratégica. Embora, em termos de análise e de linha, as respostas de Bakunin sejam suscintas, e, mesmo em alguns casos, limitadas ou problemáticas – em especial nos casos de manifestação mais evidente de seu idealismo –, parece possível extrair das respostas que ele oferece nesse escrito, as questões que nortearam sua elaboração. Quais são as forças em jogo? Como elas estão articuladas na conformação dos grandes campos/partidos em conflito/disputa? Internamente a esses campos/partidos, como se dão as correlações de força? Quais são os princípios desses campos/partidos? Eles são conscientemente defendidos? Em que medida são colocados em prática? Quem compõe o nosso campo/partido? Quem compõe o campo/partido inimigo? Quem são nossos adversários? Como pensam e agem nossos adversários e inimigos? Quais são nossas possibilidades conjunturais e históricas? E nossos limites? Como se deve caracterizar o período presente e o momento em que nos encontramos? O que podemos/devemos fazer, em termos estratégicos e táticos, para vencer nossos inimigos? Como agir com cada um dos adversários e inimigos?

pessoas bem colocadas, carregadas de anos e de experiência que, na sua juventude, eram mesmo diletantes da liberdade política", homens ricos e distintos que encontram "certo prazer requintado em falar de liberdade e de igualdade", algo que os torna "duplamente importante[s] na sociedade". Mas que agora, distantes da juventude, "procuram dissimular o seu enfraquecimento físico e intelectual sob o véu da 'experiência'". Em segundo lugar, vários "jovens que partilham com as pessoas do primeiro grupo as mesmas convicções, ou antes, a ausência de toda a convicção". Pessoas que "pertencem, na maior parte, [seja] a essa aristocracia que, pela sua natureza, está marcada desde há muito tempo, na Alemanha, pela morte política, seja a classe burguesa e comerciante, seja a dos funcionários".

Por sua irrelevância, no que diz respeito aos primeiros, "é perder tempo falar com essas pessoas", pois "nunca levaram a liberdade a sério, nunca a liberdade foi para eles a religião que só conduz aos maiores prazeres e à felicidade suprema pela via das mais terríveis contradições, ao preço dos mais cruéis sofrimentos e da abnegação total e sem reservas"; além disso, porque "são velhos e [...] morrerão brevemente". Em relação aos segundos, também irrelevantes, "não há nada a empreender" com eles, pois são "de nascença seres inexistentes, homens mortos"; encontram-se "todos embaraçados nos seus interesses sórdidos de vaidade ou de dinheiro e unicamente preocupados com os seus cotidianos, ignoram mesmo tudo da vida e o que se passa à volta deles". (Bakunin, 1976a[e], pp. 105-106)

A terceira e mais relevante força é a do "partido reacionário, surgido pouco depois da Restauração em toda Europa, e que se chama conservadorismo em política, Escola histórica na ciência do direito, e filosofia positiva nas ciências especulativas". (Bakunin, 1976a[e], p. 106) Ou seja, politicamente, a Prússia de Frederico Guilherme IV e toda a reação que se seguiu na Europa à derrota de Napoleão; filosoficamente, o contraponto do velho Schelling ao hegelianismo conforme demanda do rei; juridicamente, a reação tradicional de juristas como G. Hugo, F. K. von Savigny e F. J. Stahl à tentativa de se fundar um direito de bases racionais. (Angaut, 2007a, pp. 21-35) Distintamente dos outros dois, esse partido "é agora, em todo o lado, o partido dirigente, e, bem mais, estamos prestes a conceder-lhe que a sua força presente não é um jogo [da contingência], mas que tem as suas raízes profundas [no desenvolvimento] do espírito moderno". O traço crucial do presente é a "[dominação] atual do partido reacionário" como um todo e, por isso, é preciso buscar "discutir com este partido", entender seu funcionamento, pois "seria absurdo da nossa parte ignorar a sua existência e considerá-lo insignificante". (Bakunin, 1976a[e], p. 106)

Em contrapartida, há, no outro campo, dos partidários da liberdade, apenas uma força: o "partido democrático". Trata-se, momentaneamente, do elemento negativo, que contradiz o elemento positivo encabeçado pelo partido reacionário, frente ao qual é ainda insuficiente, e que encontra nos defensores do princípio da "igualdade dos homens realizando-se [na] liberdade", da revolução, e no povo sua maior justificativa e fonte de potência revolucionária. (Bakunin, 1976a[e], pp. 107-108)

O enfrentamento central que se anuncia, como contradição histórica sociopolítica, é, portanto, aquele entre o partido reacionário e o partido democrático, cujos traços e relações entre si serão em seguida discutidos.

O partido reacionário é o órgão histórico do princípio da não liberdade; compõe-se de duas forças internas, a dos reacionários puros (consequentes), minoritária, e a dos reacionários mediadores (inconsequentes), majoritária.

Os reacionários puros, que compõem uma força considerável, pretendem ser "sinceros, honestos e querem ser homens inteiros" e, frequentemente, de fato o são. Em geral, esses reacionários defendem clara e abertamente seu lado no conflito. São "fanáticos", "intransigentes", têm uma "pureza cheia de energia" e nutrem "como nós o ódio a toda meia-medida, porque sabem que só um homem inteiro pode ser bom". São consequentes, uma vez que expõem normalmente certa coerência entre aquilo que pensam, dizem e fazem. Conhecem e aplicam as "estritas consequências dos seus próprios princípios". Norteia essa sua coerência a noção de que "rejeitam pura e simplesmente o negativo como um mal absoluto". No presente momento da contradição, contudo, "é-lhes bem difícil, senão impossível, manterem-se no puro positivo", de modo que eles abstraem-se "de sua própria razão" e não raro "substituem a palavra pela injúria". (Bakunin, 1976a[e], pp. 110, 113)

Esses reacionários

> concebem a oposição em toda sua pureza; sabem bem que não se pode mais [mediar] o positivo e o negativo, como a água e o fogo; não vendo no negativo o lado afirmativo da sua [essência], não podem acreditá-lo e deduzem corretamente que o positivo não pode se manter senão pela [opressão] total do negativo. [...] Estes reacionários fanáticos acusam-nos de heresia, e, se fosse possível, fariam surgir do arsenal da história a força oculta da Inquisição para utilizá-la contra nós; eles negam-nos todo o sentimento bom ou humano e veem em nós anticristos endurecidos que é permitido combater por todos os meios. [...] Não veem no principio da liberdade mais que uma fria e vulgar abstração – [para o que] a vulgaridade e a secura de vários defensores deste princípio colaboraram ativamente –, uma abstração vazia de toda a vida, de toda a beleza e de toda a santidade. [...] Não encontrando no negativo mais que a humilhação desta vida, retornam ao

> passado, ao passado tal como existia antes que surgisse a oposição entre o negativo e o positivo. (Bakunin, 1976a[e], pp. 110, 112)

Em suma, os reacionários puros, apesar de inimigos declarados da liberdade, e de estarem dispostos a utilizar todos os meios possíveis para a vitória, têm ainda certas qualidades, em especial sua intransigência, contrária à mediação, e sua coerência. Ademais, sua aspiração de retorno ao passado tem sua razão de ser, visto que, tempos atrás, "esse passado era um todo animado de vida própria apresentando-se, como tal, bem mais vivo e mais rico que o presente dilacerado pelas suas contradições".

No entanto, esses reacionários não entenderam o momento da contradição histórica e a dialética a ela correspondente. Pensam que esse retorno ao passado é possível, quando na verdade não é. "Cometem um grande erro quando pensam poder ressuscitar esse passado", constituindo tal aspiração nada mais que uma visão distorcida da realidade: "esquecem que a [totalidade] do passado só lhes pode surgir sob a forma de [um reflexo distorcido e fragmentado] das contradições atuais que fatalmente engendraram". Esse "passado, pertencendo ao positivo, não é mais que um cadáver sem alma". (Bakunin, 1976a[e], p. 112)

Os reacionários mediadores, "principais representantes da época atual", distintamente, apesar de serem "inteligentes e prudentes", "teóricos por excelência", e de terem "mais inteligência e penetração que os consequentes", são "indivíduos maliciosos" e mais "corrompidos" que os reacionários puros, sem ter como estes "a mesma pureza cheia de energia". Não expõem clara e abertamente suas posições no conflito; não negam absolutamente o negativo, ainda que lhe concedam "uma justificação relativa e momentânea". São ardilosos, e com eles "é difícil tirar alguma coisa a claro, porque, assim como as constituições alemãs, tomam com a mão direita o que dão com a esquerda; nunca respondem com um sim ou um não". Gostam mais dizer, "'Numa certa medida vocês têm razão, mas contudo...', e quando não têm argumentos dizem então: 'Sim, é uma questão delicada'".

A postura desses reacionários, pretensamente ponderada, é inconsequente, pois eles não expõem coerência entre aquilo que pensam, dizem e fazem, entre aquilo que preconizam em teoria e realizam na prática, e a posição que terminam finalmente assumindo no jogo de forças. Essa posição conciliadora, que não raro se busca por meio do Estado, longe de acabar com as contradições, frequentemente conduz ao equívoco, reproduzindo uma lógica grosseira e favorecendo um dos lados da contradição. "O lado esquerdo diz: dois vezes dois, fazem quatro; o lado direito: dois vezes dois, fazem seis... E o [*juste milieu*, o "justo meio-termo"] diz: dois vezes dois, fazem cinco". (Bakunin, 1976a[e], pp. 113-114)

> Podemos definir o ponto de vista dos [mediadores] como o da desonestidade no domínio da teoria; digo bem: da teoria. [...] Contudo, é necessário reconhecer que a desonestidade teórica, em razão da sua própria [essência], leva necessariamente quase sempre à desonestidade prática. [... Os mediadores] nunca permitem [ao impulso prático rumo à verdade, que destrua] o edifício artificial das suas teorias; são muito experimentados, muito inteligentes para dar ouvidos à voz imperativa da simples consciência prática. Seguros dos seus pontos de vista, lançam sobre ela olhares cheios de distinção, e quando dizemos que só o que é simples é verdadeiro e [efetivo], porque só ele pode jogar um papel criador, eles pretendem, ao contrário, que só o complexo é verdadeiro. Tiveram, na realidade, as maiores dificuldades em remendá-lo e é o único sinal que permite distingui-los – a eles, os indivíduos inteligentes – da plebe imbecil e inculta. E é bem difícil vencer esses indivíduos porque, precisamente, sabem tudo! Outras razões da sua atitude: sendo hábeis políticos, resistem a uma imperdoável fraqueza de serem tomados de imprevisto por qualquer acontecimento. Enfim, ajudados pela reflexão, deslizaram em todos os recantos do mundo da natureza e do espírito e, depois desta longa e penosa viagem intelectual, adquiriram a convicção de que não vale a pena manter [relações efetivamente vivas] com o mundo real. (Bakunin, 1976a[e], pp. 113-114)

Afinal, os reacionários mediadores personificam a autoridade do conhecimento teórico, a qual vem acompanhada da falta de realismo e de espírito prático e ético. Querem encaixar a realidade em suas ideias pré-formuladas e distanciam-se da prática em nome de uma teoria pura sem respaldo no mundo real. Sua moderação dissimulada é fator que complica as relações, pois, diferentemente dos reacionários puros, que se mostram às claras como inimigos declarados, podem passar por adversários ou mesmo por aliados, quando na verdade são também inimigos.

Os reacionários puros são inimigos evidentes, dispostos a tudo para suprimir o partido democrático e, por isso, a situação com eles é de conflito aberto, ainda que haja limites nessa luta. Mesmo que eles não tenham critérios éticos para o conflito, o partido democrático deve ter: "Pagamos-lhes na mesma moeda? Não, seria indigno para nós e a grande causa que defendemos". O grande princípio defendido pelo partido democrático nos dá "o bom privilégio de ser justos e imparciais sem para isso causar dano à nossa causa". Mesmo frente aos inimigos mais duros, temos de "praticar efetivamente o amor, mesmo nos combates mais obstinados, este amor que é o mais alto poder do Cristo e [a essência única] do verdadeiro cristianismo".[107] No que os concerne, a política deve ser de combate e enfrentamento ético. (Bakunin, 1976a[e], pp. 110-111) Os reacionários mediadores, mesmo em função das dificuldades relativas ao seu perfil, e "apesar [de sua falta de posição e de sua incapacidade de produzir qualquer coisa que seja]", não podem ser desprezados. Por conformarem

[107] Cf. Feuerbach (2007, p. 260): "Deus é o amor. Este princípio é o mais elevado do cristianismo".

“atualmente, um partido forte, mesmo o mais forte”, em termos numéricos, não se pode “ignorar este partido ou passá-lo em silêncio”. É, pois, necessário “experimentar entrar em relações” com esses reacionários, visando a persuadi-los e convertê-los, mas oferecer aos que continuarem em campo inimigo o devido combate e o enfrentamento ético. (Bakunin, 1976a[e], p. 114)

O partido democrático é o órgão histórico do princípio democrático, do princípio da liberdade, anteriormente enunciado como “a igualdade dos homens realizando-se [na] liberdade”, e que também pode ser considerado “o princípio universal da liberdade [incondicional]”. Ele representa tal princípio que, enfim, não é mais que o próprio movimento da história, e dispõe de possibilidades políticas consideráveis, na medida em que esse princípio corresponde aos anseios mais fundamentais da sociedade. Proporciona as condições para que esse princípio, fundamento teórico essencial, funcione como motor de uma existência prática e consciente e realize-se na história. Estabelece as possibilidades para que a política eleve-se à condição de religião, indo da particularidade partidária à universalidade humana, e para que a moralidade converta-se em eticidade. Logo, o partido democrático carrega em si oposições dialéticas entre essência e existência, princípio e partido, moralidade e eticidade, universalidade e particularidade. (Bakunin, 1976a[e], pp. 108, 111, 122; Angaut, 2007a, pp. 45, 49)

É condição sine qua non para sua vitória, em primeiro lugar, a conscientização relativa à sua essência, seu princípio; em segundo lugar, a realização efetiva dessa essência, desse princípio.

Para tal conscientização, cumpre romper com a abstração e tomar a realidade como ela de fato é e dela tomar parte. O partido deve “conhecer sua fraqueza momentânea e a força relativa dos seus adversários” e inimigos. “Este conhecimento o fará sair, primeiramente, da [indeterminação da fantasia] e entrar nessa [realidade efetiva] onde deve viver, sofrer e finalmente vencer.” Nesse “doloroso contato com a realidade”, o partido adquire “consciência de sua missão sagrada e sacerdotal” e constata que “seu inimigo não está somente fora dele, mas também, e sobretudo, nele mesmo”. Isso porque sua insuficiência explica-se menos pela imperfeição de seu princípio e mais pelo fato de ele não ter chegado ainda à consciência de seu princípio. Assim, o partido democrático deve saber que a vitória depende de um triunfo frente aos inimigos externos e internos.

Conscientizar-se do princípio democrático significa, dentre outras coisas, entender que “a democracia não consiste somente numa oposição aos governantes, não é uma

[transformação] particular, constitucional, política ou econômica, mas que anuncia uma transformação total do [estado] atual do mundo e uma vida [originalmente] nova, desconhecida até agora na história". Ou seja, a consciência do princípio democrático implica a adoção de uma perspectiva revolucionária, que extrapola as mudanças mais limitadas e encontra na transformação generalizada e na nova sociedade seu corolário.

Implica, ao mesmo tempo, a compreensão que "a democracia é uma religião", sendo, portanto, imprescindível que o partido torne-se, ele mesmo, religioso, ou seja, "não somente [penetrado por] seu princípio em pensamento e raciocínio, mas também fiel a este princípio na vida real, até nas menores manifestações". Entender a política como religião significa converter o partido democrático num órgão religioso, não no sentido de fortalecer qualquer religião existente, mas de promover politicamente a religião da liberdade. Com isso, ele estará penetrado por seu princípio essencial e terá condições de realizá-lo efetivamente na história.[108] (Bakunin, 1976a[e], p. 107)

Em primeiro lugar, dar esse sentido religioso à política impõe ao partido democrático convertê-la numa política prática, que faça penetrar seu princípio em todas as esferas da vida. Passando à prática, o partido extrapola os limites da moralidade e chega à eticidade, visto que aqueles que "não estão penetrados pelo espírito prático do tempo" são "homens sem [ética]", pois "fora desta Igreja da humanidade livre não haveria possibilidade [de eticidade], sem a qual não há salvação". (Bakunin, 1976a[e], p. 122)

"Da distinção hegeliana entre *Moralität* [moralidade] e *Sittlichkeit* [eticidade]", diferencia-se, de um lado, "uma moralidade subjetiva, que deve ser apreendida no nível estrito da individualidade", e, de outro, "uma moralidade objetiva ou social, que se refere à maneira pela qual um processo histórico incorpora-se nos indivíduos". A eticidade existe apenas com a penetração de certos elementos morais nos costumes, fortalecendo a noção de uma religião da liberdade. Passar à prática expressa, assim, a ruptura com essa moralidade abstrata e individual e o acesso a uma perspectiva de eticidade concreta e coletiva, de vida ética constituída por uma atitude prática frente às contradições históricas. Expressa o ingresso convicto no universo da política; o ser ético. A eticidade passa a existir na medida em que o princípio democrático penetra na vida, conferindo-a uma dimensão religiosa. (Angaut, 2007a, pp. 41-42)

---

[108] Cf. Feuerbach (2008, p. 5, grifos adicionados): "Devemos, pois, tornar-nos novamente religiosos – *a política deve tornar-se a nossa religião* – mas ela só pode tornar-se tal, se tivermos na nossa intuição um princípio supremo que consiga transformar a política em religião. Pode, por instinto, fazer-se da política uma religião, mas trata-se aqui de um último fundamento declarado, de um princípio oficial".

Em segundo lugar, tornar a política religiosa implica romper com a parcialidade das proposições partidárias e acessar a universalidade.

> Enquanto partido fazemos somente política, mas não encontramos nossa [legitimidade] senão em nosso princípio, senão a nossa causa não seria melhor que aquela do positivo, e é-nos necessário, para a nossa própria conservação, permanecer fiéis ao nosso princípio, [como único fundamento de nossa força e de nossa vida, isto é, suprassumir-nos continuamente] desta existência [unilateral] e somente política até à religião do nosso princípio universal e [multilateral] sobre a vida. Devemos agir não só politicamente, mas também religiosamente em nossa política, [religiosamente, no sentido da liberdade como única expressão verdadeira da justiça e do amor]. Sim, é conosco, que somos tratados como inimigos da religião cristã, é só conosco que está reservada esta tarefa de que fazemos dever supremo: praticar efetivamente o amor mesmo nos combates mais obstinados, este amor que é o mais alto poder do Cristo e [a única essência] do verdadeiro cristianismo. (Bakunin, 1976a[e], p. 111)

O partido democrático faz política, tendo em vista que ele constitui uma das forças em jogo na sociedade existente. Entretanto, nessa sociedade, sua política não é senão particular, na medida em que o partido democrático (elemento negativo) é apenas a contraposição parcial ao partido reacionário (elemento positivo), também parcial. Assim, é possível dizer que, "segundo a sua existência, enquanto partido, [o partido democrático] é somente qualquer coisa de particular – o negativo – opondo-se a qualquer outra coisa de particular – o positivo"; mas "segundo a sua [essência] e o seu princípio, o partido democrático aspira ao geral e ao universal". (Bakunin, 1976a[e], p. 108)

Dá-se sentido religioso à política, aqui, quando se procede da existência partidária e se caminha na direção de sua essência, do princípio democrático – quando se procede da fé ao amor.

> A questão da religião e da relação entre amor e fé aproxima-se da questão central da relação entre partido e princípio, e a religião da liberdade desejada por Bakunin tem as seguintes características: ela retoma do cristianismo sua essência (o amor), a qual é secularizada para dar-lhe sua verdadeira extensão; corresponde a ele uma fé que certamente tem o caráter de parcialidade, mas que é habitada por uma tensão em direção à universalidade; essa religião demanda apenas encarnar-se numa igreja, aquela da "humanidade livre"; além disso, o objeto dessa religião é um princípio, aquele da "a igualdade dos homens realizando-se na liberdade". (Angaut, 2007a, p. 46)

Esse conteúdo religioso da política do partido democrático põe em xeque não apenas sua existência parcial enquanto partido, mas abre duas possibilidades de crítica ao Estado. Considerando que "o Estado sem religião e sem [uma forte convicção universal é

impossível]", é possível afirmar que o Estado existente, por sua parcialidade, é incompatível com a universalidade da verdadeira religião da liberdade. (Bakunin, 1976a[e], p. 126) Deriva disso que, por uma parte, essa nova religião exige um novo Estado, uma nova forma política. (Angaut, 2007a, p. 47) Por outra parte, é possível colocar em xeque o próprio Estado como espaço privilegiado da política. Assim como os partidos, o Estado como tal é um organismo parcial; e se o partido democrático deve buscar a universalidade em sua essência, a política de Estado só pode encontrar sua universalidade na religião da liberdade. Assim, esse elemento religioso do partido democrático pode ser considerado antipolítico, ou, ao menos, conformar as bases de uma nova política, apontando que a realização do princípio democrático só é possível fora do aparelho do Estado.[109] (McLaughlin, 2002, p. 27)

Desse modo, pode-se compreender de maneira mais precisa as relações entre religião, política, partido democrático e princípio democrático. O amor – encontrado como essência do cristianismo e então secularizado – é a liberdade e a liberdade é a única expressão verdadeira do amor, e base do princípio democrático, que constitui a essência do partido democrático. Encontrada essa essência (amor-liberdade), ela deve ser efetivada, praticamente realizada, e isso se faz por meio de uma fé, inicialmente parcial/particular, mas que tende à universalidade. O partido democrático, parcial e particular na medida em que é negativo, contém em si essa possibilidade, visto que tem o potencial de converter-se num novo positivo e subsidiar a criação de uma nova totalidade, de uma nova vida sociorreligiosa para toda a humanidade.

Partindo dos elementos de teoria da história e do contexto político europeu anteriormente apresentados, pode-se prever uma nova onda revolucionária, cujo desenlace se daria como resultado dessa contradição entre partido reacionário (positivo) e partido democrático (negativo). Nesse enfrentamento, de acordo com os fundamentos de sua dialética negativa, Bakunin (2007a[e], p. 136, p. 136) entende que o partido democrático vencerá, e por isso conclama, no jargão religioso: "Façam penitência! Façam penitência! O Reino do Senhor está próximo".

Isso porque, dentre outras coisas, o momento da contradição colocou os elementos contraditórios numa relação tal que não poderiam mais ser concebidos independentemente.

---

[109] Cf. Bruno Bauer, em *A Trombeta do Juízo Final*...: "Hegel não é apenas contra o Estado, a Igreja e a religião, mas se opõe a tudo que é firme e que está estabelecido". (apud McLaughlin, 2002, p. 69) E Hegel possui algumas contribuições que podem ser interpretadas nessa direção: "Demonstrarei que, assim como não há a ideia de uma máquina, não há a ideia de Estado, pois o Estado é algo de mecânico. Somente o que é objeto de liberdade pode ser chamado uma ideia. Devemos, por conseguinte, transcender o Estado, pois cada Estado se limita a tratar o homem como se este fosse um parafuso em uma engrenagem; e isto seria exatamente o que o Estado não deveria fazer; ele deve, por isso, perecer". (apud Marcuse, 1969, p. 23)

"O negativo, pelo que se isole da sua oposição ao positivo e que se considere em si, parece ser [sem conteúdo] e sem vida"; nesse estágio, "o negativo não pode ser tomado isoladamente", pois, "como tal, ele não seria absolutamente nada!". O negativo pode ser tomado "somente na sua oposição ao positivo". Ou seja, os termos da relação contraditória – positivo e negativo, partido reacionário e partido democrático – são aqui indissociáveis.[110] Por esse motivo, não há sentido em censurar os segundos por qualquer "[falta aparente de conteúdo]", em vista de sua perspectiva momentânea e exclusivamente negativa, na qual "todo o seu ser, o seu conteúdo, [consistem na] destruição do positivo". Nesse momento, "toda a importância e toda a força irresistível do negativo" consiste "no aniquilamento do positivo" – o partido democrático, nessa negação exclusiva, tem "natureza particular", mas é "imperfeito e inadaptado à sua essência". (Bakunin 1976a[e], pp. 108-109)

> O partido democrático não existe como tal, na plenitude da sua afirmação, mas somente como a negação do positivo: é porque deve, nesta forma imperfeita, desaparecer ao mesmo tempo em que o positivo, para renascer espontaneamente sob uma forma regenerada e na plenitude viva do seu ser. Assim, o partido democrático [transforma-se em si] mesmo, e esta transformação não é somente quantitativa, não é um simples alargamento da sua existência atual, [particular e] imperfeita: Deus nos guarde! Porque um tal alargamento conduziria a uma humilhação universal e o termo final da história seria um nada absoluto. Esta transformação é, ao contrário, qualitativa, é uma revelação que vive e que anuncia a vida, é um novo céu e uma nova terra, um mundo jovem e magnífico, no qual todas as dissonâncias atuais se transformarão numa unidade harmoniosa. (Bakunin 1976a[e], pp. 108-109)

Sendo assim, o partido democrático não existe senão como negação na contradição com o partido reacionário. "O negativo se dedica à destruição do positivo nessa contradição. Toda sua existência é negação ou revolução." Mas, ao destruir o partido reacionário, o partido democrático também destrói a si mesmo, pois, nesse momento da contradição, ambos são indissociáveis. "O negativo também se dedica à destruição de si como meramente negativo, revolucionário e (anti)político". O partido democrático "se dedica, então, a destruir não apenas sua antítese, mas também a si [mesmo], na medida em que [ele] depende de sua antítese, e é apenas uma existência política ou antipolítica antitética". (McLaughlin, 2002, p. 29)

---

[110] Cf. Hegel (1982, vol. I, livro II, pp. 55-56): "O positivo e o negativo não são apenas algo posto, nem puramente um indiferente, mas um ser-posto, ou seja, sua referência ao outro em uma única unidade, que não está constituída por eles mesmos, está recuperada em cada um. Cada um é, em si mesmo, positivo e negativo; o positivo e o negativo são a determinação reflexiva em si e para si; somente nessa reflexão dos contrários em si, eles convertem-se em positivo e negativo. O positivo tem em si mesmo a relação com o outro, no que consiste a determinação do positivo; da mesma maneira, o negativo não é negativo frente a um outro, mas tem igualmente em si mesmo a determinação, por cujo meio converte-se em negativo".

Dessa maneira, o negativo renasce como um novo positivo, o partido democrático retorna a si e ressurge, não mais em forma particular, partidária, mas como nova totalidade histórica sociopolítica, plenitude da vida, consciência afirmativa de seu princípio e realização efetiva da liberdade. (Angaut, 2007a, p. 87) Esse processo dialético em que o negativo destrói o positivo e a si mesmo, "[suprassumindo a unilateralidade de] sua existência como partido" e emergindo como um novo positivo, é um processo revolucionário, de transformação qualitativa, que aponta para o fim das contradições históricas presentes. (Bakunin, 1976a[e], p. 109)

> Se querem citar Hegel, é necessário fazê-lo integralmente. Vereis então que o negativo não é condição vital de um determinado organismo senão durante o tempo em que aparece nesse organismo como [momento conservado em] sua totalidade. Vereis que chega um momento que a ação gradual do negativo é bruscamente quebrada, [retornando a si como principio autônomo], que este instante significa a morte deste organismo, e que a filosofia hegeliana caracteriza este momento como a passagem da natureza a um mundo qualitativamente novo, ao mundo livre do espírito. (Bakunin 1976a[e], p. 123)

Conforme foi referido, a posição exclusivamente destrutiva do partido democrático é momentânea e, na medida em que este partido desenvolve sua política negativa contra o partido reacionário, ele prepara, com esse retorno a si, o terreno para uma posição criativa, construtiva, positiva. É nessa perspectiva que "a paixão da destruição é, ao mesmo tempo, uma paixão criativa". (Bakunin, 2007a[e], p. 136) Negando-se o velho afirma-se o novo, cria-se o novo. Na recusa do velho emerge um paradigma de novo, que não surge especulativamente, mas pela contraposição do velho na negação. É por esse motivo que se entende que a crítica ao velho tem de ser feita desde uma perspectiva negativa, chegando a certas rejeições que contenham em si a afirmação do futuro. Ou seja, nessa dialética negativa, negar é também afirmar, destruir é também criar, construir. (McLaughlin, 2002, p. 34) Ao destruir o partido reacionário e o velho mundo, o partido democrático destrói também a si mesmo como partido e cria um novo mundo, uma totalidade livre, igualitária e democrática. Como se pode notar, tal posição não implica qualquer niilismo ou defesa da destruição total e absoluta.[111]

---

[111] Cf. Feuerbach (2008, p. 2, grifos adicionados): "Em períodos da decadência de uma concepção do mundo de alcance histórico, há certamente necessidades contrárias – para uns é, ou parece, necessário conservar o antigo e banir o que é novo; para outros, é imperativo realizar o novo. Em que lado reside a verdadeira necessidade? Naquele que tem a exigência do futuro – o futuro antecipado: naquele que é movimento para frente. A necessidade de conservação é somente uma necessidade artificial, criada – é apenas reação. A filosofia hegeliana foi a síntese arbitrária de diversos sistemas existentes, de insuficiências – sem força positiva, porque sem negatividade absoluta. *Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade*".

Nesse processo, a "[mediação exterior]" entre partido democrático e partido reacionário, preconizada pelos reacionários mediadores, é inviável, "porque o positivo e o negativo são, uma vez por todas, incompatíveis".[112] O negativo só existe em contradição com o positivo e, a bem da verdade, quando esses reacionários insistem na proposição conciliadora, nada mais fazem que se preservar como força privilegiada da totalidade social. Os mediadores "dizem aos positivos: 'Conservais o que é velho, mas permiti ao mesmo tempo aos negativos desagregá-lo pouco a pouco'". E, ao mesmo tempo, dizem "aos negativos: 'Destruí o que é velho, mas não de um só golpe nem totalmente, a fim que possais ter sempre qualquer obra a fazer". Ou seja, "ficai cada um na vossa [unilateralidade], enquanto nós, os eleitos, guardaremos para nós o usufruto da totalidade!'". Isto é, esse suposto meio-termo dos mediadores não é neutro ou objetivo, mas uma concepção política restrita, que não carrega em si os interesses gerais da humanidade. (Bakunin, 1976a[e], pp. 109, 121-122)

A "única [mediação] possível" entre ambos os partidos é a "autodecomposição do positivo", a "[autocombustão incansável do positivo] na chama pura do negativo", "porque [ela é o movimento e a energia imanente, total, da própria contradição]". Qualquer outra mediação é arbitrária e "todos aqueles que tendem para [outra mediação] demonstram [, com isso,] somente que não estão penetrados pelo espírito do tempo e que são estúpidos, ou sem caráter". (Bakunin, 1976a[e], pp. 118-119) A mediação exterior entre partido reacionário e partido democrático, entre "uma existência política parcial e a religião universal da liberdade" – mediação esta que é "promovida pelos reacionários mediadores, os paladinos do princípio estatista" e que contradiz a própria noção de movimento dialético –, não apenas inexiste historicamente: ela é uma impossibilidade lógica. (McLaughlin, 2002, p. 47)

Não há, portanto, uma recusa absoluta e completa de toda e qualquer mediação, mas apenas daquela mediação exterior à contradição, que visa a "progredir indefinidamente por graus para unir os dois opostos". (Angaut, 2007a, p. 77) A mediação preconizada e aceita, nesse caso, é aquela da destruição do positivo pelo negativo e a transformação do negativo

---

[112] Cf. Bruno Bauer, em *A Trombeta do Juízo Final*...: "Fora com essas noções modernas, essas trocas verbosas e esse inquietante dá e toma de volta; tudo isso repousa sobre um princípio – de que a verdade e o erro podem ser reconciliados. Fora com esse desejo de reconciliação, com essa baboseira sentimental, com esse secularismo repugnante e mentiroso". Aos "hegelianos mediadores", com sua dialética da "reconciliação" ou "de meias medidas", contrapõe-se a noção de que "a dialética negativa [é] o princípio central do hegelianismo". (apud McLaughlin, 2002, pp. 21, 69) Cf. Edgar Bauer, num artigo da *Gazeta Renana* de junho de 1842: "Todo princípio é particular. O *juste milieu* não tem princípio, mas evoca como ameaça dois princípios que estão à sua esquerda e à sua direita: à direita, a realeza absoluta, à esquerda, a república. O *juste milieu* é precisamente o contrário da história. A história esforça-se para empurrar os princípios ao extremo, e o *juste milieu* teme os princípios e sua barricada contra ele. A história ama os contrários porque ela evolui graças a eles. O *juste milieu* detesta os contrários porque ele amaria sempre se manter num meio indeterminado e insignificante". (apud Arvon, 1979, p. 76)

num novo positivo. Assume-se, assim, o primado da lógica negativa, da destruição, em relação à lógica positiva, da mediação.

5.4 DIALÉTICA NEGATIVA: LÓGICA REVOLUCIONÁRIA

Com o que foi discutido, é possível afirmar que, para Bakunin, os fundamentos da dialética negativa, distintamente daquilo que ele preconizava no período anterior, tornam-se, no período de 1841 a 1843, os seguintes: *na tentativa de realizar-se, um princípio produz sua negação e, com isso, uma contradição, que termina por destruí-lo; num retorno a si, esse princípio retoma seu movimento,* mas não (como na concepção anterior) integrando aquilo que parecia negá-lo e elevando-se a outro estágio de reconciliação*, senão que* (nessa nova concepção) *se afirmando como um novo princípio, evidenciando a preponderância da negação sem relação com o antigo*. Assim, *o princípio positivo produz o negativo e, com isso, constitui uma contradição que, num determinado momento histórico, tem como fim a destruição do positivo pelo negativo e a conformação de um novo positivo,* que não é a síntese mediada entre negativo e positivo e nem conserva qualquer aspecto do antigo positivo, mas que incorpora a transformação revolucionária da antiga negação numa renovada afirmação.

Essa dialética, entendida como movimento negativo, pode ser então formalizada, naquilo que se refere a seus fundamentos lógicos e revolucionários.

A contradição entre positivo e negativo – quando se eleva de mera diferença, contrariedade, à oposição, conforma a contradição e atinge seu momento culminante – só pode ser considerada em sua totalidade, em relação indissociável entre as partes contraditórias – não é mais possível entender as partes isoladamente. Ou seja, é necessário, nesse momento, "compreender a contradição em sua totalidade para conhecermos a verdade". De acordo com a "Lógica de Hegel, onde ele faz um estudo tão notável sobre a categoria da contradição", é da própria "natureza da contradição" o fato de que "a existência de um termo da contradição [pressupõe] a existência do outro", e isso "[não é uma pressuposição positiva, mas uma pressuposição negativa, dissolvente]". Como totalidade relacional, "a própria contradição, que enquanto tal inclui os dois termos [unilaterais], é total, absoluta, verdadeira"; seus termos, positivo e negativo, não podem ser entendidos separadamente, de maneira unilateral. A contradição "não é somente o negativo, mas é também o positivo e, englobando-os inteiramente, ela é a plenitude total, absoluta, não deixando nada fora dela".[113]

[113] Cf. Hegel, *Ciência da Lógica*, volume primeiro, livro segundo: "A doutrina da essência".

Contudo, abarcar a contradição em sua totalidade não é algo simples. Isso porque a contradição não existe como totalidade; "ela é somente uma totalidade em si e escondida, e a sua existência [é] precisamente [a divisão contraditória] dos seus dois termos: o positivo e o negativo". De modo de "a contradição, enquanto verdade total, é a união indissolúvel da sua simplicidade e da sua própria divisão". A totalidade da contradição enquanto tal não pode ser imediatamente percebida, visto que ela aparece numa existência parcial, na exclusividade de seus termos positivo e negativo. Ela "só existe unicamente sob a forma da divisão dos seus termos e não é mais que a adição do positivo e do negativo". No entanto, "estes termos excluem-se um ao outro tão categoricamente, que esta exclusão recíproca constitui toda a sua natureza". (Bakunin, 1976a[e], pp. 115-116)

Se se procede de modo equivocado, tomando em consideração apenas o princípio positivo, de modo autônomo, pode-se crer que ele é o termo estático da relação. Entretanto, ao se abordar a contradição em sua totalidade, verifica-se que ela não pode ser concebida senão como relação dinâmica entre ambos os termos, e que a mera existência da contradição implica movimento dialético.

> O positivo parece ser, primeiramente, o elemento calmo e imóvel; e mesmo é positivo unicamente porque nele não repousa nenhuma causa de perturbação e não há nada nele que possa ser uma negação, porque, enfim, no interior do positivo não há nenhum movimento, visto que todo o movimento é uma negação. Mas precisamente o positivo é tal que nele a ausência de movimento está estabelecida como tal, e assim, tomado em si, tem por imagem a ausência total do movimento; ora, a imagem que evoca em nós a imobilidade está indissoluvelmente ligada à do movimento, ou antes, elas não são mais que uma só e mesma imagem, e assim o positivo, repouso absoluto, só é positivo em oposição ao negativo, agitação absoluta; [dentro de si, o positivo está relacionado ao negativo como sua própria determinação viva]. A situação do positivo relativamente ao negativo apresenta-se assim sob dois aspectos: de uma parte, traz consigo o repouso, e esta calma apática que o caracteriza não tem qualquer traço do negativo, em si; de outra parte, para conservar este repouso, afasta energicamente dele o negativo, como se tivesse qualquer coisa de oposto ao negativo. Mas a atividade que desenvolve para excluir o negativo é um movimento, e assim o positivo, tomado em si mesmo e precisamente por causa da sua positividade, já não é mais o positivo, mas o negativo; eliminando dele o negativo, elimina-se a ele próprio e corre para a sua própria [ruína]. (Bakunin, 1976a[e], p. 117)

Na contradição, o positivo, aparentemente repouso absoluto, só é positivo na medida em que se opõe ao negativo, agitação ou movimento absoluto. Mas, ao opor-se ao negativo, o positivo coloca a si mesmo e a toda a contradição em movimento. Tentando afastar o negativo, o positivo põe-se em movimento e nega sua positividade; torna-se, ele próprio, o

negativo, de modo que quando elimina o negativo não faz mais que destruir a si mesmo. "O positivo e o negativo não são, em consequência, iguais em direitos" e "*a contradição não é um equilíbrio, mas uma preponderância do negativo*, que é o momento de sobreposição". Não se trata, assim, de uma contradição que chega a determinado ponto de equilíbrio das partes contraditórias, mas de uma contradição que se resolve com a preponderância do negativo, o qual, "[como vida determinante do próprio positivo,] encerra só em si a totalidade da contradição" e é "o único que [é absolutamente legítimo]". (Bakunin, 1976a[e], p. 117, grifos adicionados)

É somente com a abstração do negativo, quando ele é excluído do positivo, que o negativo torna-se tão parcial quanto o positivo. Quando o positivo, como força negativa, nega o negativo, cumpre uma função lógica e sagrada, sem saber que o faz. O movimento do positivo desperta o negativo de seu sono e o recoloca no sentido de sua vocação: a negação e a destruição de tudo aquilo que tem existência positiva. O positivo, então, torna possível ao negativo efetivar essa vocação.

> O negativo não deve ser egoísta, [mas deve entregar-se] com amor ao positivo para absorvê-lo e, neste ato de [negação] religioso, cheio de fé e de vida, revelar a sua natureza íntima inesgotável e cheia de futuro. O positivo é negado pelo negativo e, [reciprocamente], o negativo [é negado] pelo positivo. Portanto, o que é comum a ambos e quem os domina? [A negação, a ruína, a absorção apaixonada do positivo,] mesmo quando este procura [finamente] esconder-se sob os traços do negativo. O negativo [legitima-se] nesta negação [impiedosa] – e como tal está absolutamente [legitimado]: [porque, como tal, ele é o ato do] espírito prático [presente invisivelmente] na contradição, o espírito que, por esta tempestade de destruição, exorta ardentemente à penitência das almas pecadoras dos [mediadores] e anuncia a sua vinda próxima [e sua manifestação] próxima numa Igreja da Liberdade [efetivamente democrática e universalmente humana]. (Bakunin, 1976a[e], p. 118)

É, portanto, na negação, na destruição, que se encontram as possibilidades práticas de um novo futuro – negar e destruir são condições prévias para a nova afirmação e a reconstrução revolucionária. Em sua negação, o termo negativo da contradição tem como essência o princípio democrático, que funciona como antítese do princípio reacionário do elemento positivo. Como força revolucionária, a democracia, a igualdade realizando-se na liberdade, só pode ser entendida por meio da referência negativa à não liberdade, e só pode ser efetivada pela negação dessa não liberdade. Quando, enfim, nessa contradição o negativo destrói o positivo, absorvendo-o, ele conforma um novo futuro e o princípio democrático realiza-se efetivamente como um novo princípio positivo. Não se trata, como se pode ver, de suprassunção ou síntese, mas de destruição do positivo pelo negativo. É a realização efetiva

da liberdade, da igualdade, da democracia. Portanto, esse conflito se resolve com a autoexpressão do negativo, com a destruição, por parte do negativo, de sua contraparte dialética, o positivo. Com isso, o negativo deixa de ser um outro, um termo negativo, para desaparecer junto com o positivo e reemergir como um novo positivo. (McLaughlin, 2002, pp. 48-49)

Capítulo 6

PRIMADO DA PRÁTICA E AUTOGOVERNO DO POVO (1843)

Este capítulo expõe a teoria política de Bakunin em seu *momento de saída da filosofia*, de 1843, dividindo-se em duas partes: 1.) Insuficiência da filosofia, nova teoria e prática concreta; 2.) Radicalismo e comunismo.[114]

6.1 INSUFICIÊNCIA DA FILOSOFIA, NOVA TEORIA E PRÁTICA CONCRETA

Analisando os propósitos e as conquistas da filosofia durante o século XVIII, pode-se dizer que, sem dúvida, ela possui virtudes e possibilidades. A filosofia visa ao "conhecimento da verdade, e a verdade não é tão abstrata e etérea para que não possa ou não deva exercer uma influência significativa nas relações sociais, na organização da sociedade". Ou seja, a filosofia, ao promover o conhecimento da verdade, tem condições de influir nos rumos do mundo, na direção recomendada no evangelho: "conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará". (Bakunin, 2007b[e], pp. 152-153)

Tal potencial pode ser constatado, em seus resultados concretos, quando se observa a história da Revolução Francesa, destacadamente a história do povo francês.

> Pouco antes da revolução, a melhor parte do povo, sua parte laboriosa, ainda se encontrava, na França, na mais triste situação. Ela mal possuía um terço do solo, seu próprio trabalho, este único meio para sua existência; debilitava-se com os perturbadores obstáculos, tinha de arcar com toda a carga dos impostos e, ademais, pagar impostos particulares ao clero e aos aristocratas. Não mencionaremos as outras obrigações, frequentemente humilhantes, às quais o povo pobre estava submetido. Os tribunais estavam organizados de tal modo que os grandes senhores acabavam sempre tendo razão contra o povo. Em uma palavra, o povo, em todas as circunstâncias possíveis, era pisoteado pelos grandes senhores. E por quê? Não porque o povo era fraco, Deus me livre! O povo nunca é fraco. Isso ocorria porque o povo era ignorante e deixava-se enganar pelos padres católicos, que diziam a ele que o rei e esses senhores da nobreza e do clero eram seus mestres pela graça de Deus, e que ele devia servir-lhes, inclinar-se e humilhar-se diante deles, para alcançar o reino dos céus. "Você é estúpido, você é incapaz de entender o que é justo; apoie-se em nós e nós o guiaremos". Assim falavam os padres ao povo, ao povo pobre, no seio do qual sempre se encontra essa

[114] Desse período, o principal escrito de Bakunin é "O Comunismo", cuja nova tradução ao francês de Angaut (Bakunin, 2007b[e]) foi tomada como base para as citações. As citações dos documentos de Bakunin que se encontram no CD-ROM do IIHS (Bakunin, 2000a) foram traduzidas a partir dos textos em francês.

> faculdade de crença e de inteligência. O povo acreditava efetivamente que era estúpido e combatia em si mesmo toda suspeita, todo pensamento libertador, como se ele fosse obra do diabo. (Bakunin, 2007b[e], p. 153)

A falta de acesso à terra, a pobreza, os impostos abusivos, as injustiças jurídicas e outras formas de dominação eram aceitas pelo povo em função de sua falta de conhecimento. Ele possuía a vantagem quantitativa em relação aos senhores, mas, ao mesmo tempo, tinha sua submissão legitimada por um conjunto de ideias, que era produzido e promovido pelo cristianismo católico.

"Quem libertou o povo dessa santa escravidão? A filosofia." Apesar de seus equívocos, os filósofos do século XVIII cumpriram sua "destinação providencial, que consistia em elevar o povo à estima de si, à consciência de sua dignidade e de seu direito sagrado e imutável". Assim, foram os filósofos que, por meio de suas iniciativas, conseguiram elevar a condição de consciência do povo – fato que exige garantir, na história, o nome desses filósofos "entre os libertadores e melhores servos da humanidade". E mesmo durante o século XIX a filosofia tinha ainda um papel a cumprir: "sua luta perseverante, sua luta de morte, contra todos os preconceitos, contra tudo aquilo que impede os homens de alcançar seu objetivo elevado e santo, *a realização da comunidade livre e fraternal*, a realização do céu sobre a Terra". E mais: o combate às mentiras interessadas que eram promovidas contra o povo. Afinal, a filosofia esforça-se "pela libertação do homem" e "o conhecimento da verdade é sua única arma".

No entanto, apesar desse potencial realizado e daquilo que poderia ainda se realizar no campo do conhecimento, a filosofia também possui consideráveis limites. "Segundo sua essência, a filosofia é somente teórica; ela move-se e desenvolve-se unicamente no interior da consciência." É verdade que "o pensamento e a ação, a verdade e a eticidade, a teoria e a *práxis* são, em última instância, uma só e mesma essência inseparável". E é verdade, do mesmo modo, que "o maior mérito da filosofia é ter concebido e conhecido essa unidade", mas conhecer não basta. "Com esse conhecimento, ela [a filosofia] chega a uma fronteira, uma fronteira que ela não pode ultrapassar como filosofia", fronteira que marca a passagem do conhecimento do mundo (teoria) para a mudança do mundo (prática), e é exatamente nesse último sentido que a filosofia encontra suas insuficiências. "Depois dessa fronteira começa uma essência mais elevada que ela – a *comunidade efetiva dos homens livres*, estimulada pelo amor e nascida da essência divina da igualdade original". Para a realização dessa essência, a teoria não é suficiente; exige-se a prática. (Bakunin, 2007b[e], pp. 153-154, grifos adicionados)

Mas, afinal, o que significava essa prática? Mesmo que outros jovens hegelianos falassem em prática e reconhecessem sua importância, parecia necessário fazer certos apontamentos críticos. Reivindicar essa necessidade da prática não significava conceber a teoria como prática e nem teorizar sobre a prática. Não se tratava – como nos casos de Bruno Bauer, Feuerbach e outros[115] – de manter-se no campo "teórico-abstrato" ou "prático-abstrato", sem conseguir romper com a abstração teórica. Tratava-se, mais precisamente, de encontrar na *prática concreta da ação* uma resposta a esse dilema. E, para tanto, a filosofia mostrava-se insuficiente. (Bakunin, 41016[c], p. 3)

"Nosso pobre presente", como se pode notar, "exige a prática", e, por isso, devemos "romper com nosso próprio passado", saindo da "vida isolada no céu da teoria erudita" e ingressando no campo promissor da prática. Devemos assumir o primado da prática em relação à teoria. Por isso "os franceses", em função de sua concepção prática de política, "ainda são nossos mestres" e assim devem permanecer no próximo período. (Bakunin, 2007[c], p. 139; Bakunin, 2007c[e], pp. 144-145)

Essa prática envolvia, dentre outras coisas, proceder à "ação da verdade libertadora", "trabalhar dia e noite para viver como homens entre os homens, para ser livres", "apossar-nos de nossa época com nossos pensamentos", "comunicar [a nossos] contemporâneos esse movimento do coração e da mente", conquistar "o povo para o nosso lado", tornar-nos "a voz da liberdade e cativar o mundo". (Bakunin, 2007c[e], pp. 144-145) Ela deveria caminhar na direção não apenas de conscientizar o povo, mas de garantir as condições para que a liberdade, a igualdade e a democracia se concretizassem – para que se efetivasse essa comunidade livre e fraternal, esse céu sobre a Terra.

Mesmo a filosofia hegeliana, que constituía o ápice da teoria moderna, não possuía condições, em si mesma, de dar respostas adequadas a tais demandas. Essa filosofia certamente tinha virtudes e possibilidades, mas, ao mesmo tempo, quando se tratava de prática concreta da ação, ela evidenciava insuficiências e limites.

> A contradição e o seu desenvolvimento imanente formam um dos nós principais de todo o sistema hegeliano, e como esta categoria é a categoria

[115] Cf. Bruno Bauer, em *A Trombeta do Juízo Final*...: "A camarilha dos jovens hegelianos adoraria nos dizer que Hegel absorveu-se somente nas considerações da teoria, e que nunca pensou em estender a teoria à práxis. Como se Hegel não tivesse atacado com uma fúria infernal a religião, como se ele não tivesse entrado em guerra contra a ordem existente. Sua teoria é, em si mesma, práxis, e é por isso que ela é a mais perigosa, a mais vasta e a mais destrutiva. Ela é a própria revolução." (apud Angaut, 2007a, p. 91) Ao discutir um artigo de Feuerbach, no início de 1843, Bakunin considera que sua expectativa de resguardar a teoria frente à prática não tem sentido. Para ele, o texto de Feuerbach é uma "tentativa de salvar a teoria, aquela que deve, em sua totalidade, abdicar de si mesma; essa é sua única salvação". E de nada adiantava preconizar a prática em teoria: "a prática *dentro* da teoria; eis a maior contradição". (Bakunin, 2007[c], p. 139)

> principal, a [essência dominante de] nossa época, Hegel é, [incondicionalmente], o maior filósofo do nosso tempo, o mais alto cume da nossa cultura moderna, considerada unicamente do ponto de vista teórico. E é precisamente porque ele [constitui] este cume; [é precisamente porque ele compreendeu e, ao mesmo tempo, indicou a dissolução desta categoria; é precisamente por esses motivos que] ele está na origem de uma necessária autodecomposição da cultura moderna. [Ao constituir este cume, ele já ultrapassou a teoria – na verdade, primeiramente, no interior da própria teoria – e postulou] um novo mundo prático; um mundo que não se realizará, de modo algum, pela aplicação formal e a [difusão de teorias prontas], mas somente por uma ação [original] do espírito prático autônomo. A contradição é a essência mais íntima, não somente de toda teoria determinada ou particular, mas também da teoria em geral. Assim, o momento [de compreensão da teoria é, também, ao mesmo tempo, o fim de seu papel enquanto teoria. E isso é a autodecomposição da teoria num mundo prático, original e novo, no presente efetivo da liberdade]. (Bakunin, 1976a[e], pp. 115-116)

Ou seja, com Hegel, a teoria atingiu seu cume. Com a filosofia hegeliana foi possível, em termos teóricos: compreender o passado e o presente, em especial naquilo que diz respeito ao entendimento histórico e lógico das contradições; apontar as vias para um futuro harmônico de liberdade; apreender a importância e a necessidade da prática. Em suma, a teoria proporcionou as condições para o conhecimento da realidade e terminou por apontar a relevância e indicar o caminho da prática. Tais são suas virtudes e possibilidades.

Entretanto, a filosofia hegeliana também mostrou seus limites, e mesmo os limites da própria filosofia e da teoria em geral. Isso porque o "mundo da prática" foi se anunciando cada vez mais como algo que estava para além dos domínios filosóficos e teóricos. A filosofia e a teoria evidenciam-se crescentemente insuficientes para modificar os rumos desse mundo. Curiosamente, Hegel proporcionou as condições para que esse problema fosse colocado, e para que uma solução desse mencionado dilema fosse encontrada. A necessidade de uma prática concreta da ação para que o mundo prático fosse transformado implicava o reconhecimento dos limites da filosofia e, com isso, da inevitabilidade da "saída da filosofia" por parte daqueles que pretendiam não só conhecer o mundo, mas, principalmente, modificá-lo, transformá-lo.[116] E a solução encontrada na filosofia hegeliana era, paradoxalmente, o

[116] Parece inevitável a comparação desse trecho com Marx, em particular em suas "Teses sobre Feuerbach", escritas em 1845, dois anos depois dessas contribuições de Bakunin. As teses 8 e 11 de Marx dialogam com aquilo que Bakunin sustentava entre 1842 e 1843. Tese 8: "A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na práxis humana e no compreender desta práxis." Tese 11: "Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo." (Marx, 1845) Marx, assim como Bakunin, destaca nessas teses o papel da prática na vida humana e também aponta a necessidade de se transpor as fronteiras do conhecimento da realidade, passando à questão de como transformá-la. Entretanto, mesmo com tais similaridades, ambos têm posições distintas acerca da filosofia. Em 1843 e 1844, Marx pretende realizar efetivamente a filosofia, conforme pontuado em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: "A filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção do

abandono da filosofia: "A filosofia indica-nos, ela mesma, a porta de saída da filosofia", o abandono das perspectivas exclusivamente teóricas. De modo que, por meio da teoria, descobre-se a indispensabilidade de se ceder espaço à prática, de se passar à prática, de se admitir o primado da prática. A realização efetiva da liberdade passa, então, a ser percebida como uma tarefa mais prática que teórica; e, por esse motivo, a filosofia torna-se uma ferramenta prescindível. (Angaut, 2007a, p. 95)

Contudo, reivindicar esse primado da prática não significa um abandono completo da teoria. Esta não deve ser descartada, mas readaptada, nessa perspectiva do primado da prática – ela tem de encontrar um novo status, uma nova concepção, que dê conta desses novos desafios que foram postos. Para tanto, a produção intelectual de Weitling, em particular seu *Garantias de Harmonia e Liberdade*, fornece um referencial: "quando se lê o livro, sente-se que Weitling expressa aquilo que sente, pensa e deve pensar em sua condição de proletário". Suas reflexões e produções intelectuais são interessantes porque "não são produções de uma teoria erudita e inútil, mas a *expressão de uma nova prática que busca elevar-se à consciência*"; são "uma *consciência prática do presente*". (Bakunin, 2007[c], pp. 139-140, grifos adicionados) Obtém-se, aqui, o status e a concepção buscados. Com o primado da prática, a teoria passa a ser então concebida como "expressão direta da prática que se eleva à consciência de si" ou mesmo como consciência prática do presente. (Angaut, 2007a, p. 104) A teoria tem de encerrar-se na prática; deve-se "defender a prática contra toda ingerência da teoria", recusando-se a "mobilizar a teoria para outra coisa que não seja fortalecer um engajamento prático". (Angaut, 2009, p. 27)

6.2 RADICALISMO E COMUNISMO

Com a filosofia mostrando suas insuficiências e indicando a necessidade e o caminho de sua própria superação, por meio de uma prática que encontrasse na teoria sua expressão, as doutrinas políticas como o radicalismo político e o comunismo passam a receber maior atenção. Ambas produtos necessários da modernidade e obtendo sua justificativa na própria sociedade, elas pretendem responder praticamente a esse desafio imposto pelo mundo contemporâneo e libertar a humanidade.

No caso do radicalismo, ele oferece os marcos mais adequados para se conceber essa prática:

---

proletariado, o proletariado não pode se suprassumir sem a efetivação da filosofia". (Marx, 2010, p. 157) Bakunin, distintamente, indica os limites da filosofia e propõe que ela seja abandonada em favor de um novo tipo de teoria. (Cf. também: Angaut, 2007a, pp. 92-93)

> O *autogoverno do povo* é o princípio que se encontra na base de todas as outras posições dos radicais, os quais se preocupam com a *melhoria das escolas* e com a promoção da *formação do povo*, porque estão convencidos que o povo não pode *governar a si mesmo* senão quando for maior e autônomo, e que ele não pode ser elevado *à maioridade e à autonomia* senão pela *formação*. [...] O objetivo principal dos radicais é a *libertação do povo da tutela dos grandes e dos ricos*. (Bakunin, 2007b[e], p. 152, grifos adicionados)

Destacam-se aqui, em linhas bem gerais, o princípio, o objetivo e a estratégia do radicalismo político, do qual Bakunin é partidário nesse momento. O conceito mais importante, que constitui o princípio fundamental dos radicais, esse fenômeno histórico, é a noção de *autogoverno do povo*, ou seja, a administração ou direção do povo exercida pelo próprio povo – ou, como se dirá a partir dos anos 1960, sua autogestão enquanto povo. O objetivo dos radicais é encontrar essa sua essência e realizá-la: a emancipação popular, que é a efetivação da liberdade em relação aos detentores do poder político e econômico. Sua estratégia está, principalmente, no campo da propaganda e da educação. Suas posições devem ser publicizadas, as escolas têm de ser aperfeiçoadas e o povo deve ser amplamente instruído. Promover a maioridade e a autonomia popular implica libertar o povo da tutela dos de cima, garantir que ele possa pensar e agir por si mesmo e promover seus próprios interesses.

No caso do comunismo, trata-se de uma doutrina essencialmente prática que, como outras, é filha legítima do verdadeiro cristianismo. Tendo emanado do povo, contendo "elementos [...] altamente significativos", fundamentando-se nos "direitos mais sagrados" e nas "demandas mais humanas", ele vem adquirindo cada vez mais importância. Tem crescentemente mais condições de "exercer essa grande potência, notável e mesmo surpreendentemente ativa sobre as almas". Como descendente do verdadeiro cristianismo, o comunismo tem "um direito incondicional, porque, segundo os princípios do próprio cristianismo, tudo que se opõe ao espírito do amor deve ser destruído". Visto que o comunismo propõe-se romper com a sociedade existente, vendo nela nada mais que injustiça e privilégio, sua crítica é legítima, na medida em que contém a proposição de erigir outra sociedade, fundamentada no amor. Aqueles que se intitulam cristãos, mas se opõem ao comunismo e preconizam o ódio, não são verdadeiros cristãos. (Bakunin, 2007b[e], pp. 151, 159)

Ademais, não é só por essa filiação ao espírito do amor que o comunismo demonstra suas raízes cristãs. Também o evidencia na defesa que faz da "ideia de humanidade", de que "todos os homens – todos, sem exceção – são irmãos", como "ensina o Evangelho, e se eles

amam uns aos outros, o Deus invisível e a verdade redentora e libertadora estão neles presentes". Ou seja, a ênfase do cristianismo original na noção de humanidade, assim como sua oposição às "nações isoladas e fechadas hermeticamente em si do paganismo", assimila-se à negação realizada pelos comunistas do individualismo e da noção de nacionalidade, entendida como "egoísmo estreito das nações". (Bakunin, 2007b[e], p. 157)

Em ambos os casos, parece verdade que

> o homem isolado, mesmo que tenha intenções belas e éticas, não pode tomar parte na verdade se não viver em comunidade. Deus não está presente no indivíduo isolado, mas apenas na comunidade, e, assim, a virtude de um indivíduo, a virtude viva e frutífera, não é possível senão por meio do vínculo sagrado e milagroso do amor, senão na comunidade. Fora da comunidade, o homem não é nada; na comunidade, ele é tudo. E quando a bíblia fala de comunidade, não se trata, nem de longe, de comunas ou nações isoladas, estreitas, separadas das outras; o cristianismo original nada sabe das diferenças nacionais, e a comunidade por ele exaltada é a comunidade de todos os homens, a humanidade. (Bakunin, 2007b[e], p. 157)

Essa defesa de uma humanidade una e indivisível, contrária ao individualismo e ao nacionalismo estreito, difere bem da crítica do cosmopolitismo do século XVIII, que se distinguiu por ser teórica e abstrata. Na contramão disso, "o comunismo não fala a partir da teoria, mas a partir do instinto prático, do instinto popular". E, por isso mesmo, suas posições devem ser valorizadas. (Bakunin, 2007b[e], p. 157) Ainda assim, tanto no caso do cristianismo quanto do comunismo, essa crítica da nacionalidade era uma etapa necessária de sua trajetória. Quando surgiu, o cristianismo teve esse caráter negativo, que dava a ele condição de verdade relativa, parcial, unilateral. Do mesmo modo, o comunismo, como fenômeno recente daquele então, possuía também esse caráter; rejeitava a nacionalidade como ela existia, especialmente porque ela não satisfazia seu conceito, mas não enquanto princípio em si e para si. Algo semelhante ao que se passou com o cristianismo, quando inicialmente rejeitou a arte, por ver nela algo indissociavelmente ligado ao paganismo.

Outro destacado fator que fornece legitimidade ao comunismo é o fato de ele ter surgido como expressão prática do próprio povo. Sendo que "o povo [...] sempre foi a única base criativa em que nasceu [...] toda dignidade, todas as ações históricas, todas as revoluções que libertaram o mundo". Ou seja, tudo "aquilo que é estranho ao povo, seus feitos e suas ações" nada mais é do que algo marcado pela "impotência". A única maneira de "criar efetivamente" é "por um contato efetivo, elétrico com o povo". E isso é demonstrado na história das religiões e na história moderna: "Cristo e Lutero nasceram do povo, do baixo povo", e "os heróis da Revolução Francesa" estabeleceram poderosamente "o primeiro

fundamento do futuro templo da liberdade e da igualdade" somente porque "regeneraram-se no tempestuoso oceano da vida popular".

Por esses motivos, e por ter se difundido por várias partes do mundo, o comunismo não pode mais ser ignorado. Mesmo sendo ainda "pouco formado teórica e cientificamente", de modo que "está ainda muito longe de ter concebido seu próprio princípio em sua verdade e em toda extensão de sua consequência", o comunismo terá de receber atenção por parte das classes dominantes e dos Estados. Ele pode mesmo tornar-se um perigoso risco para a sociedade existente, se as "classes privilegiadas e cultas" não facilitarem seu caminho com amor e sacrifício, reconhecendo que ele possui uma "missão histórica mundial". E também se os Estados, em função dessa legitimidade, não satisfizerem suas demandas. (Bakunin, 2007b[e], pp. 156-157)

Sabe-se que "toda potência e toda vitalidade de um Estado consiste, precisamente, em que ele se mantenha e possa se manter frente às mil contingências do cotidiano". E que, "o Estado pode e deve impor-se a todos os males que surgem da maldade de alguns indivíduos". Afinal, "a polícia existe para isso, as leis e os tribunais existem para isso, toda sua organização existe para isso". "Um ladrão, e mesmo um grande bando de ladrões", ainda que sejam "perigosos para mais de um indivíduo no Estado", não é perigoso "para o próprio Estado, desde que ele seja um corpo sadio e bem organizado". Ou seja, as contingências em geral e os crimes em particular são normalmente contidos por um Estado em funcionamento normal. Podem por em xeque a vida de algumas pessoas, mas não do Estado em si.

Mas é muito diferente quando se levam em conta as doutrinas modernas como o radicalismo e o comunismo, fenômenos que têm "sua fonte, não no capricho, na má vontade de alguns indivíduos, mas nas carências do organismo estatal, das instituições estatais de um corpo político". Essas doutrinas podem, de fato, tornar-se perigosas para o Estado. E na medida em que suas "reivindicações legítimas não são reconhecidas e satisfeitas pelo Estado", elas não devem ser "reprimidas pela força". Em geral, quando fenômenos e reivindicações desse tipo se colocam, o Estado põe-se frente a duas possibilidades: valer-se do "recurso à força", e correr o risco de desestruturar-se completamente, ou acolher as demandas e "reformar-se de maneira pacífica". Mas o Estado pode, também, buscar formas de minar as possibilidades dessas doutrinas.

No caso do comunismo, que sustenta essa posição de uma humanidade una e indivisível, os Estados, mesmo se proclamando cristãos, estimulam "o sentimento nacional no seio do povo, em detrimento da humanidade e do amor", pregando "o ódio e o assassinato em

nome da nacionalidade!". Utilizam o sentimento nacional como forma de dividir e colocar em oposição os membros dessa mesma humanidade. Por esse motivo, parece central, como têm feito os comunistas, opor-se aos "governos supostamente cristãos e todos os príncipes e detentores do poder, republicanos os monárquicos" que dizem professar o cristianismo. Isso porque "seu cristianismo não é mais que uma aparência; somente seus elementos não cristãos são realmente efetivos". (Bakunin, 2007b[e], pp. 150, 159)

Contudo, mesmo que se deva reconhecer todos esses méritos do comunismo – o fato de ser uma doutrina prática, emanada do povo e descendente do cristianismo, e de suas demandas, em particular da humanidade/comunidade, serem legítimas –, não se pode endossá-lo acriticamente. Bakunin explicita isso muito claramente quando afirma: "Nós não somos comunistas; não poderíamos viver [...] numa sociedade organizada de acordo com os planos de um Weitling". Isso porque o futuro preconizado pelos comunistas "não seria uma sociedade livre, [...] uma sociedade efetiva, viva, de homens livres, mas um constrangimento insuportável". A liberdade definitivamente não seria seu fundamento. Essa sociedade seria, mais propriamente, "um rebanho reunido pela força de bestas que teriam em vista apenas coisas materiais e nada saberiam daquilo que é espiritual e dos grandes prazeres do espírito". Uma sociedade desse tipo "jamais pode realizar-se", pois as necessidades humanas são materiais e espirituais. E tendo em vista a "sagrada potência da verdade, inerente a todos os homens, de maneira mais ou menos consciente", é possível enfatizar que o autogoverno do povo, respondendo a essas demandas materiais e espirituais da humanidade constitui, ainda, a melhor resposta aos dilemas modernos. (Bakunin, 2007b[e], pp. 150-151)

PARTE II

O PAN-ESLAVISMO REVOLUCIONÁRIO

(1844-1863)

Capítulo 7

"A LIBERDADE, A IGUALDADE E A FRATERNIDADE DAS NAÇÕES": O PAN-ESLAVISMO REVOLUCIONÁRIO (1843-1863)

Este capítulo expõe a trajetória político-intelectual de Bakunin no período que vai de 1843 a 1863, dividindo-se em seis partes: 1.) Socialismo e movimento revolucionário no triângulo Suíça-Bélgica-França (1843-1845); 2.) Causa russo-polonesa em Paris e Bruxelas (1845-1848); 3.) Revolução de Fevereiro e internacionalização (1848); 4.) Eslavismo e libertação nacional no triângulo Áustria-Polônia-Prússia (1848-1849); 5.) Prisões, exílio e fuga (1849-1861); 6.) Retomada da causa eslava em Londres e frustração com a Insurreição Polonesa (1862-1863). Ao final, numa sétima parte, ele apresenta elementos importantes para a compreensão da teoria política bakuniniana no período em questão.

7.1 SOCIALISMO E MOVIMENTO REVOLUCIONÁRIO NO TRIÂNGULO SUÍÇA-BÉLGICA-FRANÇA (1843-1845)

Era ainda 1843, e Bakunin continuava na Suíça. Antes de a última parte de seu artigo "O Comunismo" ser publicada, Weitling acabou preso, em razão de um novo livro que sustentava que Jesus, além de filho ilegítimo de Maria, fora o primeiro comunista da história. Acusado pelo governo suíço de atentar contra a ortodoxia política e religiosa, Weitling teve todos seus papéis apreendidos e Bakunin foi identificado como membro de seu círculo de relações.[117] Temendo a repressão, Bakunin, mesmo sem saber do processo que corria contra ele e que era articulado pelas autoridades suíças e russas, abandonou Zurique. Permaneceu, contudo, na Suíça: viveu em Nyon e depois em Berna, onde ficou até o início de 1844 e conheceu a família Vogt, com a qual manteve laços até o fim da vida.

Em fevereiro, Bakunin recebeu uma intimação para retornar imediatamente à Rússia, mas decidiu não fazê-lo. Estava ciente de que essa era, muito provavelmente, uma decisão

[117] Desde sua chegada, Bakunin vinha sendo investigado pelas autoridades suíças e pela embaixada russa na Suíça, a qual acabou envolvendo a Terceira Seção no processo. As provas da conexão com Weitling só complicaram as coisas. Por esse motivo, Alexandre Bakunin foi intimado, na Rússia, em novembro de 1843, a não prover mais quaisquer recursos financeiros ao filho e a garantir que ele retornasse à Rússia. Mas há tempos Alexandre não enviava mais dinheiro a Bakunin e também não possuía qualquer condição de obrigá-lo a retornar. (Carr, 1961, p. 129)

irreversível para a vida toda, distinguindo-se daquela que havia sido tomada em Berlim. Depois de passar em Baden, rumou à Bruxelas, na Bélgica, com seu amigo Reichel, onde ficou nos próximos meses.

O período em Bruxelas, apesar de breve, foi marcado por um contato determinante com poloneses, dentre os quais o democrata e historiador polonês Joachim Lelewel, que havia participado da revolução de 1830 – em que os poloneses reivindicaram a libertação nacional da Polônia frente à Rússia e foram brutalmente reprimidos por isso. Suas ideias de um "eslavismo democrático de inclinação francamente revolucionária" tinham sido expostas num manifesto de 1832. (Hepner, 1950, pp. 225-226) Esse contato – que Nettlau (1976, p. 198) caracterizou como "um acontecimento funesto na vida de Bakunin", que teria feito com que ele despencasse "das alturas do internacionalismo [...] às profundezas do nacionalismo" – foi decisivo, pois introduziu Bakunin à questão da luta nacional polonesa, a qual correspondia às suas convicções democráticas e foi o prelúdio de seu engajamento na causa eslava.

Bakunin visitara Paris em março de 1844, impressionando-se com a atmosfera revolucionária francesa e reencontrando-se com Ruge, Herwegh, Vasili Botkin (ex-companheiro do Círculo de Stankevitch) e Grigori Tolstoy (um aristocrata liberal russo que conhecera em Dresden). Em busca de um ambiente politicamente mais estimulante, mudou-se, com Reichel, para a capital francesa, onde viveu de julho de 1844 a dezembro de 1847. (Carr, 1961, pp. 129, 131-132; Leier, 2006, p. 107; Bakunin, 1976b[e], pp. 53-54)

Ainda sob a Monarquia de Julho, a França dos anos 1840 era, do ponto de vista político, uma bomba prestes a explodir. Aquele interlúdio entre as revoluções de 1830 e 1848, em que a burguesia buscava estabelecer-se definitivamente como classe dominante, fortalecia os conflitos sociais e proporcionava uma imensa politização, na qual as defesas da república, da democracia e do socialismo possuíam lugar de destaque. Nesse movimento, as massas de trabalhadores continuavam a ser atores proeminentes, frequentemente relacionando-se a filósofos e pensadores oriundos de outras classes sociais e com eles articulando-se pública e/ou secretamente (em sociedades secretas). Todos os extratos da sociedade francesa percebiam que uma revolução social era iminente.

A ascensão de Luís Filipe ao trono em 1830 marcou o fim de uma etapa do conflito social na França. Com ele, a burguesia ganhava força e os trabalhadores eram devidamente contidos. De acordo com Samis (2011, pp. 47-48), "não resta dúvida de que a Monarquia de Julho é a representação da burguesia no poder". No entanto, não se tratava da burguesia como um todo, mas, particularmente, da burguesia financeira: "classe dos banqueiros, especuladores

da Bolsa, proprietários das minas de hulha [carvão], ferro, exploradores das florestas e ainda grandes proprietários de terras". A maioria da burguesia industrial – assim como os pequenos produtores, os operários e os camponeses – permaneceu desprovida de poder e de representação política no governo.

Até meados dos anos 1840, a França havia investido pesadamente em seu desenvolvimento econômico, o qual foi acompanhado de um intenso processo de industrialização e urbanização. Desenvolveram-se amplamente a infraestrutura produtiva e comercial, assim como os transportes (com a criação de canais e ferrovias); criaram-se novas minas e indústrias nas cidades; a máquina a vapor contribuiu com parte importante disso tudo. Moradores dos campos migraram para as cidades e houve um intenso crescimento demográfico; a população tornava-se mais jovem. Nas cidades, as condições de trabalho e moradia eram bastante precárias: salários baixos, jornadas extenuantes, falta de saneamento básico, doenças... O campo social reconstituiu-se, com trabalhadores adquirindo cada vez mais protagonismo e ganhando consciência de classe, de acordo com as mobilizações – que incluem, desde insurreições, organização de sociedades de socorros mútuos e carbonárias – e as repressões. O quadro dos conflitos acirrou-se com a crise econômica iniciada em 1846; insuficiência na colheita de trigo e aumento do preço do pão, peste na batata largamente utilizada na alimentação, recessão na indústria e nos transportes e endividamento do Estado. Formava-se, assim, o quadro que apontaria para as revoluções de 1848. (Samis, 2011, pp. 35-49; Beer, 2006, pp. 457-463; Hobsbawm, 2004b, pp. 409-423)

Bakunin conhecia esse contexto e, ao chegar em Paris, estava determinado a inserir-se no movimento revolucionário. Afinal, já era hora de começar a usufruir daquela admirada prática, característica dos franceses. Naquele período, travou contato com membros dos meios políticos locais, representantes de um arco amplo de concepções, que ia desde os constitucionalistas até os socialistas, passando por republicanos e democratas. Destacam-se, dentre eles: Lamennais, George Sand, Pierre Leroux, Étienne Cabet, Ferdinand Flocon, Louis Blanc, Victor Considerant, Pascal Duprat, Félix Pyat, Victor Schoelcher, Jules Michelet e Edgar Quinet.[118]

[118] Na "Confissão" de 1851, Bakunin (1976b[e], p. 57) fornece uma lista mais completa de suas relações em Paris: F.-A. de Chambolle (*Le Siècle*), Merruceau (*Le Constitutionnel*), Émile de Girardin (*La Presse*), Durieux [X. Durrieu?] (*Le Courrier Français*), os economistas Frédéric Bastiat e L. Wolowski, P.-J. Béranger, a família Arago, A. Marrast e J. Bastide (*Le National*), Godefroi Cavaignac, F. Flocon e L. Blanc (*La Réforme*), Victor Considerant (*La Démocratie Pacifique*), Pascal Duprat (*La Revue Indépendante*), Félix Pyat, Victor Schoelcher, J. Michelet e E. Quinet.

Ainda em 1844, Bakunin conheceu Marx, que havia recentemente se mudado para Paris com vistas à edição dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco-Alemães] com Ruge.[119] Com apenas um número publicado no início do ano, a revista deixou de existir, e Marx então se associou ao jornal *Vorwärts!* [Avante!], em torno do qual se articulava um grupo que se aproximou de Bakunin e introduziu-o aos meios socialistas parisienses. (Carr, 1961, pp. 132-137)

Quase 30 anos depois, em 1871, Bakunin recordou-se daquele momento, escrevendo sobre Marx:

> Encontrei-o pela primeira vez em Paris, em 1844. Eu já havia emigrado. Fomos bastante amigos. Ele era, naquele momento, muito mais avançado, como permanece hoje, não mais avançado, mas incomparavelmente mais douto que eu. Eu nada sabia, então, de economia política; eu ainda não havia me desfeito das abstrações metafísicas, e meu socialismo era apenas de instinto. Ele, embora mais jovem que eu, já era um ateu, um materialista erudito e um socialista circunspecto. Foi precisamente nessa época que ele elaborou os primeiros fundamentos de seu sistema atual. Vimo-nos assaz amiúde, pois eu o respeitava muito por seu conhecimento e por seu devotamento apaixonado e sério, conquanto sempre mesclado de vaidade pessoal, à causa do proletariado, e eu buscava com avidez a conversação com ele, sempre instrutiva e espiritual, quando ela não se inspirava no ódio mesquinho, o que, infelizmente, acontecia demasiado frequente. Nunca houve, portanto, intimidade entre nós. Nossos temperamentos não combinavam. Ele me chamava de idealista sentimental, e tinha razão; eu o chamava de vaidoso pérfido e hipócrita, e também tinha razão. (Bakunin, 2014h[e], pp. 240-241)

Bakunin manteve durante toda sua vida essa admiração pelo pensamento e pela produção intelectual de Marx, assim como essa antipatia pessoal, que se acentuará conforme o acirramento dos conflitos políticos e a difusão das calúnias sobre Bakunin. Mesmo assim, não parece haver dúvida que Marx teve, já em 1844, alguma influência sobre as posições de Bakunin.[120] Contudo, conforme apontam Nettlau (1964, p. 37) e diversos outros

---

[119] No único número dos *Anais Franco-Alemães*, de fevereiro de 1844 – que contou com dois célebres ensaios de Marx, "Sobre a Questão Judaica" e a introdução de sua "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel" –, encontra-se publicada a carta de Bakunin a Ruge de maio de 1843, na qual, dando continuidade aos argumentos de "A Reação na Alemanha", ele reivindica a necessidade de uma prática política libertadora inspirada nos franceses. (Bakunin, 2007c[e])

[120] Um pouco antes de chegar a Paris (e, portanto, antes de conhecer Marx), ainda em Bruxelas, Bakunin enviou uma carta a August Becker, em junho de 1844, na qual afirma: "estou progredindo no comunismo a ponto de começar a admitir certas ideias comunistas". Já em Paris, escreveu, numa carta de 14 de outubro de 1844 a Reinhold Solger: "Tornei-me francês e trabalho, com aplicação, numa *Exposição e Desenvolvimento das Ideias de Feuerbach*. Estudo muito economia política e sou comunista de todo coração". (Bakunin, 44002[c], p. 1; Bakunin, 44004[c], p. 3) Ao que parece, Bakunin teve um breve momento de flerte com o comunismo entre 1843 e 1844, para o qual a obra de Stein e as relações com Weitling e Marx provavelmente contaram. A única reivindicação do comunismo que Bakunin faz sem ressalvas é esta, de outubro de 1844. Ainda assim, ela serve para relativizar, ao menos em alguma medida, a afirmação da "Confissão" de 1851, na qual Bakunin (1976b[e],

investigadores, o principal vínculo do período em Paris certamente foi aquele com Pierre-Joseph Proudhon, um socialista francês autodidata que, então, já possuía alguma notoriedade.

Como Weitling, Proudhon era um legítimo filho do povo. De origem pobre, trabalhara como tipógrafo e conseguira em 1838 uma bolsa para retomar os estudos na Academia de Besançon. Seu livro *Qu'est-ce que la Propriété?* [O que é a Propriedade?] – uma crítica à propriedade privada capitalista e à exploração do trabalho que, elaborada por meio de uma teoria da força social do trabalho coletivo, concluiu que "a propriedade é um roubo", por razão da apropriação indevida do excedente do trabalho coletivo –, de 1840, exerceu significativa influência nos círculos progressistas europeus, tendo sido considerado por Marx como a "primeira análise decisiva de verdade, implacável e ao mesmo tempo científica" sobre a propriedade (Marx e Engels, 2003, p. 43) e precedido a ruptura entre ambos que ocorreria em 1846.

Seguiram-se a esse livro duas outras memórias sobre a propriedade – publicadas em 1841 e 1842, que respondiam às críticas de Blanqui e de um oponente fourierista, respectivamente – e o livro *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité* [Da Criação da Ordem na Humanidade], de 1843 – no qual Proudhon busca estabelecer os fundamentos de uma ciência social capaz de subsidiar a compreensão da sociedade, em termos de gênese e estrutura, mobilizando para tanto o método serial de Fourier e a filosofia da história de Comte.

A relação de Bakunin com Proudhon iniciou-se em 1844, em Paris, e estendeu-se até a morte do francês, em 1865. Ela teve um papel central na formação política de Bakunin, dando-se tanto pelos acalorados e duradouros debates presenciais quanto pela leitura de suas obras.[121] Proudhon permanecerá até os anos 1870 uma referência incontornável para Bakunin que, mesmo objetando-lhe duras críticas na maturidade – como, por exemplo, a de que ele "não deixou de ser por toda sua vida um idealista incorrigível" e que permaneceu em "perpétua contradição" –, nunca deixou de reconhecer que ele "foi um grande pensador revolucionário, que prestou imensos serviços ao desenvolvimento das ideias socialistas", além de ter "compreendido a liberdade" muito melhor que seus adversários autoritários e, por isso, ter se mostrado um destacado antiestatista, marcadamente depois de sua experiência como deputado em 1848. (Bakunin, 2014b[e], pp. 91-93; Berthier, 2008, pp. 113-123)

---

p. 48) escreveu: "jamais fui comunista". Esse livro sobre Feuerbach nunca foi encontrado, mas reforça a tese da proximidade de Bakunin com seus escritos.

[121] Na obra de Bakunin encontram-se referências às seguintes obras de Proudhon, seguidas do ano de sua publicação original: *O que é a Propriedade* (1840), *Idées Révolutionnaires* [Ideias Revolucionárias] (1849), *Les Confessions d'un Révolutionnaire* [As Confissões de um Revolucionário] (1849), *Idée Générale de la Révolution au XIXe Siècle* [Ideia Geral da Revolução no Século XIX] (1851), *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* [Da Justiça na Revolução e na Igreja] (1858).

Contudo, essa não era ainda a posição de Bakunin em seu período parisiense. Naquele momento, ambos conheceram-se, afeiçoaram-se e influenciaram-se. Proudhon conheceu Hegel por meio de Bakunin, mesmo que nunca tenha sido ou pretendido ser hegeliano. Bakunin foi exposto às críticas que Proudhon vinha realizando da economia política, da propriedade privada e da ideia de Deus. Discutiram fundamentos teórico-filosóficos para a compreensão da realidade, análises conjunturais e estruturais da sociedade, e perspectivas políticas para a transformação revolucionária. Neste aspecto, a admiração que Proudhon passara a ter naqueles anos pelos mutualistas de Lyon que haviam protagonizado insurreições em 1831 e 1834 certamente fez-se sentir em seus argumentos.

Em dezembro de 1844, Bakunin foi sentenciado na Rússia pelo descumprimento da ordem de retorno. O czar condenou-o à perda do título de nobreza, ao confisco de bens e à deportação para a Sibéria, onde deveria dedicar-se ao trabalho forçado. Mesmo que este não fosse o desejo de Bakunin, encerrava-se assim a possibilidade de uma volta à sua terra natal.

7.2 CAUSA RUSSO-POLONESA EM PARIS E BRUXELAS (1845-1848)

Na França, Bakunin esperava encontrar as possibilidades para a prática revolucionária. Mas, se havia muita disposição de sua parte para tanto, havia também dificuldades para consolidar laços e dar concretude política a esse projeto. Mesmo a tentativa de vínculo, em 1845, com a maçonaria – à qual Bakunin associou-se por meio da loja escocesa do Grande Oriente de Paris, esperando usufruir das relações com membros progressistas – não trouxe os frutos desejados. (Grawitz, 1990, pp. 121-122)

Na "Confissão", Bakunin assim se recorda daquele período na França:

> Minha vida em Paris foi dura, muito dura senhor! Não tanto por causa da miséria, que eu suportava com indiferença, mas porque eu havia finalmente despertado do delírio da juventude e das esperanças fantásticas. De repente, eu me encontrava num país estrangeiro, numa atmosfera sem calor moral, desprovido de família, de parentes, sem um campo de ação, sem ocupação e sem a menor esperança de um futuro melhor. Tendo desapegado-me da pátria e acabado com qualquer possibilidade de retorno, não pude tornar-me alemão ou francês; pelo contrário, *quanto mais eu permanecia no exterior, mais profundamente eu sentia que era russo e que jamais deixaria de sê-lo*. (Bakunin, 1976b[e], pp. 59-60, grifos adicionados)

Além de não conseguir vincular-se aos revolucionários parisienses, Bakunin tinha outras questões que lhe preocupavam. Não só a falta de recursos financeiros e a condenação na Rússia, mas também a restrição de contatos com outros russos, a distância e a falta de comunicação com a família que, em 1845, converter-se-ia numa nova ruptura com o pai, em

ódio pela mãe e no afastamento dos irmãos. (Bakunin, 45001[c]) De algum modo, esse quadro resultava num reforço progressivo de sua identidade russa, a qual parece ter sido robustecida com a chegada a Paris de Herzen, Ogarev e Turgueniev, e com a presença de outro russo, ex-membro do círculo moscovita dos veteranos, Nikolai Sazonov. (Carr, 1961, pp. 142-145)

Adicionavam-se a esse pano de fundo os acontecimentos vinculados à Polônia e as relações forjadas com imigrantes poloneses. Estes, em particular Lelewel, haviam introduzido Bakunin à questão polonesa durante seu período em Bruxelas. A Polônia era uma nação há anos subjugada, que havia sido invadida e partilhada pelos impérios da Rússia, da Áustria e da Prússia, terminando completamente com sua independência em 1795. Desde então, houve várias lutas em favor de sua independência e autodeterminação, as quais culminaram numa insurreição em 1830:

> Assim como o resto da Europa, a Polônia também foi atingida pelas ondas do nacionalismo e do romantismo, e, em novembro de 1830, promoveu uma insurreição para libertar-se da Rússia [que havia ficado com a maior parte de seu território]. Inicialmente uma tentativa mal planejada de golpe de Estado por parte dos cadetes de Varsóvia, similar à Revolta Decembrista de 1825, ela transformou-se numa revolta plena quando trabalhadores e soldados de base, oriundos do campesinato, tomaram as armas e deram-nas ao povo. Rapidamente, aqueles poucos conspiradores encontravam-se na vanguarda de uma milícia espontânea de 30 mil membros. Logo depois, a Polônia declarou sua independência. A reação do czar foi feroz e resoluta. Nicolau I enviou o exército russo com ordens de esmagar decisivamente a revolta. Mas [...] o exército levou nove meses para suprimir a insurreição. A brutal consequência chocou grande parte da Europa e confirmou Nicolau I como o líder da reação e o exterminador das nacionalidades. (Leier, 2006, p. 114, colchetes adicionados)

Em meados dos anos 1840, a Europa sentia ainda muito enfaticamente os efeitos desse processo e, nos círculos progressistas, a Polônia era considerada um símbolo de resistência. (Hepner, 1950, pp. 218-220) Complementado pelas concepções políticas previamente adquiridas, tal quadro – envolvendo busca de prática revolucionária, falta de integração com os radicais de Paris, reforço de identidade russa, conhecimento da questão polonesa e de imigrantes poloneses, dentre os quais preponderava a ideia de uma "independência nacional" da Polônia (Hepner, 1950, p. 219) – ofereceu a Bakunin as condições para seu primeiro engajamento prático: a causa dos poloneses, que logo se tornaria a causa russo-polonesa e, enfim, a causa dos eslavos. Forjar-se-iam, assim, os grandes traços de seu "pan-eslavismo revolucionário".[122]

[122] Dou, nesse período, preferência ao termo "pan-eslavismo revolucionário", acompanhando Hepner (1950, p. 233). Entretanto, deve-se notar que, entre 1844 e 1863, por mais que as ideias de Bakunin tenham permanecido

Contrapondo uma posição manifestada na juventude[123], Bakunin posicionou-se favoravelmente à causa da Polônia em 1845, ainda que o tenha feito de maneira breve. Numa carta escrita ao jornal republicano *La Réforme*, publicada em janeiro daquele ano, Bakunin manifesta-se publicamente, protestando pela primeira vez contra sua condenação na Rússia, defendendo a independência da Polônia e denunciando o governo russo, que considera um entrave para a democracia polonesa. (Bakunin, 45001[e])

Em relação às distintas correntes que reivindicavam a libertação da Polônia, Bakunin permaneceu mais próximo da "corrente radical", dirigida por Lelewel. Mesmo assim, a posição defendida nessa carta ao *La Réforme* obteve um impacto positivo, inclusive entre membros de outras correntes; dentre eles, o príncipe Adam Czartoryski, líder da "corrente conservadora", e o poeta Adam Mickiewicz, líder da "corrente messiânica", que tentou atrair, sem sucesso, Bakunin para seu círculo federalista místico. (Angaut, 2009, pp. 26-27; Nettlau, 1964, p. 38)

A posição de Bakunin foi fortalecida no início de 1846, pelo acirramento das lutas da resistência polonesa: na Cracóvia, os rebeldes reivindicavam a libertação da Polônia prussiana e austríaca; na Galícia, os servos insurgiam-se contra seus senhores. Recordando-se desses fatos e das consequências que eles tiveram nos círculos radicais de Paris, Bakunin coloca na "Confissão":

> Os projetos de Poznan, as tentativas realizadas no reino da Polônia, a insurreição da Cracóvia e os eventos da Galícia surpreenderam-me, ao menos, tanto quanto a todos; a impressão que esses eventos produziram em Paris foi inimaginável: durante dois ou três dias toda a população viveu na rua; as pessoas falavam umas com as outras sem se conhecerem, todos exigindo, todos esperando, com uma impaciência febril, as notícias da Polônia. Esse súbito despertar, esse movimento geral dos espíritos e das paixões apoderou-se igualmente de mim; tive, por minha vez, a impressão de despertar, e decidi, qualquer que fosse o custo, sair de minha inação e tomar

---

relativamente homogêneas, ele adota distintas posições em relação à utilização do termo "pan-eslavismo". Afinal, não só o movimento encontrava-se em disputa, mas também os termos que seriam utilizados para referir-se a ele. Inicialmente, Bakunin nega-se a identificar suas concepções com o pan-eslavismo; é somente em 1862 que ele o faz, reivindicando o termo positivamente. Naquele período, considera que sua concepção de eslavismo é, na verdade, um tipo de pan-eslavismo, que se difere de outros. Finalmente, cumpre pontuar que o pan-eslavismo de Bakunin não é apenas revolucionário; ele é também anticentralista, anti-imperialista, classista, democrático e federalista, de modo que poderiam ser outros os adjetivos do pan-eslavismo bakuniniano. Depois desse período, conforme o termo foi se vinculando cada vez mais a um eslavismo puramente russo, encabeçado pelo czar e imperialista, Bakunin passou a recusá-lo em definitivo.

[123] Em janeiro de 1835, quando vivia na fronteira com a Polônia devido à punição recebida no exército, Bakunin mostrava-se contrário à causa polonesa, ainda que de modo bastante superficial. Numa carta a Nikolai N. Muraviev, escreveu: "não somente o desculpo, mas acho mesmo necessárias as medidas que ele tomou"; referia-se, aqui, às ações de Mikhail, irmão de Nikolai e primo de Varvara (mãe), que contribuíram diretamente, quatro anos antes, com a repressão russa aos poloneses insurretos. (Bakunin, 35001[c], p. 7)

> parte ativa nos eventos que estavam sendo preparados. (Bakunin, 1976b[e], pp. 62-63)

Aquela era, para além ao artigo de *La Réforme*, a primeira experiência de Bakunin numa ação concreta, e duas foram as medidas tomadas no sentido de fortalecê-la. A primeira foi enviar uma carta ao jornal *Le Constitutionnel*, que foi publicada em março de 1846, na qual ele se dedicava integralmente a denunciar o papel da Rússia na opressão da Polônia. (Bakunin, 46001[e]) Seu texto é um protesto contra a violência política protagonizada pelo governo russo com vistas a extinguir a língua polonesa, submeter a Polônia às leis da Rússia e impor aos poloneses uma religião de Estado, questão esta que é mais pormenorizadamente abordada. A segunda foi dirigir-se a Versalhes para conhecer os membros do partido democrático polonês e buscar um acordo para agir conjuntamente. Conforme aponta, propunha uma ação entre os russos vivendo na região da Polônia com vistas a uma "revolução russa e a república federativa de todos os estados eslavos; federativa, de todo modo, somente do ponto de vista administrativo, mas centralizada do ponto de vista político". (Bakunin, 1976b[e], p. 64)

Para ele, era então o momento de tentar aprofundar as relações políticas e de conseguir articular, desde a França, a resistência russo-polonesa, que se tornava prioridade entre 1845 e 1847. Corroborando essa posição numa correspondência de agosto de 1847, Bakunin (47001[c], p. 4) enfatizava: "vivo quase que somente entre os poloneses, coloquei corpo e alma no movimento russo-polonês". Entretanto, essa articulação não era simples de se concretizar. Por mais que o artigo de *Le Constitutionnel* tenha tido alguma repercussão, não havia aliados e nem mesmo um plano de ação. Além disso, Bakunin (1976b[e], p. 64) tinha dificuldades de se entender com os poloneses de Versalhes, em razão de um nacionalismo exclusivista e estreito por eles defendido, e uma provável desconfiança por eles manifestada.[124] (Carr, 1961, pp. 148-149)

---

[124] Sobre seu encontro com os membros do partido democrático polonês, Bakunin (1976b[e], p. 64) afirmou: "Minha tentativa não teve sucesso. Vi os democratas poloneses em várias ocasiões, mas não consegui me entender com eles. Primeiro, por causa da discordância de nossas concepções e de nossos sentimentos nacionais; eles pareceram-me limitados, mesquinhos, exclusivistas, não viam nada no mundo exceto a Polônia e eram incapazes de compreender as mudanças ocorridas na Polônia, mesmo depois de sua completa sujeição; por outro lado, eles desconfiavam de mim e provavelmente não esperavam grande coisa de minha cooperação". Leier (2006, p. 116), explicando essas diferenças, considera que "embora ele tenha se oferecido para a comunidade polonesa em Versalhes e apoiado a agitação local, a derrota do levante jogou o movimento numa onda de caos e recriminações. Era difícil para os poloneses confiarem uns nos outros, para não falar de um nobre russo. A democracia revolucionária de Bakunin tinha menos interesse aos imigrantes poloneses nobres, muitos dos quais viram na revolução apenas uma oportunidade para substituírem a nobreza russa. Ademais, para Bakunin, libertação nacional tratava-se de libertação e não de nacionalismo".

Apesar disso, em novembro de 1847, Bakunin foi convidado por dois jovens poloneses para discursar no banquete de comemoração do aniversário de 17 anos da insurreição de 1830, que aconteceria naquele mesmo mês em Paris e seria presidido pelo deputado radical Hippolyte Vavin. Bakunin aceitou o convite, preparou em três dias sua fala e proferiu-a na referida ocasião, sendo aquele seu primeiro discurso público. Publicado no mês seguinte em *La Réforme*, o "Discurso: 17º Aniversário da Revolução Polonesa" retoma e aprofunda os temas dos escritos de 1845 e 1846. Recuperando aspectos da história eslava, Bakunin estabelece um paralelo entre a dominação do povo russo e da Polônia, mostrando como ambos eram vítimas de um mesmo algoz da liberdade dos povos: a "Rússia oficial" de Nicolau I. Considera russos e poloneses parte de um mesmo povo, de uma mesma nação, de uma mesma raça, e aponta a necessidade de uma aliança russo-polonesa para um combate ao despotismo europeu em favor da democracia.

O discurso, finalizado com as palavras *Jeszcze Polska nie zginela!* [A Polônia ainda não morreu!], foi aclamado pelos 1500 presentes e colocou o nome de Bakunin não só dentre os grandes eslavistas russos, mas dentre os maiores oradores revolucionários da Europa do século XIX, posição que seria consolidada nos anos seguintes.[125] (Bakunin, 47003[e]) Custou-lhe a expulsão da França, pedida pelo embaixador da Rússia, que aproveitou para disseminar o boato de que Bakunin era um agente provocador de seu governo. Restou a Bakunin retornar a Bruxelas, onde permaneceu de dezembro de 1847 a fevereiro de 1848. (Bakunin, 47003[c])

Nessa segunda estada em Bruxelas, Bakunin (1976b[e], p. 66) reencontrou Lelewel e retomou os contatos com a imigração polonesa. Conforme escreveu na "Confissão", ele "frequentava mais os círculos aristocráticos" e "se encontrava no centro da propaganda dos jesuítas" – conhecera o general Jan Skrzynecki (que também havia participado da Insurreição de 1830), o conde Xavier de Merode e o conde Charles de Montalembert. Aquele era certamente um círculo conservador e, por mais que os vínculos de Bakunin tenham sido efêmeros e sem continuidade posterior, eles têm algo a dizer. Se por um lado parece um exagero afirmar, como Carr (1961, p. 154) e Grawitz (1990, p. 133), que, em Bruxelas, Bakunin abandonou os comunistas para articular-se com a extrema direita, por outro, parece acertado compreender que, em alguma medida, e conforme será discutido adiante, a bandeira da libertação nacional alçada por Bakunin flertou, em algumas ocasiões, com o nacionalismo.

[125] Segundo Carr (1961, pp. 150-151), Bakunin foi provavelmente "um dos maiores oradores de todos os tempos". Mesmo discursando em variados idiomas, "sua solidez e sua ardente seriedade", somadas a seu enorme carisma, "deixavam o público hipnotizado". O discurso no banquete do 17º aniversário da Insurreição Polonesa "foi a primeira e mais surpreendente exibição de seu poder como orador".

Nessas circunstâncias, foi marcado por traços policlassistas, antidemocráticos, exclusivistas ou mesmo conservadores.

Bakunin recebeu outro convite dos poloneses, desta vez para discursar num banquete por eles articulado em comemoração ao aniversário do Levante Decembrista. Naquele que foi seu segundo discurso público, Bakunin retomou, em fevereiro de 1848, a temática do discurso anterior, apontando a libertação dos eslavos (com foco nos russos e poloneses) como chave para o fim das opressões no mundo ocidental. Mas as dificuldades de Bakunin para o estabelecimento de laços mais orgânicos com os poloneses continuavam e eram agora agravadas pelos rumores provindos da França, de que ele seria um agente do governo russo. (Bakunin, 1976b[e], pp. 65-67; Carr, 1961, pp. 151-152)

Outro reencontro em Bruxelas ocorreu com Marx, que ali vivia desde 1845, depois de uma expulsão da França. Desde então, Marx havia estabelecido, com Engels, os fundamentos de seu materialismo histórico em *A Ideologia Alemã* – que, entretanto, viria a lume somente nos anos 1930 –, criticado a teoria econômica de Proudhon em *A Miséria da Filosofia*, e trabalhava na redação e na publicação do *Manifesto Comunista*. Marx era membro da Liga dos Comunistas e compunha, com Lelewel, a vice-presidência da Associação Democrática. Bakunin assistiu a duas reuniões desta associação, que foram importantes, na medida em que lhe permitiram conhecer um pouco mais de perto os comunistas alemães e o próprio Marx.

A experiência não teve bons resultados. Comentando-a com Herwegh, Bakunin escreveu:

> A Aliança [Associação] Democrática pode realmente levar a algo bom, mas esses alemães – o operário Bornstädt, Marx e Engels, sobretudo Marx – continuam aqui, como de costume, produzindo catástrofes. Vaidade, ódio, fofocas, *arrogância na teoria e covardia na prática*; reflexões sobre a vida, a ação e a simplicidade, e total falta de vida, de ação e de simplicidade. [...] Feuerbach é um *burguês* e este termo "burguês" transformou-se numa palavra de ordem que é repetida à exaustão – sendo que todos eles são, dos pés à cabeça, visceralmente pequeno-burgueses provincianos. Em duas palavras, nada mais que mentira e estupidez, estupidez e mentira. [...] Permaneço distante e expliquei-lhes, com muita firmeza, que não ingressarei em sua associação de trabalhadores comunistas e que não quero ter nada em comum com ela. (Bakunin, 47011[c], pp. 1-2, grifos adicionados)

Para pontuar as similaridades e diferenças que existiam entre Bakunin e Marx na passagem de 1847 a 1848, é necessário não antecipar as polêmicas dos anos 1860 e 1870, como, em alguma medida, faz Leier (2006, pp. 118-130). Naquela época, Bakunin estava longe de ser anarquista, e suas posições modificar-se-iam muito mais do que aquelas de Marx.

Desse modo, não é adequado interpretar essa relação na chave de um conflito entre "anarquismo" e "marxismo".

Havia, entre ambos, durante o período de Bruxelas, divergências nos campos pessoal e teórico-político. Bakunin considerava Marx vaidoso, arrogante e hipócrita e acusava-o de edificar-se sobre a crítica destrutiva alheia e de atacar aqueles que se recusavam associar-se ou submeter-se a ele. Acreditava que Marx fugia da prática revolucionária, escondendo-se detrás de sua produção intelectual. Os juízos de Marx sobre Bakunin também não eram positivos. Ademais, ainda que buscassem um mesmo objetivo – o fim das opressões por meios revolucionários –, ambos possuíam leituras distintas da realidade e seus projetos políticos eram deveras divergentes. Bakunin aproximava-se de um pan-eslavismo revolucionário, cujo foco estava na prática da luta de libertação nacional por parte do povo eslavo visando à implantação de um federalismo político nos países eslavos (Europa central e oriental). Marx defendia um comunismo estatista, cujo foco estava na produção de um ferramental teórico crítico que oferecesse condições de libertação ao proletariado (urbano-industrial, principalmente), visando a uma mudança por meio da conquista do Estado iniciada nos países mais avançados da Europa ocidental.[126]

Segundo Leier (2006, p. 130), as diferenças entre Bakunin e Marx no contexto da Primavera dos Povos podem ser notadas no encaminhamento que dão ao curso de suas vidas: "Em 1848, suas diferenças de teoria, personalidade e filosofia os levaram para caminhos distintos. Conforme a Europa fervilhava, Bakunin jogou-se nas barricadas de Paris e Dresden, enquanto Marx começaria sua longa jornada no British Museum".

7.3 REVOLUÇÃO DE FEVEREIRO E INTERNACIONALIZAÇÃO (1848)

Em fevereiro, estourou a revolução em Paris, dando vazão às aspirações da população em torno de maior liberdade e mudança social. Inserindo-se no quadro anteriormente descrito de crise econômica e acirramento dos conflitos sociais, a Revolução de Fevereiro iniciou-se com a proibição de um banquete em 22 de fevereiro de 1848 por parte do governo e a

[126] No entanto, é relevante pontuar, para não incidir em anacronismo, que, naquele momento, o impacto social de Bakunin era bem maior que o de Marx. Corroborando este fato, Leier (2006, p. 119) coloca: "O trabalho de Marx como escritor e editor havia atraído para ele alguma atenção, mas nada do que ele tinha feito até então havia tido o impacto de 'A Reação na Alemanha' de Bakunin. Até o trabalho mais conhecido de Marx, o *Manifesto Comunista*, publicado pela primeira vez em 1848, era praticamente ignorado fora dos pequenos círculos de artesãos e intelectuais alemães até os anos 1870. Era Bakunin, e não Marx, que tinha a multidão aos seus pés. Marx, com sua fala alta, nasal e acadêmica podia impressionar pela sua lógica, mas raramente pela sua presença. Bakunin tinha um estilo discursivo efetivo destinado a convencer as pessoas por meio da vigorosa expressão de suas ideias e não pela exposição meticulosa. Entretanto, ele percebia e reconhecia com benevolência o talento e a habilidade de Marx".

respectiva resistência da população insatisfeita. Durante dois dias, houve um duro enfrentamento nas ruas e, depois de um massacre de centenas de manifestantes, a Guarda Nacional solidarizou-se com os insurretos.

Conforme aponta Leier (2006, pp. 131-133), "em 24 de fevereiro, operários, artesãos, radicais, democratas e republicanos de classe média declararam o fim da monarquia e proclamaram a Segunda República". Era o fim da Monarquia de Julho e do reinado de Luís Filipe. Trabalhadores e burgueses revolucionários "realizaram eleições com o sufrágio universal masculino", "aboliram a pena de morte e declararam o trabalho para todos como um direito essencial que o governo tinha de manter"; além disso, "organizaram uma milícia popular, encabeçada por Marc Caussidière, para substituir a polícia e defender a revolução".

Barricada em Paris, fevereiro de 1848

Sedento por ação, Bakunin decidiu sair de Bruxelas e juntar-se ao levante em Paris – era, enfim, o momento para a ação revolucionária. Sua empolgação foi tamanha que, tendo o trem o deixado na fronteira com a França, pois a ferrovia havia sido destruída, Bakunin caminhou 200 quilômetros durante três dias para chegar a Paris, o que aconteceu em 26 de fevereiro, quando as barricadas ainda estavam de pé. Profundamente impressionado com o que presenciava, colocou-se "ao lado da extrema esquerda", mais especificamente na milícia de Caussidière.[127] (Hepner, 1950, p. 213) Participou freneticamente de barricadas, manifestações, reuniões, e conviveu com os trabalhadores franceses, os quais lhe causaram uma profunda impressão, conforme seu relato na "Confissão":

> Em todas as ruas, praticamente em todos os lugares, as barricadas erguiam-se como montanhas e chegavam até os telhados, e, nelas, entre pedras e móveis quebrados [...], estavam os trabalhadores com suas blusas pitorescas, sujos de pólvora e armados até os dentes. [...] Durante mais de uma semana estive vivendo com os trabalhadores da caserna da rua Tournon. [...] Assim, tive ocasião de ver os trabalhadores e estudá-los desde a manhã até a noite. Asseguro-o, senhor, jamais e em lugar algum, em nenhuma outra classe social, encontrei uma abnegação tão nobre, uma integridade realmente

[127] Conforme relato de Herzen, a posição assumida por Bakunin, de levar a revolução às suas últimas consequências, teria motivado Caussidière a dizer sobre ele: "Que homem! No primeiro dia da revolução é uma chance tê-lo conosco, mas no dia seguinte seria necessário fuzilá-lo". (Coêlho, 1994, p. 88) Naquela mesma ocasião, Flocon também teria dito que "se houvesse 300 Bakunin seria impossível governar a França". (apud Carr, 1961, p. 157)

> tão comovedora, e nem uma delicadeza nas maneiras e uma amável alegria unida a tamanho heroísmo, como entre aquelas pessoas simples e sem cultura, que valeram e sempre valerão mil vezes mais do que seus chefes! O que mais chama atenção neles é seu profundo instinto de disciplina; em suas casernas não podia haver ordem estabelecida, leis ou coação, mas aprouve a Deus que qualquer soldado regular soubesse obedecer com tanta exatidão, adivinhasse tão bem os desejos de seus chefes e mantivesse a ordem tão estritamente quanto esses homens livres; pediam ordens, exigiam chefes, obedeciam minuciosamente, com paixão; em seu penoso serviço, durante dias inteiros, suportavam a fome e não eram menos amáveis por isso, estavam sempre alegres. Se essas pessoas, se esses trabalhadores franceses tivessem encontrado um chefe que lhes fosse digno, capaz de compreendê-los e amá-los, esse chefe, junto a eles, poderia ter realizado milagres. Senhor, não posso dar conta exata desse mês que passei em Paris, pois foi um mês de embriaguez da alma. Não era somente eu que estava embriagado, mas todo mundo: uns de terror, outros de êxtase, de esperanças insensatas. Levantava-me às quatro ou cinco da manhã e ia dormir às duas; permanecia o dia todo em pé, indo a todas assembleias, reuniões, clubes, cortejos, passeios ou manifestações; em uma palavra, eu absorvia por todos meus sentidos e por todos os meus poros a embriaguez da atmosfera revolucionária. Era uma festa sem começo nem fim; eu via todo mundo e não via ninguém, pois cada indivíduo perdia-se em uma mesma multidão inumerável e errante; eu falava com todo mundo, sem recordar das minhas palavras ou das dos outros, pois a atenção era absorvida a cada passo pelos novos eventos, pelas novas coisas, pelas notícias inesperadas. (Bakunin, 1976b[e], pp. 67-69)

Tal foi a primeira experiência insurrecional-revolucionária em armas de Bakunin, cuja relação prolongada com os trabalhadores afetaria diretamente suas perspectivas políticas. O "povo" voltava de novo à cena e passava a ser entendido como ator indispensável nos enfrentamentos pela liberdade dos povos. Conforme escreveu numa nova carta ao jornal *La Réforme* publicada em março: a utopia de ontem – a completa democratização da França e da Europa – era, então, a única alternativa possível. (Bakunin, 48002[e], p. 1)

Bakunin passava a apoiar as demandas dos insurretos franceses, que reivindicavam a necessidade de se internacionalizar a revolução. Afinal, ele defendia uma *revolução permanente*.[128] Esta deveria, segundo eles, partir da França e lançar as bases para uma completa democratização da Europa, envolvendo a Itália, a Alemanha, a Polônia e mesmo a Rússia. E, com efeito, conforme explica Berthier (2010, vol. 2, p. 12), a Primavera dos Povos francesa espalhava-se rapidamente, e, além dos traços sociais que carregava na França, adquiria, em outros países, características nacionais. "Os italianos expulsam os austríacos de Milão e Veneza. Mazzini proclama a república em Roma. A maioria dos soberanos italianos

[128] De acordo com Herzen, naquela ocasião Bakunin defendia a "revolução 'em permanência'". (apud Dragomanov, 1896, p. 41) Em sua obra, Bakunin, em 1868 e 1872, retoma essa noção quando argumenta em favor da "federação das barricadas em permanência" (Bakunin, 68016[e]), da "permanência das barricadas e de todo centro de resistência" (Bakunin, 68022[e], p. 3) e da "permanência das barricadas e do levante revolucionário" (Bakunin, 72016[e], p. 5).

outorgam constituições (a constituição de Fernando II, em 10 de fevereiro de 1848, e aquela de Pio IX, em 14 de março).” A Áustria, que se tornara no Congresso de Viena o centro da Europa conservadora, encontrava-se, em 1848, atada a uma “herança do Antigo Regime: as minorias nacionais – tchecas na Boêmia, polonesas na Galícia, sérvias na região do Danúbio, romenas na Transilvânia, italianas em Trieste e Trentino – questionando a dominação à qual estavam submetidas”. Metternich, protagonista da reação absolutista da Europa, é forçado a demitir-se, graças a uma mobilização radicalizada em Viena. Na Alemanha, “os movimentos revolucionários do sul levam à abdicação do rei Luís I da Baviera; liberdades políticas são estabelecidas na Saxônia, em Württemberg, em Hesse-Nassau”. Ao norte, os movimentos chegam a “Frankfurt, Hamburgo, Bremen e Prússia. Convoca-se um parlamento em Frankfurt, para discutir o futuro da Alemanha”.

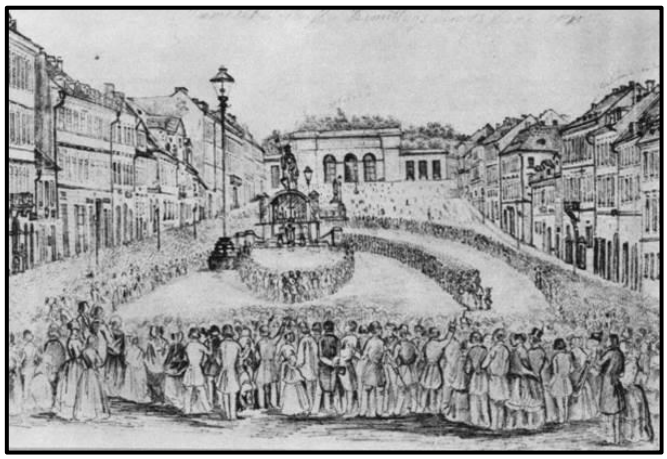
Ainda na França, Bakunin, em março de 1848, era informado de alguns desses desdobramentos. Planejou então ir a Poznan, onde havia sido estabelecido um Comitê Nacional Polonês. De lá, pretendia buscar os meios de contribuir para essa internacionalização da revolução, mobilizando a Polônia e, por meio dela, a Rússia. Apoiado por Flocon, no governo provisório, e Caussidière, conseguiu dinheiro e dois passaportes (um deles falso) e partiu no fim de março de 1848. Ficara, ao final, um mês em Paris.

Passou por Frankfurt e outras cidades do entorno, seguindo para Berlim. Mas logo depois de sua chegada acabou sendo preso, pois as autoridades russas na Alemanha, de algum modo, ficaram sabendo de seus planos. Propuseram um acordo: Bakunin seria solto se aceitasse, em vez de ir a Poznan, onde a resistência polonesa seria contra o governo prussiano, deslocar-se à Breslávia (Breslau), onde ela se dirigiria aos governos russo e austríaco. Bakunin aceitou e, deixado em Leipzig pela polícia, seguiu para Breslávia, chegando em maio e ali se estabelecendo. Lá, decepcionou-se não só com os alemães que, segundo pensava, falavam muito e agiam pouco, mas também com as notícias que chegavam da França, dando conta das posições conservadoras adotadas pelo governo provisório contra os trabalhadores. Tentou articular-se com os poloneses, mas a desconfiança deles, ainda por conta do boato de que ele seria um agente russo, complicou seus planos. (Carr, 1961, pp. 158-163) Bakunin (1976b[e], p. 81) acabou preferindo acompanhar os democratas alemães, dentre os quais gozava de certo prestígio, pois, em suas próprias palavras, “somente por minha influência meu velho amigo Arnold Ruge foi eleito deputado pela Breslávia, na Assembleia Nacional de Frankfurt”.

Mas o sul parecia oferecer ainda certas esperanças. Como relembra Carr (1961, p. 163), “era apenas na Áustria que a revolução ainda progredia”, como demonstravam os levantes populares de março e maio em Viena. Além disso, “a Hungria era praticamente independente”, os “eslavos do império estavam inquietos”, “Jelačić insurgia os croatas contra seus mestres húngaros” e “em Praga, um Comitê Nacional Tcheco tomava para si as funções de um governo provisório”; ou seja, parecia a “hora dos eslavos se unirem”.

7.4 ESLAVISMO E LIBERTAÇÃO NACIONAL NO TRIÂNGULO ÁUSTRIA-POLÔNIA-PRÚSSIA (1848-1849)

Nessa intenção de fortalecer a união dos povos eslavos, um comitê tcheco iniciara a articulação de um congresso eslavo, que deveria acontecer em Praga nos primeiros dias de junho de 1848. Sem perspectivas na Breslávia, Bakunin decidiu participar desse evento, chegando em Praga no início das sessões. O Congresso Eslavo reuniu, sob a presidência de František Palacký, 340 delegados eslavos – dentre os quais tchecos, eslovacos, morávios, silésios, rutenos, poloneses, croatas, sérvios e dálmatas; Bakunin era um dos dois russos presentes – entre 2 e 12 de junho de 1848. Tratava-se de um evento pioneiro, que reunia os eslavos para discutir as variadas opressões às quais vinham sendo submetidos e encontrar possíveis saídas para o futuro; ficaria posteriormente conhecido como o primeiro congresso pan-eslavo.



Congresso Eslavo, Praga, 1848

Num primeiro momento, o congresso permitiu que Bakunin (1976b[e], p. 82) conhecesse outros eslavos: “até então – com exceção dos poloneses e, certamente, dos russos – eu não havia conhecido nenhum eslavo”. Foi útil, também, para que presenciasse o emocionado encontro de seus compatriotas eslavos. “Parecia que os membros de uma mesma família [...] encontravam-se reunidos pela primeira vez, depois de uma grande e dolorosa separação. Choravam, riam, abraçavam-se.” Mas, num segundo momento, as enormes diferenças culturais e políticas forjadas durante séculos fizeram-se sentir. Elas evidenciavam-se nas caracterizações históricas e conjunturais, assim como nas proposições e nos caminhos

concebidos para a solução dos problemas que o congresso pretendia resolver. Os eslavos, apesar da esperançosa impressão causada pelo encontro, estavam profundamente marcados pela discórdia, e isso complicava qualquer comunhão em termos de análise, projetos ou interesses.

Grawitz oferece alguns elementos para a compreensão desse complexo e conflituoso xadrez:

> Os poloneses, que eram os mais nacionalistas e ambiciosos, queriam assumir a direção de uma federação eslava, eliminando seus inimigos e rivais: a Alemanha, a Áustria e a Rússia. [...] Inúmeros ucranianos desejavam igualmente se separar da Rússia. Os eslavos do sul compreendiam os eslovenos, que jamais haviam tido autonomia, e, católicos, encontravam-se mais ou menos integrados à Áustria e à Itália. A Croácia havia sido anexada à Hungria em 1102, ao passo que a Bulgária, a Sérvia e a Bósnia, submetidas à religião grega ortodoxa, passaram a fazer parte, depois dos séculos XIV e XV, do Império Otomano. O avanço dos russos na direção do Mar Negro suscitava a esperança de serem libertados do jugo dos turcos. Mas o sonho de uma grande Sérvia chocava-se com aquele de uma grande Croácia; servos e croatas disputavam a Bósnia e a Herzegovina, compostas de muçulmanos, gregos ortodoxos e católicos romanos. Os eslovacos aceitavam falar latim, língua oficial do reino da Hungria, mas não a língua de seus inimigos, os magiares, que eram aliados dos poloneses e que, juntos, desconfiavam dos outros eslavos. Enfim, os tchecos da Boêmia e da Morávia faziam parte da Confederação Germânica, mas, na medida em que surgia um verdadeiro Estado nacionalista alemão, eles também buscavam retomar sua independência. Nesse imbróglio de línguas, religiões, tradições, passado, influências, interesses e esperanças, como resgatar uma vontade comum? (Grawitz, 1990, p. 145)

Em termos políticos, tais diferenças de projetos e interesses ajudam a explicar, em certa medida, as posições que foram adotadas no Congresso Eslavo. De acordo com Berthier (2010, vol. 2, pp. 76-79) e Cipko (1990, p. 4), o encontro foi majoritariamente marcado pelas posições nacionalistas e conservadoras. Por um lado, pretendia-se promover o interesse de uma nação em detrimento de outra(s) – os tchecos, por exemplo, que compunham a maior delegação, pretendiam promover sua hegemonia e impor aos outros eslavos sua língua e sua nacionalidade. Por outro, tencionava-se encontrar nos grandes impérios a solução para a questão eslava, conformando-se, para tanto, duas tendências: uma, que pretendia transformar a monarquia austríaca em monarquia eslava com hegemonia tcheca, e outra, que tencionava agregar as terras eslavas da Áustria à Rússia, e mesmo colocar nas mãos desta última o destino de todos os eslavos. (Cf. também: Hepner, 1950, pp. 250-256)

O congresso e essas posições tiveram, para Bakunin, impactos e encaminhamentos ambíguos. Mesmo imersos em tantos conflitos, os eslavos mostravam-se parte de uma mesma

nacionalidade, de uma mesma família; e, ao mesmo tempo, pareciam encarnar um enorme potencial em termos revolucionários e democráticos. Isso, em alguma medida, relativizava, para Bakunin (1976b[e], p. 82), a experiência parisiense de fevereiro: "Em Paris, eu havia me deixado arrastar pela exaltação democrática, pelo heroísmo das massas populares, mas aqui me vi seduzido pelo calor e pela sinceridade desse sentimento eslavo, ingênuo, mas profundo. Sentia bater em mim um coração eslavo". Isso fornecia subsídios para uma expansão dos horizontes da causa russo-polonesa, fazendo dela algo mais abrangente e ambicioso: a causa eslava.

Para Bakunin, um projeto de libertação dos eslavos exigia que se trabalhasse duramente para dirimir as diferenças e minimizar os conflitos anteriormente mencionados, e também de encontrar os caminhos adequados para tanto. Entretanto, no congresso as discussões vinham desenrolando-se, contrariamente, no sentido de exaltar os particularismos nacionais e encontrar nos maiores inimigos, os impérios, a solução para o dilema eslavo. Bakunin discordava, porque entendia que os eslavos eram um só povo, e que sua libertação era solidária. Para ele, uma nação, uma "raça", só seria livre com a libertação de todas as outras. Não se tratava de discutir quem deveria dominar, mas de colocar a própria dominação em xeque. E havia ainda outro problema: as discussões pareciam a ele muito pouco práticas, não apontando para encaminhamentos capazes de concretizar qualquer projeto.

Bakunin (1976b[e], pp. 111, 115) – que destaca, naquela ocasião, sua "necessidade de movimento e de ação", sob a insígnia "amor à liberdade e ódio invencível a toda opressão" –, sustentava que a liberdade dos povos eslavos só poderia ser concretizada por meio de uma prática revolucionária, na qual todos os eslavos teriam de ser aliados, e os impérios, especialmente da Áustria e da Rússia, deveriam ser encarados como inimigos inconciliáveis. Essa liberdade, de mais a mais, só seria encontrada na construção pós-revolucionária de uma federação eslava, que, nos termos de Hepner (1950, pp. 210, 218), era uma iniciativa "meio política, meio revolucionária", e cujas inspirações estavam tanto nos decembristas e nos liberais poloneses quanto em Proudhon. Tais posições seriam formalizadas num artigo intitulado "Principes Fondamentaux de la Nouvelle Politique Slave" [Princípios Fundamentais da Nova Política Eslava], publicado ao longo de 1848 em distintos idiomas.[129]

Compreendendo que o Congresso Eslavo não oferecia condições para esse projeto, tanto pelos rumos das discussões, quanto por seu caráter público, Bakunin, sob inspiração do

[129] Esse texto foi publicado: em julho, no *Dziennik Domowy* (Poznan), em polonês; em setembro, no *Wcela* (Praga), em tcheco; em dezembro nos *Jahrbücher für Slawische Literatur, Kunst und Wissenschaft* (Leipzig), em alemão; e mais adiante, em novembro de 1861, no *Cech* (Genebra), em tcheco. (Nettlau, 1976, p. 212)

carbonarismo, articulou, pela primeira vez, uma sociedade secreta, chamada de Os Amigos Eslavos, composta por eslovacos, morávios, croatas e sérvios, a qual terminou durando poucos dias, em função do desenrolar dos acontecimentos.

Em 12 de junho de 1848, o congresso foi interrompido pela irrupção de um levante na própria cidade de Praga, onde se realizava o congresso. Era, precisamente, um dos desdobramentos da Primavera dos Povos, que agora envolvia a luta dos tchecos contra a Áustria. Articulada por estudantes e democratas tchecos, com participação de artesãos e operários, a Insurreição de Praga irrompeu por uma indignação relativa à ação das tropas austríacas, que atiraram numa manifestação pacífica. Não era, contudo, uma insurreição totalmente espontânea, visto que vinha sendo preparada há algum tempo, inclusive com a pretensão de envolver os camponeses. Bakunin, contrário ao que foi posteriormente afirmado, não foi o maior articulador da insurreição – ele tomou conhecimento dos planos apenas um dia antes da irrupção. E, julgando-lhes profundamente insatisfatórios, ainda tentou dissuadir os insurgentes. Para ele, apesar do contexto revolucionário favorável, o comandante Windisch-Graetz tinha, naquela ocasião, plenas condições para uma rápida vitória, e isso garantiria às suas tropas elevação da moral e reforço da disciplina. Mas, sem conseguir convencer os insurgentes, decidiu, com outros congressistas eslavos, somar-se ao levante, participando daquela que seria sua segunda experiência insurrecional-revolucionária em armas.

Ainda na "Confissão", Bakunin (1976b[e], pp. 116-117) relatou: "Armado com um fuzil, ia de uma barricada a outra, disparei várias vezes, mas sem deixar de ser, em tudo isso, uma espécie de convidado". Sugeriu aos revolucionários que depusessem o governo local, impedindo as negociações com Windisch-Graetz, e que este governo fosse substituído "por um comitê militar que estivesse dotado de poderes ditatoriais". Mas não houve tempo para tanto, e, depois de uma mediação em que Palacký tomou parte, em 17 de junho, os insurgentes capitularam, e Bakunin teve de fugir. (Cf. também: Bakunin, 48019[e])

Entre junho e setembro de 1848, Bakunin foi a Breslávia e depois a Berlim, de onde enviou uma carta a Herwegh criticando duramente as estratégias parlamentares. (Bakunin, 2010b[c]) Sentiu, por meio dos alemães, um impacto enorme do boato de que ele seria um agente do governo russo, o qual foi reforçado por uma publicação, em julho, na *Neue Rheinische Zeitung* [Nova Gazeta Renana], de Marx.[130] Acusado de ter planos de assassinar o

[130] A publicação, de 6 de julho de 1848 – amplamente difundida, não apenas entre os alemães –, dava conta que George Sand tinha documentos comprovando que Bakunin era um agente do governo russo. Por mais que a *Nova Gazeta Renana* tenha imprimido em suas páginas o protesto de Bakunin e a negação pública de Sand (feita

czar, Bakunin foi preso e expulso da Prússia. Dirigiu-se a Breslávia, fazendo contato com a maçonaria local, e, sob ameaça de deportação, passou por Dresden e encontrou refúgio, em outubro, no principado Anhalt-Köthen, cuja autonomia da legislação prussiana e saxônica oferecia possibilidades a muitos exilados. Lá permaneceria até dezembro. (Hepner, 1950, p. 241)

Aufruf
an die Slaven.
Michael Bakunin.
Köthen.

Edição alemã do "Apelo aos Eslavos", 1848

Naqueles meses, dedicou-se a redigir seu "Apelo aos Eslavos por um Patriota Russo", inicialmente em francês [Appel aux Peuples Slaves par un Patriote Russe] e depois em alemão [Aufruf an die Slaven von einem russischen Patrioten], versão que foi publicada, e cujo amplo impacto fez-se sentir entre alemães, tchecos, poloneses e franceses, tornando-se seu segundo grande escrito. (Leier, 2006, p. 139) Ainda com base no quadro teórico-filosófico de "A Reação na Alemanha", Bakunin analisa a dialética revolução-reação na Europa, com foco na questão eslava, e formaliza mais detalhadamente as posições defendidas em Praga, visando a contribuir com minimização das rusgas entre os eslavos e com sua aproximação dos democratas alemães.[131] Combate também a possibilidade de uma aliança com o Império da Áustria e prega sua destruição, assim como aquela dos impérios da Rússia, da Prússia e da Turquia. Preconiza a *liberdade e a autodeterminação dos povos*, na chave de uma *libertação nacional* oposta ao nacionalismo, as quais só poderiam ser conquistadas coletivamente e como resultado de uma política revolucionária e democrática com implicações nas relações externas (questão nacional) e internas (questão social).[132] (Bakunin, 48020[e])

---

a pedido do próprio Bakunin), esse fato prejudicou enormemente as atividades políticas de Bakunin. Para Barrué, provavelmente o boato partiu de Engels. (Barrué, 2015a, pp. 173-174)

[131] Ao falar do Congresso Eslavo, Bakunin (1976b[e], p. 83) apontara que "entre os eslavos, o sentimento predominante é o ódio aos alemães"; sentimento este que encontrava reciprocidade, na medida em que havia, também, aversão aos eslavos por parte dos alemães.

[132] Na versão alemã, que foi difundida nas publicações, todo o trecho que discutia a "questão social" foi suprimido. (Para todos os trechos suprimidos, cf. Bakunin, 48019[e]) Isso ocorreu por sugestão dos amigos democratas de Berlim, em função dos propósitos do texto. Assim, a visão de Bakunin sobre o tema em questão terminou sendo apenas parcialmente conhecida pelo público. (Berthier, 2010, vol. 2, p. 103) Dentre outros fatores, isso contribuiu para que autores tenham insistido que, neste período, Bakunin substituiu a questão social pela questão nacional. O "Apelo aos Eslavos" foi duramente criticado por Engels no artigo "Der demokratische Panslawismus" [O Pan-eslavismo Democrático], publicado na *Nova Gazeta Renana*, em fevereiro de 1849. O artigo, ao qual Bakunin provavelmente não teve acesso, apoiava-se em duas críticas: 1.) Que o projeto de Bakunin era quimérico, pautado em abstrações e, portanto, irrealizável. 2.) Que os eslavos eram um povo sem história e intrinsecamente contrarrevolucionário, sem perspectivas nacionais. Por isso, Engels defendia, como

Ainda em Anhalt-Köthen, Bakunin associou-se aos democratas alemães William Hexamer e Karl D'Ester, trabalhando para minimizar as desavenças entre alemães e eslavos. Com eles foi, em fins de dezembro de 1848, para Leipzig, onde conheceu os estudantes tchecos Gustav e Adolf Straka, e tentou articulações com democratas de Praga, dentre os quais Emmanuel Arnold. Em Leipzig, onde ficou até março de 1849, tomou conhecimento dos planos realizados nos círculos democráticos acerca de uma insurreição geral, que deveria ser levada a cabo ainda naquele primeiro semestre e envolver vários territórios da Alemanha. Anunciavam-se os episódios que agitariam o país a partir de fevereiro, passando pelas *Märzerrungenschaften* [conquistas de março] e pelos os levantes insurrecionais de maio e junho.

Naquele momento, a região vizinha da Boêmia passou a atrair a atenção e os esforços políticos de Bakunin. Inserida nos planos insurrecionais alemães para 1849, ela já o havia impressionado quando, em solidariedade à Insurreição de Praga, alguns meses antes, levantara-se em armas, Ademais, Bakunin percebia aquela região não havia sido atingida fortemente pela reação europeia, possuía disposição, motivação e os meios necessários para uma revolução. Essa posição confirmou-se durante sua breve visita a Praga, no mês de março, na qual lhe impressionaram o espírito vivo das *Märzerrungenschaften*, a liberdade popular, o povo em armas e a solidariedade entre estudantes e soltados. Para Bakunin, possivelmente a Polônia, anteriormente considerada como foco para o estalar insurrecional, estava esgotada, desmoralizada, presa em seu nacionalismo restrito e mais propensa às relações com o ocidente do que com o mundo eslavo. Era assim, ao menos temporariamente, substituída como *locus* da faísca revolucionária, que deveria incendiar o mundo eslavo e a Europa.

De março de 1849 em diante, Bakunin esteve em Dresden, onde estabeleceu laços com August Röckel, editor do periódico radical *Volksblatt*, e, por meio dele, com o músico Richard Wagner. Durante o período em Leipzig e Dresden, Bakunin dedicou-se à preparação da Insurreição da Boêmia, cujos esforços encontram-se detalhadamente descritos num longo trecho da "Confissão". (Bakunin, 1976b[e], pp. 128-163) Seu projeto, que ele tentaria implementar até os fins de abril, constituía em reunir alemães, eslavos e húngaros num amplo movimento, capaz de romper com o envolvimento restrito das cidades e avançar para uma

---

necessidade histórica, a germanização e a magiarização dos eslavos. Essa opressão nacional e mesmo o imperialismo – Engels defende abertamente, como uma obra civilizatória, a tomada do território mexicano da Califórnia pelos Estados Unidos em 1848 – eram necessários para o desenvolvimento das forças produtivas e, com isso, para a realização do socialismo. (Engels, 2010) Para bons comentários sobre a polêmica, cf. Angaut, 2009, pp. 52-61; Berthier, 2010, vol. 2, pp. 101-117; Leier, 2006, pp. 139-142.

mobilização massiva de camponeses. Pretendia forjar as bases para uma revolução de massas, cujo objetivo era conformar um governo revolucionário com poderes ditatoriais.

Para tanto, Bakunin envolveu-se numa tentativa de entendimento entre alemães e tchecos, redigindo um "Aufruf an die Czechen" [Apelo aos Tchecos], que foi publicado em abril de 1849 na *Dresdner Zeitung*. (Bakunin, 49001[e]) Além disso, produziu, naquele mesmo mês, uma série de artigos intitulada "Russische Zustände" [A Situação na Rússia], cujos dois primeiros também foram publicados na *Dresdner Zeitung*. A série dedicava-se a explicar a conjuntura política russa a partir de análises do exército, do povo, da nobreza, da Igreja, da burocracia e das finanças de sua terra natal. (Bakunin, 49005[e], 49006[e], 49007[e], 49008[e], 49009[e], 49010[e])

Tentou, pela segunda vez, articular sociedades secretas altamente hierarquizadas e disciplinadas em Praga e por toda a Boêmia, assim como mobilizar trabalhadores e envolver a sociedade nacionalista tcheca Tilo Eslavo em seus planos. Contudo, as coisas não saíram como planejadas. A única conquista concreta de Bakunin e seus associados foi uma melhoria na relação dos eslavos com alemães, franceses, poloneses e italianos. Mas, no que tange ao projeto de insurreição na Boêmia, este não se concretizou, dentre outras razões, por falta de membros, envolvimento, responsabilidade e recursos financeiros.[133]

Como parte dos episódios de maio de 1849 na Alemanha, estourou no início daquele mês a Insurreição de Dresden. Conforme contextualização de Grawitz, a origem desse levante encontra-se na

Insurreição de Dresden, 1849

vontade expressada pela câmara dos deputados de fazer com que o rei da Saxônia também aceitasse uma constituição como a de Frankfurt. Em 22 de abril de 1849, a *Vaterlandsverein*, reunindo aproximadamente 75 mil cidadãos, votou a recusa do pagamento de impostos enquanto as reivindicações constitucionais não fossem atendidas. Tendo o rei da Prússia prometido ajuda militar a toda autoridade real em dificuldades, o rei da Saxônia decidiu dissolver a câmara e apelar ao exército prussiano. A multidão enfurecida agrupou-se em frente ao arsenal, reivindicando armas contra os inimigos invasores. A Guarda Nacional disparou, deixando cinco mortos. (Grawitz, 1990, pp. 169-170)

[133] Para um comentário mais aprofundado sobre o projeto de Bakunin da Insurreição na Boêmia, cf. Berthier, 2010, vol. 2, pp. 117-128. Cumpre notar a similaridade, destacada por Berthier nessas páginas, entre o modelo insurrecional preconizado por Bakunin para essa região e o projeto concretizado na Revolução Russa de 1917.

Em 3 de maio, a população tomou espontaneamente as ruas e construiu mais de 100 barricadas. No dia seguinte, proclamou um governo provisório de três membros: o democrata Samuel Tzschirner e os constitucionalistas Otto L. Heubner e Carl Todt. Logo em seus primeiros dias, aquele movimento de alguns milhares de insurgentes combateu em armas as forças da ordem e incendiou edifícios, fazendo avançar suas reivindicações. Ele radicalizava-se rapidamente, e a bandeira constitucional era substituída pela democrática, afastando assim a burguesia moderada.

Naquela que seria sua terceira experiência insurrecional-revolucionária, Bakunin atuou nesse levante alemão como dirigente político e militar. Fora do governo provisório, concebeu estratégias e aconselhou Tzschirner, com o qual chegou a fazer planos relativos aos eslavos, caso a revolução prosperasse. Comandou – em constante enfrentamento com o chefe oficial da milícia revolucionária, Alexander Heinze – os despreparados insurretos nas barricadas, estimulando-os e contribuindo, na medida do possível, com sua organização. Sua atuação foi, inclusive, elogiada pelos adversários Marx e Engels.[134] Na prisão, Bakunin (2010c[c], p. 60) confidenciaria a seu advogado Franz Otto: "Se eu não fosse russo, se eu me tivesse encontrado numa situação diferente, e se tivesse tido um conhecimento melhor dos locais, eu teria provavelmente feito muito mais coisas".

Mikhail Bakunin, 1849

Com a falta de recursos por parte dos insurgentes (principalmente munição) e o aumento da repressão, muitos desertaram – dentre os quais Tzschirner e os poloneses Heltman e Krzyzanowski. Bakunin permaneceu no enfrentamento graças à persistência de Heubner, por quem havia se afeiçoado, e às acusações de agente russo, que queria ver dissipadas – ele esperava que, com aquela atitude, pudesse comprovar na prática que era um revolucionário honesto. Contudo, os exércitos saxão e prussiano reprimiam os insurgentes severa e cruelmente.[135] Na iminência da derrota, que se tornava cada vez mais evidente entre os dias 6 e 9, Bakunin chegou a propor a

[134] Cf. a carta de Marx ao *New York Daily Tribune* de 2 de outubro de 1852 e o livro de Engels *Revolução e Contrarrevolução na Alemanha* de 1851-1852.

[135] Na "Confissão", Bakunin (1976b[e], p. 176) pondera acerca da questão da violência: "Jamais pude conceber que se lamentasse mais pelas casas e coisas inanimadas do que pelos homens. Os soldados saxões e prussianos divertiam-se disparando em mulheres inocentes que olhavam pelas janelas, e isso não surpreendia ninguém; mas quando os democratas puseram-se a incendiar casas em sua própria defesa, todo mundo gritava aos céus, qualificando isso como barbárie".

explosão do prédio da prefeitura, mas, sem apoio, articulou a retirada dos insurretos. A insurreição terminou com mais de 200 mortos e mil presos. No trajeto da retirada, Bakunin, na passagem por Freiberg, chegou a propor a retomada da guerra, mas todos estavam esgotados e desmoralizados e não houve acordo para tanto.

Esgotado, em Chemnitz, enquanto dormia numa pensão na noite de 9 para 10 de maio de 1849, foi preso com Röckel e Heubner por burgueses conservadores e entregue às autoridades prussianas em Altemburgo – Wagner conseguiu fugir. Começava ali a pior fase de sua vida. (Bakunin, 1976b[e], pp. 170-179; Guillaume, 1907a, p. xxiii; Berthier, 2010, vol. 2, pp. 132-133)

7.5 PRISÕES, EXÍLIO E FUGA (1849-1861)

Capturados, Bakunin e seus companheiros foram levados de volta a Dresden, ficando uma noite na prisão local e, depois, sob custódia do exército saxão, nos arredores da cidade. Os interrogatórios iniciaram-se e o governo russo foi comunicado da prisão. Entretanto, o risco de comunicação com possíveis simpatizantes na cidade fez com que Bakunin fosse transferido, nos fins de agosto de 1849, para a Fortaleza de Königstein, a sudeste de Dresden, na fronteira da Saxônia, onde permaneceria seus últimos 10 meses em terras alemãs. Nos deslocamentos, tanto para os interrogatórios quanto para a transferência, Bakunin era acorrentado e escoltado por soldados armados.

Em Königstein, ficou numa solitária aguardando julgamento. As condições eram tranquilas, conforme relato do próprio Bakunin (2010d[c]) numa carta a Mathilde Reichel (irmã de Adolf), enviada no início de 1850. Ele dizia estar calmo, dedicando-se à literatura, aos estudos de matemática e inglês, e que podia passear, ainda que acorrentado. Teve condições, ainda, de debruçar-se sobre a história da França, por meio das obras de Adolphe Thiers (*História do Consulado e do Império*), François Guizot e A. de Lamartine. (Carr, 1961, pp. 207-209)

Findados os interrogatórios em outubro, seguiu-se a preparação da defesa, que foi feita por Franz Otto, um advogado indicado pelo governo. Ela foi apresentada em novembro, mas não obteve sucesso. Em janeiro de 1850, Bakunin, Heubner e Röckel foram condenados à morte pelo tribunal da Saxônia. Visando a munir o advogado de mais informações, Bakunin redigiu, entre janeiro e março, um balanço de suas atividades: “Meine Vertheidigung” [Minha Defesa] constitui uma memória de 88 páginas que, em alguma medida, antecipa alguns aspectos da “Confissão” de 1851. Nela, Bakunin retoma elementos da história da Europa e do

mundo eslavo, discute e propagandeia estratégias políticas e relata suas atividades políticas do período recente. (Bakunin, 50001[e]) Sem acesso a esse documento, que permaneceu inconcluso, Otto recorreu por conta própria, mas, em abril, a sentença de morte foi confirmada.

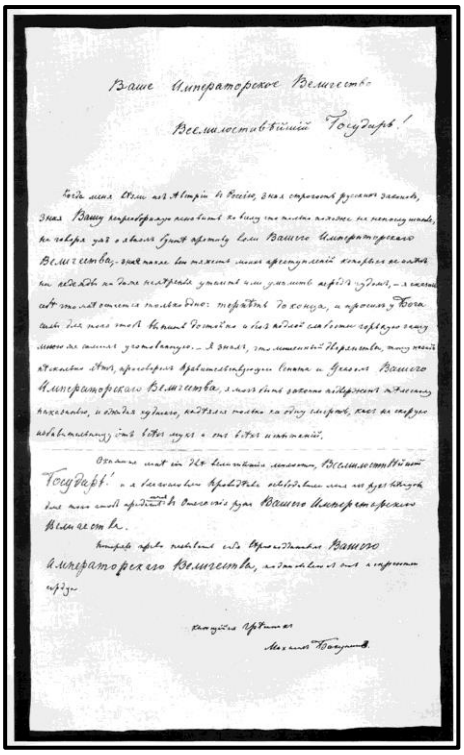
Bakunin (2010e[c]) confessara, numa outra carta a Mathilde, que preferia a morte à prisão perpétua. No entanto, os governos da Áustria e da Rússia tinham um vivo interesse por ele. Consultado, o czar acabou concordando que Bakunin fosse extraditado para a Áustria, e que ali respondesse por seus crimes, desde que, depois disso, fosse encaminhado para a Rússia, com os mesmos propósitos. Assim, contrariando a preferência de Bakunin, em junho de 1850, sua condenação à morte foi comutada para prisão perpétua. Ele foi conduzido a Praga por um destacamento de couraceiros, ficando encarcerado na Basílica de São Jorge, localizada no Castelo de Praga, onde também estavam presos G. Straka e E. Arnold. As condições em Praga pioraram bastante. Bakunin era considerado um preso de alta periculosidade e, sob corte marcial, encontrava-se numa solitária, permanente e altamente vigiado. A cela era observada a cada 15 minutos e só podia ser aberta com a presença de seis guardas armados; não lhe era permitido escrever ou receber cartas. Além disso, teve de encontrar outro advogado disposto a defendê-lo.

Em meados de março de 1851, em razão dos rumores de que os tchecos preparavam uma operação para resgatá-lo, as autoridades decidiram transferi-lo, novamente sob forte esquema de segurança, para a Fortaleza de Olmütz (Olomouc), mais a leste, na Morávia. Naquela prisão, permaneceu acorrentado às paredes e deteriorou-se física e mentalmente; tinha fortes dores de dente, insônia, e o sofrimento foi tanto que chegou a tentar o suicídio. Em abril, foi submetido a um longo interrogatório e, em meados de maio, quando já havia perdido as esperanças, recebeu do governo da Áustria sua segunda condenação à morte, desta vez por enforcamento. No entanto, no mesmo dia, em função do acordo com a Rússia, a pena foi comutada para prisão perpétua. (Grawitz, 1990, pp. 179-186)

Bakunin foi então, finalmente, conduzido à Rússia. Há mais de 10 anos estava fora de sua terra natal e, ao cruzar a fronteira, chegou a emocionar-se. Ingressava sob a condenação de dezembro de 1844 e, por isso, foi diretamente encarcerado na fortificação de Aleksei, na Fortaleza de Pedro e Paulo, em São Petersburgo. Lá ficou preso de maio de 1851 a março de 1854, numa solitária. Durante algum tempo, sequer podia sair, ler ou receber visitas. Conforme relato feito a Herzen em 1860, Bakunin (60006[c], pp. 7-8) ficou preso por dois meses sem qualquer encaminhamento, até que, em julho, recebeu a visita do conde Orlov,

chefe da polícia política e principal assistente do czar. Este lhe trouxe a proposta de Nicolau para que redigisse a ele um tipo de confissão de seus pecados, "como um filho espiritual" escreve "a seu pai espiritual". Bakunin refletiu por algum tempo e decidiu escrever. Buscaria "adoçar as formas" do texto, usufruindo de "termos polidos", e dar conta, num tipo de autobiografia política, apenas daquilo que dizia respeito a si mesmo, ou que era de conhecimento público. Afinal, para ele, "ninguém é obrigado a confessar os pecados dos outros" e, por isso, não trairia nenhum companheiro. Ressaltou nessa direção: "Depois de meu naufrágio resta-me apenas um tesouro: a honra e o sentimento de que não traí nenhum daqueles que confiaram em mim".[136]

Resultado disso foi a produção, entre julho e agosto de 1851, da "Исповедь" [Confissão], que viria a público apenas em 1921, durante o governo bolchevique, e se tornaria objeto de polêmicas depois disso.[137] Trata-se de um manuscrito de 96 páginas, escrito em tom formal e mesmo elogioso ao czar, em que Bakunin faz algo como uma biografia de sua vida filosófica e política, abarcando o período de 1828 a 1849, no qual descreve sua trajetória, seu pensamento e suas ações. Por mais que a maior parte das informações seja verídica, o documento deve ser tomado em conta com cautela, em vista do contexto em que foi produzido e da estratégia adotada por Bakunin para se defender.


Ваше Императорское Величество
Всемилостивейший Государь!

Primeira página da "Confissão", 1851

Na "Confissão", Bakunin caracteriza-se como um revolucionário aventureiro e insensato que, arrependido, pretende conseguir uma comutação de sua prisão perpétua. Buscando a simpatia do czar com críticas aos alemães – as quais receberam dele concordâncias, escritas às margens do documento original – e reivindicações daquele pan-eslavismo russo, promovido sob sua tutela, Bakunin também faz

[136] Essa carta a Herzen possui um relato interessante do período em que Bakunin esteve nas prisões e no exílio. (Bakunin, 60006[c])

[137] Conforme explica Grawitz (1990, p. 197): "A publicação do texto [a 'Confissão'] em 1921 foi um escândalo (alguns excertos tinham sido publicados em 1919). A imagem do herói revolucionário era substituída por aquela do 'pecador arrependido', do admirador do czar, do cortesão. [...] Em seguida, vários marxistas, stalinistas principalmente, passaram a considerar Bakunin um traidor." Essas polêmicas encerraram-se no decorrer do século XX, sendo a avaliação por mim exposta a seguir objeto de concordância por parte de praticamente todos os estudiosos de Bakunin.

análises da conjuntura europeia, promove duras críticas à Rússia, ao czar, e propõe soluções para os dilemas internos e externos, com uma franqueza que, provavelmente, não encontrara precedentes até então. (Bakunin, 1976b[e])

O tom da "Confissão", os sentimentos e as reivindicações de Bakunin podem ser apreendidos no trecho final do documento:

> Sou um grande criminoso e não mereço perdão! Isso eu sei, e se me houvesse sido dada a pena capital, eu a haveria aceitado como um castigo merecido e quase com alegria, pois ela teria me libertado de uma existência insuportável, intolerável. Mas o conde Orlov fez-me saber, da parte de Vossa Majestade Imperial, que a pena capital não existe na Rússia. Contudo, o suplico, senhor, se a lei não se opõe a isso, e se a súplica de um criminoso pode tocar o coração de Vossa Majestade Imperial, não me deixeis consumir na prisão perpétua! Não castigueis meus pecados alemães com um castigo alemão. Se os trabalhos mais duros pudessem ser meu destino, os aceitaria com reconhecimento e como uma graça; quanto mais penoso for o trabalho, mais facilmente me esquecerei de mim mesmo. Mas na reclusão recorda-se de tudo, e recorda-se inutilmente. A inteligência e a memória transformam-se ali em um suplício indizível; vive-se muito tempo, vive-se apesar de tudo e, sem morrer, morre-se dia após dia na inatividade e na angústia. Em nenhuma parte, nem na fortaleza de Königstein ou na Áustria, estive tão bem como aqui, na fortaleza Pedro e Paulo; que Deus permita a todo homem livre encontrar um chefe tão bom e humano quanto aquele que encontrei aqui, para minha inestimável felicidade. Contudo, se eu pudesse escolher, em vez da prisão perpétua na fortaleza, creio que preferiria não só a morte, mas mesmo o castigo corporal.
>
> Outra súplica, senhor! Permita-me, por uma única e última vez, ver a minha família e despedir-me dela, senão de todos, pelo menos de meu velho pai, de minha mãe e de minha irmã preferida (Tatiana A.), a qual, todavia, não sei nem se ainda está viva.
>
> Conceda-me, ó mais gracioso dos soberanos!, essas duas grandes graças e abençoarei a Providência que me libertou das mãos dos alemães para entregar-me às mãos paternais de Vossa Majestade Imperial.
>
> Tendo perdido o direito de chamar-me o fiel súdito de Vossa Majestade Imperial, subscrevo, com um coração sincero,
>
> O pecador arrependido,
>
> Mikhail Bakunin. (Bakunin, 1976b[e], pp. 179-180)

Esse manuscrito foi encaminhado a Nicolau com a recomendação de Orlov, de que a principal reivindicação de Bakunin – que sua prisão fosse substituída por trabalho forçado perpétuo – não fosse atendida. Entendia o conde que o preso era "um homem muito perigoso", que não havia "se curado completamente de suas opiniões falsas" e que, em contato com outros, poderia ser "perigoso e nocivo por seu espírito ardente e resoluto". Ao mesmo tempo, Orlov acenava com a possibilidade de melhorar as condições de Bakunin na prisão e de, mais adiante, permiti-lo ver seus parentes. Recomendações que, em linhas gerais, foram seguidas por Nicolau. Conforme sua resolução de agosto de 1851, Bakunin deveria

"permanecer onde está", mas poderia ver o pai e a irmã, desde acompanhado pelas autoridades.[138] (Guillaume, 1907a, p. xxv)

O contato com a família, inexistente desde 1845, foi estimulante, e, a partir de outubro de 1851, Bakunin recebeu visitas de Tatiana e seus irmãos, os quais substituíam o pai, velho demais para viajar. Naqueles anos, Bakunin tentou uma reconciliação com a família e conseguiu acesso a livros (romances e científicos), periódicos e jornais russos, e à *Revue des Deux Mondes* [Revista dos Dois Mundos]. Mas, ao mesmo tempo, o passar dos anos havia tido considerável impacto na deterioração de suas condições de saúde.

Numa breve carta, entregue secretamente a seus irmãos em fevereiro de 1854, Bakunin (2010f[c], pp. 73-75) forneceu um retrato de suas condições físicas e psicológicas naquela ocasião. Mesmo estando "sempre de bom humor" e "sempre rindo", ele relatou: "vinte vezes por dia eu gostaria de morrer, de tanto que minha vida tornou-se penosa. Sinto que minhas forças se esgotam; minha alma ainda está forte, mas meu corpo enfraquece-se". Isso se devia, segundo sua avaliação, às condições desumanas às quais se encontrava submetido: "a imobilidade, a inação forçada, a falta de ar". Tinha hemorroidas, febres, dores de cabeça, zumbidos no ouvido e dificuldades de respirar. Ademais, os problemas alimentares na prisão haviam causado-lhe escorbuto, razão do aparecimento de chagas no corpo e da perda de todos os dentes. Entretanto, a sanidade da mente ainda se mantinha preservada – "minha cabeça está lúcida, apesar de todos os males que, em regra, fazem dela sua residência" –, assim como a vontade de agir – "minha vontade, espero, não se dobrará nunca; meu coração parece de pedra, é verdade, mas dai-me a possibilidade de agir e ele resistirá". Afinal, ele enfatizava ter ainda muitas ideias e uma sede "ardente de movimento e ação", concluindo: "ainda não estou completamente morto".

Fortaleza de Shlisselburg (Oreshek), Rússia

Em março de 1854, Bakunin foi transferido para a Fortaleza de Shlisselburg (Oreshek), quase 50 quilômetros a leste de São Petersburgo, às margens do Lago Ladoga, onde permaneceria pelos próximos três anos. Era uma medida preventiva das autoridades russas que, graças ao desenvolvimento da Guerra da Crimeia,

[138] A carta do conde Orlov a Nicolau, assim como os comentários e resoluções do czar encontram-se, como anexos, em: Bakunin, 1976b[e].

temiam que os ingleses pudessem atacar pelo Golfo da Finlândia e, de algum modo, facilitar a libertação de Bakunin. Com a morte de Alexandre Bakunin, em dezembro daquele ano, Varvara (mãe) reuniu forças e condições para auxiliar o filho, tarefa na qual se engajaria durante os dois anos seguintes de sua vida. Preocupada com as condições de Bakunin, que se deterioravam progressivamente – ele chegaria, inclusive, em razão do intenso sofrimento, a acertar com seu irmão os procedimentos para o suicídio, em fins de 1856 –, Varvara utilizou sua posição e influência na nobreza para intervir em diversas ocasiões junto às autoridades. Para tanto, a morte de Nicolau em 1855 e o coroamento de seu primogênito Alexandre II pareciam oferecer possibilidades, dadas as posições mais liberais do herdeiro.

Mesmo assim, a ampla anistia que marcou o início do governo de Alexandre não contemplou Bakunin, retirado pessoalmente pelo novo czar da lista de anistiados. Varvara, depois de intervir novamente, recebeu dele a seguinte resposta: “Saiba, senhora, que enquanto seu filho viver, ele jamais poderá ser livre”. (Guillaume, 1907a, p. xxvii) Mas seus esforços continuaram, colaborando diretamente para que, no início de 1857, Bakunin recebesse uma autorização para escrever novamente ao czar.

Datada de fevereiro de 1857, a carta a Alexandre II é bem mais sucinta que a “Confissão”. Nela, Bakunin (2015b[c], pp. 90-92), fazendo referência ao documento anterior, assumia aquilo que aponta como seus erros pregressos e dizia estar arrependido. Além disso, destacava sua condição desesperadora na prisão e sua falta de perspectivas futuras. “A reclusão é a mais terrível das penas, sem a esperança ela seria pior que a morte; ela faz um morto do ser vivo e destrói nele conscientemente, lentamente, e dia após dia, todas as forças físicas, morais e intelectuais”. De resto, julgava que os últimos anos de reclusão haviam esgotado suas forças e destruído sua juventude e sua saúde: “Considero-me um velho e sinto que já não tenho muito tempo de vida”. Ele dizia ter certeza que a convivência com outros, da qual se encontrava privado, era imprescindível para qualquer felicidade ou bem-estar. Por tudo isso, pedia apenas uma coisa: “a liberdade ou a morte”.

Uma semana depois, ainda em fevereiro de 1857, o governo concedeu a Bakunin a possibilidade de comutar sua pena em um banimento perpétuo para a Sibéria, e também de realizar uma última visita a Premukhino. Durante o mês de março, fez aquela que seria sua última passagem pela propriedade familiar e foi conduzido, nas semanas seguintes, à Sibéria, chegando a Omsk no fim do mês e dirigindo-se logo em seguida a Tomsk, capital da Sibéria Ocidental. Seu período siberiano estender-se-ia até meados de 1861. (Bakunin, 60006[c]; Carr, 1961, pp. 231-236)

Antonia e Mikhail Bakunin, 1861

A vida no exílio em Tomsk, mesmo com suas dificuldades, era muitíssimo melhor que a vida nas prisões e sem dúvida contribuiu para o reestabelecimento das condições físicas e psicológicas de Bakunin, que, em alguns meses, encontrar-se-ia completamente recuperado. Convivendo com outros exilados, comerciantes e oficiais, buscava meios de sustentar-se financeiramente. Para tanto, cogitou a possibilidade de um emprego na indústria de mineração de ouro, que se desenvolvia na região do rio Lena. Mas, diante da proibição de viajar longas distâncias, teve de dedicar-se às aulas particulares de francês. Apaixonou-se, naquela ocasião, por uma de suas alunas, Antonia Ksaverievna Kwiatkowska – uma polonesa de 17 anos (e, portanto, 27 anos mais nova que ele), filha de um comerciante aurífero –, com a qual se casou em outubro de 1858.

Viveram alguns meses em Tomsk e mudaram-se, em março de 1859, para Irkutsk, na fronteira com a Mongólia. Lá, Bakunin conseguiu um emprego na Companhia Fluvial do Amur, que promovia o comércio na região recém-conquistada. A mudança e o emprego foram possibilitados pela ajuda de um parente poderoso e bem-relacionado: o primo de Varvara (mãe), general Nikolai N. Muraviev-Amurski, do qual Bakunin aproximou-se, pessoal e politicamente. Governador da Sibéria Oriental desde 1847, Muraviev, conforme caracterização de Leier (2006, p. 155), era um "imperialista e patriota russo", que foi "amplamente responsável pela anexação de grandes partes do norte da China, acima do rio Amur". Havia empreendido, entre 1854 e 1858, expedições pelo rio Amur, com as quais garantiu a expansão do Império Russo – e, com isso, além de um enorme território, um acesso fluvial ao Pacífico –, "estendeu as redes de comércio da Rússia ao longo e além do rio e colonizou novos territórios para o czar", especialmente com a transferência de cossacos da região de Dauriya (Transbaikalia). O general "considerava-se um liberal, e, no contexto da Rússia do século XIX, realmente era". Mas se ele "apreciava as instituições democráticas americanas e lamentava a servidão", "as crenças políticas que professava eram frequentemente contraditas por suas ações".

A partir dos fins de 1858, ainda em Tomsk, Bakunin havia começado a reestabelecer seus contatos políticos, que se fortaleceram durante o período em Irkutsk. Relação importante

daquele período foi estabelecida com Muraviev, com o qual passou a encontrar-se frequentemente e no qual enxergou possibilidades de uma liderança forte, capaz de impulsionar, de cima para baixo, a bandeira da revolução ou mesmo das reformas na Rússia. (Leier, 2006, pp. 154-156) Outra relação foi aquela reestabelecida com os antigos companheiros Herzen e Ogarev que, desde 1857, publicavam em Londres o periódico radical *Колокол* / *Kolokol* [O Sino], lido pela imigração russa na Europa, frequentemente contrabandeado para a Rússia e consumido mesmo em terras siberianas. (Bakunin, 58004[c]; Grawitz, 1990, p. 235) Além dessas relações, que foram as mais marcantes do período de exílio, Bakunin conviveu com outros exilados, dentre os quais vários decembristas.

Em 1860, o *Kolokol* dedicou algumas de suas colunas à análise da Sibéria e, dentre as críticas, estavam algumas contra Muraviev. Inicialmente, ele foi acusado de violação de correspondência e, depois, num artigo intitulado "A Tirania de Muraviev na Sibéria", foi condenado por suas iniciativas expansionistas no Amur. Durante aquele ano, Bakunin saiu em defesa de Muraviev, enviando duas cartas ao *Kolokol* e outras duas a Herzen, nas quais intercede, em mais de 50 páginas, na defesa do general e na desqualificação de seus adversários. Numa carta a Herzen, de novembro de 1860, Bakunin (60005[c], p. 2) alega que Muraviev é "um dos melhores homens, um dos mais úteis da Rússia", que "quer a grandeza e a glória da Rússia na liberdade"; tratava-se, segundo argumentava, de "um democrata determinado", "um homem que podemos considerar absolutamente nosso e pelo qual a Rússia hoje pode esperar ser efetivamente servida e talvez até salva". As posições relativas a Muraviev ecoam aquilo que Bakunin chamará, algum tempo depois, de "pan-eslavismo petersburguês" ou "pan-eslavismo imperial russo", que ele mesmo defendera em alguns trechos da "Confissão" – marcando assim um novo flerte com o nacionalismo estreito.

Ainda em solo siberiano, Bakunin publicou, em abril de 1861 – logo após a emancipação dos servos concedida por Alexandre II –, dois artigos em *Амур* [Amur], o primeiro jornal político-literário da Sibéria Oriental, criado no ano anterior por Mikhail Petratchevski. No primeiro, discute aspectos da vida social de Irkutsk; no segundo, mais longo, analisa a dinâmica das classes sociais na Mongólia, destacando a contribuição do governador (*ambam*) chinês e, especialmente, dos comerciantes e dos jovens para aquilo que chamou de "ressurreição popular" na região, a qual teve por fundamento a instrução e a iniciativa prática. O caso da Mongólia, afinal, mostrava caminhos possíveis para uma Rússia, que parecia suscetível à via das reformas vindas de cima. (Bakunin 61001[e]; Bakunin, 61002[e])

Contudo, durante aquele início de 1861, Bakunin já não planejava mais permanecer na Sibéria. Com a aposentadoria de Muraviev, que ocorrera em janeiro, tornava-se mais viável a possibilidade de articular uma fuga. Ademais, a chegada do governador substituto, o general Mikhail S. Korsakov, que também tinha com ele um laço não muito distante de parentesco, não parecia ser um empecilho. De um comerciante de Kyakhta, Bakunin conseguiu um emprego e um adiantamento de salário para contribuir com a expansão comercial ao longo do rio Amur; do governador, sob a palavra de que retornaria a Irkutsk, conseguiu uma autorização para embarcar nos navios da região e uma indenização oferecida aos exilados políticos. (Grawitz, 1990, pp. 224-225)

Bakunin iniciou sua fuga em junho de 1861, quando deixou Irkutsk e venceu, durante quase um mês, os mais de 3 mil quilômetros de descida do Amur, num barco a vapor que seguiu até o porto de Nikolaevsk, próximo ao acesso para o mar de Okhotsk. Até aquele momento, não fazia nada que lhe fosse proibido; o próximo passo, entretanto, seria mais complicado e constituiria, de fato, um crime, em vista de sua evasão da Sibéria. Bakunin ficou em Nikolaevsk uma semana quando, no início de julho, conseguiu embarcar num navio do governo, *Strelok*, que se dirigia a De-Kastri, alegando que modificaria sua rota inicial e retornaria posteriormente à Sibéria pela China. Quando, no estreito de La Pérouse, que separa a ilha Sacalina do continente, a embarcação russa iniciou o reboque de um *clipper* dos Estados Unidos, *Vickery*, dedicado ao comércio em terras japonesas, Bakunin pôde dar prosseguimento à fuga. Logrou passar à embarcação norte-americana e prosseguir viagem rumo ao Japão. Pelo porto de Olga, última parada em território russo, adentrou o mar do Japão, aportando em Hakodate e dirigindo-se em seguida a Yokohama, onde chegou no início de setembro.

De Yokohama, enviou uma carta a Korsakov, informando de sua fuga, justificando-se e pedindo que não impedisse sua esposa de, posteriormente, encontrá-lo em Londres. (Bakunin, 61006[c]) Em setembro, embarcou no navio norte-americano *SS Carrigton* e venceu mais de 8 mil quilômetros via Pacífico rumo à costa oeste dos Estados Unidos. Durante a viagem, conheceu o clérigo Koe, com o qual discutiu religião e outros temas e conseguiu algum dinheiro para seguir viagem – manteria com ele algum contato posteriormente. Aportou em San Francisco em outubro, lá permanecendo uma semana, e de onde escreveu a Herzen e Ogarev. Nessa carta, Bakunin (2010g[c], p. 88) avisava os companheiros que havia conseguido fugir da Sibéria e pedia a Herzen dinheiro para conseguir chegar a Londres. Mostrava-se interessado nos episódios da Guerra de Secessão, afirmando

sua simpatia pelos estados do norte, e enfatizava seu projeto político para o próximo período: "Amigos, aspiro de todo meu ser juntar-me a vós, e, desde a minha chegada, colocar-me-ei à obra, encarregar-me-ei entre vós da questão polono-eslava, que foi minha ideia fixa desde 1846 e praticamente minha especialidade em 1848 e 1849". Pensava poder fazer isso por meio do *Kolokol*, e noticiava que havia feito articulações com vistas a facilitar o envio do periódico para a Sibéria.

Bakunin saiu de San Francisco em fins de outubro, novamente de barco, rumo ao Panamá. Cruzou o istmo e embarcou para Nova York, onde chegou em meados de novembro. Lá ficou durante quase um mês; retomou contato com exilados alemães, visitou Boston, e recebeu os recursos enviados por Herzen. Conseguiu então embarcar para a Europa em meados de dezembro, aparecendo em Londres na noite de 27 de dezembro de 1861. Em seis meses de fuga, percorreu mais de 30 mil quilômetros. Mas, enfim, estava livre.

7.6 RETOMADA DA CAUSA ESLAVA EM LONDRES E FRUSTRAÇÃO COM A INSURREIÇÃO POLONESA (1862-1863)

Em Londres, onde esteve daquele final de 1861 até o início de 1863, Bakunin uniu-se a Herzen e Ogarev, seus principais interlocutores desse período, e envolveu-se com eles no projeto do *Kolokol*. Retomou os contatos com a família, os Reichel, os Vogt, e também, com Sand, Turgueniev, Ruge, A. Straka e Koe; além disso, estabeleceu contato com Giuseppe Garibaldi.

Num primeiro momento, Bakunin, ainda pouco informado e deslocado politicamente, buscou reintegrar-se àquele novo cenário. Fazia isso de maneira frenética, conforme relato de Herzen: Bakunin "discutia, pregava, dava ordens, gritava, decidia, articulava, organizava, incitava, o dia inteiro, a noite inteira, todas as 24 horas enfim". (*apud* Carr, 1961, p. 254) Entretanto, essa reintegração não era simples, pois a conjuntura havia sofrido imensas mudanças, e os 12 anos de prisões e exílio tinham privado Bakunin de um conhecimento mais apurado da realidade. Em sua chegada a Londres, mantinha "não apenas o espírito, mas as opiniões dos furiosos anos 1840. Ele voltava ao mundo como um fantasma do passado". Ou seja, era um homem "que tentava retomar a vida do ponto que ela havia sido abandonada e esperava encontrar tudo em torno de si na mesma posição". (Carr, 1961, p. 252) Se por um lado, a avaliação da conjuntura e o programa político de Bakunin eram, em grande medida, os mesmos de 1848 e 1849, por outro, tanto o mundo europeu quanto o mundo eslavo vinham, desde então, passando por consideráveis transformações.

Na Europa, com o fim da Primavera dos Povos, os movimentos radicalizados e as esperanças de mudanças sociais mais significativas cediam cada vez mais lugar ao crescimento da reação e das forças moderadas. Politicamente, os projetos transformadores enfraqueciam, ao passo que, economicamente, expandia-se sob a burguesia um capitalismo industrial sem quaisquer precedentes. Ao menos nos países mais a oeste, conforme destaca Hobsbawm (2004a, p. 21), eram tempos em que "a revolução industrial (inglesa) havia engolido a revolução política (francesa)". Para muitos progressistas, os tempos revolucionários, ao menos nos "países avançados", parecia terminado.

Na Rússia, distintamente, a emancipação dos servos concedida em 1861 por Alexandre II havia não apenas modificado profundamente as relações sociais daquele país, mas estimulava, em muitas pessoas, a expectativa de que ele poderia encabeçar a condução de outras reformas. Era um momento em que as forças políticas reconfiguravam-se, e se as diferenças entre conservadores e progressistas tornavam-se mais marcantes, dentre os próprios progressistas começavam a distinguir-se um setor moderado e outro revolucionário. Ainda em 1861, esse setor revolucionário ganhava corpo com o populismo, que emergia nas grandes cidades; sua principal organização era Земля и воля [Terra e Liberdade] e suas inspirações provinham, além dos membros do *Kolokol*, de Blanc, Proudhon e Nikolai Tchernichevski. Seus membros, os *narodniks*, eram jovens oriundos das camadas intermediárias da sociedade (*raznochintsy*) que, alegando a insuficiência da propaganda falada e escrita, decidiam devotar-se à prática da revolução camponesa, levantando para isso as bandeiras de terra e liberdade. Em 1862, o governo atribuía uma série de incêndios em São Petersburgo aos populistas.

Em razão da manutenção do vínculo com a causa eslava, Bakunin, mesmo estando em Londres – capital que, concomitante ao desenvolvimento industrial, testemunhava, há algumas décadas, o ascenso de um movimento operário que, a despeito de sua moderação, ganhava corpo nas iniciativas trade-unionistas (sindicais) –, conheceu pouco e estabeleceu parcos vínculos com as lutas sociais inglesas. Com exceção de um encontro articulado por Herzen na ocasião de sua chegada, no qual uma delegação de trabalhadores foi recepcioná-lo e congratulá-lo, publicando posteriormente sua saudação nas páginas de *The Cosmopolitan* [O Cosmopolita], Bakunin dedicou-se quase integralmente à causa e aos contatos eslavos. Exceção a essa regra foi apenas o vínculo estabelecido com os nacionalistas italianos, particularmente Garibaldi e Giuseppe Mazzini, que motivaram o interesse de Bakunin pela Itália e por sua luta de libertação nacional contra a Áustria. (Nettlau, 1964, p. 43; Leier, 2006, pp. 156-157, 163-164)

КОЛОКОЛЪ

ПРИБАВОЧНЫЕ ЛИСТЫ КЪ ПОЛЯРНОЙ ЗВѢЗДѢ.

VIVOS VOCO!

Logotipo do *Kolokol*, primeira edição, 1857

Em fevereiro de 1862, Bakunin publicou, nas páginas do *Kolokol*, "Русским, польским и всем славянским друзьям" [Aos Russos, Poloneses e Todos os Amigos Eslavos]. Nesse texto, ele tenta responder a questão da época, que seria eternizada no título do romance de Tchernichevski escrito naquele mesmo ano: Que fazer? A resposta, além de retomar as ideias dos anos 1840, constitui um breve delineamento do programa de terra e liberdade para a revolução camponesa na Rússia. Para essa mobilização do povo Russo, Bakunin entendia que a tradição dos Velhos Crentes teria um papel a cumprir. (Bakunin, 62002[e]) Esse artigo marcava, de certo modo, uma abordagem mais radicalizada do *Kolokol* que, com a presença de Bakunin e a despeito do liberalismo moderado e cético de Herzen, ia adquirindo um posicionamento mais à esquerda e uma intenção de dialogar com os novos jovens revolucionários russos. (Brupbacher, 2015, p. 98) Segundo o próprio Herzen (1982, p. 572), depois de sua chegada em Londres, Bakunin propôs-se a "revolucionar o *Kolokol*", sustentando que "propaganda não era suficiente", que "deveria haver ação imediata" e que "centros e comitês deveriam ser organizados".

Tendo de lidar com o ressurgimento dos boatos de que seria um agente do governo russo, os quais retornavam agora à Inglaterra[139], Bakunin passou a procurar uma articulação com os eslavos, especialmente os russos que visitavam Londres e tinham Herzen como referência. Isso ocorreu com alguns daqueles que, entre maio e novembro de 1862, visitaram a cidade por motivo da participação na Exposição Universal. Mas a repressão da Rússia oficial ao movimento revolucionário, usufruindo das conexões londrinas, impediu a continuidade dessa articulação e teve por resultado a prisão de vários russos, dentre os quais Nikolai Serno-Solovievich, dirigente de Terra e Liberdade que havia estado com Herzen em Londres pouco antes da chegada de Bakunin. Foi também nesse momento da Exposição Universal que

[139] O retorno do boato à Inglaterra deveu-se à publicação, em março de 1862, de um artigo anônimo, nas páginas de *Free Press* [Imprensa Livre], de David Urquhart. Naquela ocasião, Ruge, Herzen e o próprio Bakunin protestaram publicamente contra as injustas acusações. Estas, a bem da verdade, retomavam os argumentos de outro artigo, de conteúdo similar, publicado em 1853, no *Morning Advertiser* [Anunciante da Manhã], também de Londres, pelo próprio Urquhart. Bakunin tentava juntar as peças do quebra-cabeça e, influenciado por Herzen, começava a identificar a estranha proximidade de Marx com as falsas denúncias. A *Nova Gazeta Renana*, que as publicara em julho de 1848, era dirigida por Marx; Urquhart, que as publicara por duas vezes, era próximo de Marx. Bakunin passava, assim, a considerar, ao menos privadamente, que muito provavelmente Marx estava envolvido com a difusão desses boatos. (Grawitz, 1990, p. 238) Mas, cumpre notar, nunca houve uma comprovação de que isso fosse verdade.

Bakunin manifestou pela primeira vez posições claramente antigermânicas, cedendo àquele sentimento de ódio aos alemães que, para ele, encontrava-se na base da unidade eslava.[140]

Naquele momento, Bakunin estabeleceu contato com Martyanov, um camponês russo que havia sido servo e que buscara Herzen para um encontro. Aquela era uma situação incomum, pois o círculo dos russos em Londres não tinha ainda estabelecido vínculos com membros do povo russo. Bakunin viu nessa oportunidade não apenas a chance de instruir politicamente o camponês, mas de vincular-se a ele e aprimorar seu próprio conhecimento sobre a realidade e as demandas do povo russo.[141] Como a maior parte de seus companheiros de classe, Martyanov amava o czar e não concebia uma Rússia fora da autoridade dos Romanov. Ainda assim, defendia a necessidade (e acreditava na possibilidade) de Alexandre encabeçar as mudanças na Rússia, rompendo com sua função aristocrática de imperador e convocando uma Assembleia Nacional. (Carr, 1961, pp. 272-273, 276-277; Leier, 2006, pp. 165-169)

Bakunin estabeleceu certo diálogo com as posições de Martyanov num artigo de junho-julho de 1862: "Народное дело: Романов, Пугачев или Пестель?" [A Causa do Povo: Romanov, Pugachev ou Pestel?]. Esse texto era destinado ao *Kolokol*, mas terminou sendo recusado por Herzen e publicado independentemente em Londres – processo que abalou as relações entre ambos. Nele, Bakunin realiza uma análise da nova Rússia, sob intensa transformação, e aponta um programa de transformação revolucionária e democrática, baseado em Terra e Liberdade e reivindicando: socialização da propriedade, a libertação nacional dos eslavos e a autodeterminação dos povos, as quais conformariam uma nova sociedade, marcada pela autonomia das comunas. Na discussão das possíveis vias para tal transformação, Bakunin avalia três caminhos: o primeiro, encabeçado pelo czar Alexandre, que, mudando radicalmente de perspectiva política e rompendo com sua tradição, poderia tornar-se um czar do povo, convocando uma Assembleia do *zemstvo* [instituição de governo

[140] Numa carta de junho de 1862 a sua cunhada Natalia, Bakunin (62043[c], p. 3) afirma: "Prego sistematicamente e por ardente convicção o ódio aos alemães, e digo, como Voltaire a propósito de Deus: 'Se os alemães não existissem, seria necessário inventá-los', pois nada é mais adequado à união dos eslavos que esse seu ódio fundamental".

[141] Interessante notar a surpresa – bastante elitista, inclusive – de Carr (1961, p. 277) que, ao tratar da influência que Martyanov exerceu sobre Bakunin, escreveu: "Isso [a maior importância frequentemente dada por Bakunin aos membros do povo em relação aos intelectuais renomados] era parte daquela simplicidade inerente que distinguia Bakunin de todos os outros radicais e revolucionários daquela época. Herzen idealizava o povo russo e Marx o proletariado. Mas é impossível imaginar Herzen apropriando-se das ideias de um trabalhador do campo, ou Marx de um trabalhador braçal da fábrica. Só Bakunin, o aristocrata, estava suficientemente livre de sua consciência de classe para estar perfeitamente à vontade em suas relações com um antigo servo, e para achar que isso era tão natural que ele podia ser influenciado por Martyanov da mesma maneira que Martyanov poderia ser por ele influenciado".

local] e conseguindo assim garantir a paz; o segundo, encabeçado pelo próprio povo, na perspectiva dos levantes camponeses liderados por Iemelian Pugachev entre 1773 e 1775, em que a revolução social realizar-se-ia de modo extremamente violento; o terceiro, encabeçado pela juventude ilustrada, na perspectiva do Levante Decembrista de 1825, em que o Estado seria tomado por um golpe de tipo jacobino, envolvendo também um banho de sangue. (Bakunin, 62006[e])

Outro artigo relevante de 1862 foi "Bakunin sobre os Eslavos", publicado em tcheco, sob o título de "Bakunin o Slovanstvu". (Bakunin, 62008[e]) A tradução e a publicação couberam a Josef Václav Frič, um revolucionário eslavo de origem tcheca, que participou da Insurreição de Praga e que foi, principalmente em 1862, um interlocutor privilegiado nas discussões pan-eslavistas de Bakunin.

Mesmo com a repressão, o populismo russo crescia em 1862, e Bakunin concebia meios de contribuir mais diretamente com o movimento. Afinal, como aponta Barrué (2015a, p. 186), seu "apelo à juventude para ir ao povo", não com o objetivo de comandá-lo ou doutriná-lo, mas de contribuir com seu projeto revolucionário, vinha encontrando eco entre os jovens russos, muitos dos quais decidiram "seguir Bakunin com entusiasmo". Tendo em vista tal contribuição, Bakunin aproximou-se de um jovem recém-chegado da Rússia, Nikolai Jukovski, com quem planejou viagens para regiões fronteiriças estratégicas e a utilização do *Kolokol* como um órgão de apoio à luta.

No início de 1863, Sleptsov, membro do comitê executivo de Terra e Liberdade, veio a Londres, e propôs que o *Kolokol* se tornasse o representante de sua organização no exterior. Persuadidos por Bakunin, Herzen e Ogarev concordaram, e na edição de março, o *Kolokol* saudava a iniciativa dos jovens revolucionários russos. (Grawitz, 1990, pp. 246-247) Entretanto, tal episódio, somado à recusa de Herzen em publicar "A Causa do Povo" e ao fato de Bakunin nunca ter conseguido integrar-se realmente à direção do *Kolokol*, contribuiu para piorar ainda mais as relações entre ambos, as quais estremeciam progressivamente em função dos desgastes com a convivência e das diferenças políticas.

Mas, naquele início de 1863, as atenções de Bakunin voltaram-se novamente à Polônia. Em meados do ano anterior, ele havia passado alguns dias em Paris, onde conhecera o general Ludwik Mierosławski, ex-combatente da Insurreição de 1830, com o qual discutiu a questão polonesa. Ele também havia recebido, um pouco depois disso, já de volta a Londres, uma delegação do Comitê Central Nacional de Varsóvia, que propôs aos editores do *Kolokol* uma aliança para a luta de libertação da Polônia. De acordo com Leier (2006, pp. 169-170),

esse comitê, que havia sido fundado naquele mesmo ano de 1862, expressava uma polarização no movimento nacional da Polônia, que se encontrava dividido. De um lado, havia um setor encabeçado pela nobreza (*szlachta*), que buscava um Estado que oferecesse condições para o engrandecimento de suas propriedades e para a garantia da exploração daqueles que nelas trabalhavam; dentre os russos, encontravam no governo czarista seus aliados em potencial. De outro lado estava esse Comitê Central Nacional, que entendia que a libertação nacional da Polônia exigia não apenas o combate ao czarismo russo, mas também aos proprietários poloneses; dentre os russos, encontravam nos democratas seus aliados em potencial – e era no intuito de fortalecer essa aliança que haviam procurado o *Kolokol* em Londres.

Antecipando as expectativas do próprio movimento nacional, a Insurreição Polonesa de 1863 estourou em janeiro, colocando novamente a força dos poloneses contra a opressão da Rússia czarista. Iniciada com um protesto contra o alistamento obrigatório de jovens trabalhadores urbanos no exército russo, tal revolta converteu-se numa insurreição de amplas proporções, recebendo apoio de diferentes setores da sociedade e encontrando nas guerrilhas sua forma principal de combate. A irrupção desse levante transmitiu imediatamente a muitos progressistas, especialmente europeus, a impressão de que a época das revoluções havia, enfim, retornado.

Tal foi a avaliação de Bakunin, que se apressou em conseguir dinheiro e um passaporte falso para juntar-se à insurreição. Escreveu ao comitê central oferecendo sua ajuda, mas foi desencorajado – mesmo assim, decidiu seguir para a Polônia. Saiu de Londres em fins de fevereiro, passou em Copenhague (Dinamarca) e chegou a Gotemburgo (Suécia) no começo de março.[142] Em solo sueco, Bakunin foi convidado a juntar-se ao navio Ward Jackson, que havia saído de Paris rumo à Polônia, com armas e 200 insurgentes que pretendiam somar-se ao levante. Concordou, e rumou a Helsingborg, onde se uniu à embarcação. Entretanto, a continuidade da viagem foi impedida, dentre outras coisas, pela descoberta dos planos dos rebeldes pelo governo russo, e pela conduta do capitão do navio que, receoso, recusou-se a sair da Suécia. Os rebeldes ainda conseguiram chegar a Malmö, no fim de março de 1863, onde Bakunin proferiu seu terceiro discurso público, desta vez aos suecos simpáticos ao levante, destacando a importância de seu apoio à causa da Polônia. (Bakunin, 63002[e]) Mas, de lá, foram impedidos de seguir viagem. Era já começo de abril, e a Insurreição Polonesa, que não havia recebido a esperada solidariedade do campesinato

[142] Segundo Carr (1961, p. 294), foi nessa viagem, a bordo do navio que se dirigia de Copenhague a Gotemburgo, que Bakunin conheceu um tal "senhor Britto", diplomata brasileiro encarregado dos negócios nas capitais escandinavas; ao que parece, esse foi o único brasileiro que Bakunin conheceu em sua vida.

russo, sofria com a intensa repressão. Mesmo que tenha se estendido em forma de guerra aberta até o ano seguinte, o levante mostrava, já naquele momento, seus limites em termos revolucionários. Sua derrota teria impacto decisivo nas posições políticas de Bakunin. (Cf. também: Brupbacher, 2015, p. 99)

Bakunin continuaria na Suécia por mais alguns meses, até outubro de 1863. Em Estocolmo, finalmente reencontrou Antonia, que chegara da Rússia em abril, depois de concordar com o governo em nunca mais retornar. De acordo com Carr (1961, p. 302-307), se em Londres Bakunin havia recebido pouca atenção, na Suécia o cenário era outro; foi recebido como um herói e uma personalidade política relevante, em especial pelos membros do partido radical sueco. Travou vínculos com o jornal *Aftonbladet*, no qual publicou alguns artigos. No fim de maio de 1863, foi homenageado em Estocolmo num banquete no Hotel Phoenix, com a presença de 140 radicais, onde fez seu quarto discurso público, versando agora sobre a Rússia e tomando por base o programa de Terra e Liberdade. A causa da libertação da Finlândia, que havia sido tomada da Suécia pela Rússia em 1809, interessou-o. Na defesa dessa bandeira, encontrou apoio do poeta finlandês Emil von Qvanten, por meio do qual foi apresentado ao rei da Suécia, Carlos XV.

Apesar da calorosa recepção, a Suécia, no entendimento de Bakunin, não possuía qualquer perspectiva para a prática revolucionária. Além dos constantes problemas financeiros, as condições para a militância com a causa eslava complicavam-se cada vez mais. Não se tratava apenas da frustração com a Insurreição Polonesa, mas também da significativa perda de força, na Rússia, de Terra e Liberdade e *Kolokol*, cujas posições passavam a ser consideradas ultrapassadas pela maioria dos radicais, dentro e fora daquele país. Com isso, a prioridade ao pan-eslavismo começava a ser posta em xeque. (Bakunin, 63037[c]) E a ideia de uma mudança para a Itália, que havia surgido anteriormente por motivações exclusivamente políticas, era então retomada. Somam-se às possibilidades políticas, as perspectivas de uma vida melhor com Antonia, em função do clima e das pessoas. Saindo em outubro da Suécia, Bakunin passou pela Inglaterra (Londres), Bélgica (Bruxelas), França (Paris), Suíça (Genebra, Vevey e Berna) e chegou à Itália em janeiro de 1864. (Cf. também: Nettlau, 1964, pp. 43-44; Grawitz, 1990, pp. 253-259)

7.7 A TEORIA POLÍTICA BAKUNINIANA ENTRE 1844 E 1863

Nesse momento, serão apresentados alguns elementos relevantes para a compreensão da teoria política bakuniniana no período em questão. Eles introduzem a discussão teórica, que será exposta mais detalhadamente nos capítulos seguintes.

7.7.1 Período pan-eslavista revolucionário (1844-1863)

Entre os anos 1844 a 1863 – em meio aos quais estão 12 anos de prisão e exílio (1849-1861) –, Bakunin encontra-se em seu *período pan-eslavista revolucionário*[143], que possui continuidades e rupturas consideráveis em relação aos períodos precedentes.

Dos anos 1841-1842, Bakunin retoma concepções teórico-filosóficas e aspectos marcantes das análises mais gerais da Europa. De 1843, mantém as noções de primado da prática e de autogoverno do povo. Nesse período, ele rompe com a filosofia e redireciona sua produção teórica – sua maior intenção é que esta possa expressar e subsidiar a práxis revolucionária. Em termos temáticos, a questão nacional torna-se central, expressando-se em reflexões e ações que, incialmente, envolvem a causa russo-polonesa e que, em seguida, passam à causa eslava.

Nesses 20 anos, Bakunin, em atividade ou preso, passou por inúmeros países, dentre os quais: Áustria, Bélgica, Dinamarca, França, Inglaterra, Prússia, Rússia, Suécia e Suíça. Participou ativamente de levantes insurrecionais e revolucionários – Revolução de Fevereiro de 1848, Insurreição de Praga (junho de 1848), preparou a Insurreição da Boêmia (passagem de 1848 a 1849), Insurreição de Dresden (maio de 1849) –, tentou articular-se politicamente e interveio nos debates políticos europeus por meio de discursos e escritos.

Mesmo não produzindo novas reflexões filosóficas ou análises mais aprofundadas da Europa como um todo, ele retoma em seus escritos e cartas elementos de sua teoria da revolução e sua dialética negativa de 1841-1842. Em sua maioria, tais elementos, com destaque àqueles de "A Reação na Alemanha", continuam a ser considerados acertados e, por isso mesmo, são tomados como pano de fundo e ponto de partida para as discussões concretas. (Angaut, 2009, p. 48) Pode-se dizer, assim, que, em termos filosóficos, Bakunin continua a operar no quadro do *realismo voluntarista* dos anos anteriores. As leituras da realidade desse período, conforme aponta Berthier (2010, vol. 2, pp. 14, 83, 105), dão

[143] Recorde-se, conforme já comentado em nota, que Bakunin só reivindica o termo "pan-eslavismo" a partir de 1862, quando distingue suas proposições de outros tipos de pan-eslavismo. Recorde-se, também, que o adjetivo "revolucionário" poderia ser substituído ou complementado por outros, como "anticentralista", "anti-imperialista", "classista", "democrático" ou "federalista". Mais importante que o termo, aqui, é o conteúdo que está por trás dele, e que será aprofundado adiante.

continuidade ao método desenvolvido em "A Reação na Alemanha" e são realizadas por meio de "um pensamento estratégico extremamente elaborado e realista, levando em conta as forças presentes". Tal realismo precisa ser compreendido como um fundamento analítico que "parte de uma análise objetiva" da realidade, em especial, "da situação dos eslavos".

Contudo, esse realismo não significa que o projeto de emancipação dos eslavos proposto por Bakunin "era realizável" naquele momento. Sobre isso, Angaut (2009, pp. 24, 30) pontua que, entre 1844 e 1863, Bakunin tem "uma relação prática com a história: ao pessimismo teórico do entendimento [...], opõe o otimismo prático da vontade". Isto é, a concretização de seu projeto político, em linha com o próprio contexto da Primavera dos Povos, parece apontar para uma "confusão entre o possível e o necessário", de modo que sua vontade de transformação ultrapassa – não raro, demasiadamente – as condições estruturais e conjunturais para sua efetivação. De mais a mais, as ideias e posições políticas dos agentes continuam a ser as maiores determinantes analíticas, ainda que consideradas dentro de certos limites impostos pelas necessidades históricas e realidades sociais e nacionais em questão.

Nesse período, Bakunin empreendeu, ainda de acordo com Angaut (2009, p. 47), uma "tentativa prática de prolongar a oposição cósmica e histórica entre revolução e reação em oposição política". Mas isso foi feito visando a dar conta da priorização que é concedida, nessas duas décadas, à questão nacional – a própria noção de autogoverno do povo, de 1843, é adaptada nessa direção. Deve-se ainda apontar que, se as influências de Hegel podem ainda ser notadas na teoria política bakuniniana, dificilmente seria possível considerar o Bakunin desses anos um hegeliano, sobretudo pelas rupturas operadas de 1843 em diante.

Em 1848, já depois do fracasso das experiências revolucionárias de fevereiro e junho, Bakunin considerava que "hoje, mais do que nunca, a Europa está dividida em dois campos". Para ele, mesmo derrotada, "a revolução golpeou terrivelmente a velha política; um golpe do qual ela jamais se recuperará". Parecia-lhe evidente que "a velha ordem se rompe em toda parte com um ruído assustador, em toda parte os povos despertam, em toda parte eles clamam por seus direitos há muito esquecidos e por sua liberdade". (Bakunin, 48019[e]) Assim, era notório que a Europa aprofundava sua cisão entre um "velho mundo em ruína" e um "mundo novo", entre dois campos contraditórios, a "contrarrevolução" e a "revolução". Era preciso, então, escolher entre um e outro, decidindo se se contribuiria para a aproximação ou com o retardo dessa inevitável mudança, tendo em mente que dessa escolha "dependerá a realização dos destinos do mundo".

E a mesma posição relativa aos mediadores reproduz-se: estes, com papel importante da diplomacia, estão "enganados se acreditam nessa mentira" de que é possível escapar dessa contradição "concedendo algo pequeno a cada um dos dois partidos em luta a fim de abrandá-los e de impedir assim a explosão da batalha inevitável, necessária" entre eles. (Bakunin, 48020[e], pp. 3-4) De modo similar, as reformas são vistas como remédios insuficientes, de modo que apenas a revolução, uma transformação completa, pode solucionar o dilema do conflito europeu. Dever-se-ia, assim, recusar o "partido da reforma" e abraçar o "partido de uma revolução radical". (Bakunin, 62002[e], p. 1)

O conceito de povo, amplamente mobilizado nesse período, em especial quando se reivindica a *liberdade dos povos*, relaciona-se tanto com esse contexto histórico quanto com a produção filosófica hegeliana. Ele

> não é somente o eixo das revoluções de 1848; ele é também um dos termos centrais na filosofia da história de Hegel, e é possível dizer que, ao empunhar o estandarte da liberdade dos povos [...], Bakunin nada mais faz que prolongar o questionamento hegeliano, que pretende que os povos sejam os principais atores da história e que seja no nível dos povos que a história desenvolva-se. Aqui, a questão é aquela das mediações pelas quais a liberdade realiza-se na história: para Hegel, a história é o lugar em que o espírito realiza sua liberdade, no sentido de que toma consciência de si e de sua autonomia. E "na história, o espírito é um indivíduo de natureza ao mesmo tempo universal e determinada: um povo; e o espírito com o qual lidamos é o espírito de um povo (*Volksgeist*)". (Angaut, 2009, pp. 11-12)

Mesmo reivindicando a noção de Hegel de que a liberdade realiza-se na história é possível questionar em que medida as reflexões pan-eslavistas de Bakunin ancoram-se na filosofia hegeliana.

> Quando pensa a emancipação das nações eslavas, Bakunin busca recuperar esse esquema, que vê os espíritos dos povos vincularem-se a um processo "pelo qual o espírito chega à consciência livre de si"? [Hegel, "A Razão na História"] Isso significaria várias coisas. Primeiro, implicaria dizer que ele vai mais longe que seus textos do período hegeliano, nos quais Hegel é reivindicado para pensar as contradições históricas que se manifestam numa conflitualidade política (a tese defendida em "A Reação na Alemanha", de que nada ou ninguém pode conciliar de fora essas contradições, as quais devem conduzir inelutavelmente a uma revolução). Em seguida, isso significa que ele vai além do próprio Hegel, que não atribuiu um destino particular às nações eslavas nos capítulos de sua filosofia da história consagrados aos povos europeus: eles tinham, no máximo, vocação para construir uma zona intermediária entre a Ásia e a Europa (ele pensava principalmente na Rússia). Enfim, implicaria que retornasse aos eslavos uma missão histórica particular, por exemplo, aquela de encarnar a transformação social, depois da revolução religiosa na Alemanha e da

> revolução política na França – conforme um esquema muito comum à época. (Angaut, 2009, p. 12)

Ou seja, como foi mencionado, se é verdade que permanece na teoria política bakuniniana desses anos alguma influência de Hegel, isso se dá de modo bem pouco ortodoxo. Envolve não apenas o ultrapassar daquilo que preconizava Hegel[144], mas a extrapolação das ideias anteriores do próprio Bakunin.

Nesses anos, apesar de uma produção escrita considerável, Bakunin não desenvolveu formulações intelectuais voltadas exclusivamente ao campo da filosofia ou da teoria em geral. Na esteira das posições antes sustentadas acerca da relação entre teoria e prática, ele continua a considerar a filosofia um meio insuficiente para a mudança e, em certa medida, julga que aquilo que foi elaborado nesse terreno é suficiente para subsidiar um entendimento da realidade e conceber os meios para a ação concreta. Seus escritos e cartas desses anos devem ser entendidos, mais precisamente, como parte da consolidação daquele projeto de primazia da práxis revolucionária, que fora proclamado em 1843. (Bakunin, 45002[c], pp. 4-5; Bakunin, 50001[e], p. 28)

Enfatizou Bakunin (62006[e], p. 32) sobre isso: "Na teoria, tudo se arranja. Na prática, especialmente numa época como a nossa, aquilo que não é útil é nefasto". No entanto, tal posição não significa que haja uma recusa absoluta das questões teórico-filosóficas. Elas serão adaptadas – num sentido mais utilitarista, é verdade – para subsidiar uma práxis transformadora ou mesmo se expressar enquanto tal. A filosofia continuará a embasar a produção intelectual e a teoria será ajustada para, como consciência prática do presente, tornar-se uma ferramenta para intervenção na realidade.

De algum modo, isso permite compreender algumas questões relacionadas ao estudo da obra bakuniniana desses anos. Primeiro, essa intencionalidade dos escritos e cartas explica o fato de não haver autores que recebem grande atenção. Do ponto de vista intelectual, notam-se apenas algumas influências: Hegel, citado poucas vezes e cujas ideias aparecem residualmente nos textos; Weitling, no que diz respeito à noção de primado da prática; Proudhon, em especial no que tange à sua concepção de federalismo, que será adaptada para as discussões da questão nacional; Herzen, em sua concepção de socialismo eslavo e do papel do campesinato eslavo na luta pela transformação. Foram relevantes também as obras de história da Europa e do mundo eslavo, assim como revistas e jornais de polêmica conjuntural.

[144] Outra referência desse período a Hegel pode ser encontrada no "Apelo aos Eslavos". Nesse texto, quando Bakunin (48020[e], p. 27) reflete sobre as possibilidades revolucionárias na Europa, ele alude novamente à metáfora hegeliana da toupeira, quando fala na presença de um espírito revolucionário que se tornou uma potência capaz de dissolver o velho mundo e criar o novo. (Cf. também: Angaut, 2009, p. 49)

Segundo, ela elucida o porquê da forma dos textos, que são ainda menos complexos e bem mais realistas que os precedentes. Terceiro, ela explicita a vinculação profunda desses textos à conjuntura política e à geopolítica da Europa daquele momento, permitindo notar que as avaliações, predições e posições modificam-se a depender dos contextos de curta duração. Tudo que há de aspectos teórico-metodológicos nesses textos está embutido nessas avaliações, predições e posições. Quarto, e finalmente, ela permite identificar que, em determinados casos, como menciona Angaut (2009, p. 30), se confunde a análise histórica passada e presente, assim como a necessidade histórica futura, com as possibilidades e intencionalidades políticas.

No que diz respeito às temáticas em discussão, Bakunin também opera a partir de 1844 uma mudança considerável. A questão social passa a receber menos atenção que a *questão nacional*, a qual é alçada à preocupação central do período, não sem alguma dificuldade para adaptar o modelo analítico anterior. Com isso, emergem os conceitos centrais de *Estado*, *nação-raça*, *imperialismo*, *libertação nacional* e *autodeterminação dos povos*. O já mencionado conceito de *povo* – relacionado à conjuntura da Primavera dos Povos, e que evidencia alguma inspiração hegeliana –, na maioria dos casos é substituído por *povos* e utilizado num triplo sentido. Algumas vezes, mantém-se a concepção mais comum do período anterior, no sentido de classes oprimidas; diversas outras vezes, esse conceito é utilizado no sentido étnico-racial; enfim, em outros momentos, há um sentido híbrido ou mesmo de população em geral. (Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 1976b[e], pp. 68, 70; Bakunin, 50001[e], p. 41)

Em termos políticos, o radicalismo francês – que permanece, ao menos no que se refere à luta da república democrática e social contra o despotismo, e à universalização dos ideais da Revolução Francesa (Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 48004[e], p. 3) – é adaptado em função dessa centralidade da questão nacional, desembocando no eslavismo ou pan-eslavismo revolucionário. Ao final do período, no ano de 1862, Bakunin refere-se à sua doutrina como "socialismo eslavo", expressando que, de algum modo, ela corresponde à própria natureza do povo eslavo.[145] Como princípios políticos, a liberdade e a democracia permanecem, mas

[145] Nesse ano, Bakunin (62008[e], pp. 7, 9, grifos adicionados) enfatiza a necessidade de se construir "a livre comunidade dos irmãos, comunidade totalmente eslava". Enfatiza que "assim se confirma, de novo, a ideia que *o socialismo, esta fé no futuro*, faz parte do caráter dos eslavos, é sua natureza e sua missão; eis porque ele opõe-se radicalmente ao mundo germânico, que encontra sua expressão natural no espírito pequeno-burguês. Pelo termo *socialismo*, entendemos uma verdade simples e fecunda: *toda realização intelectual e moral necessita do desenvolvimento de meios e vantagens materiais, nos quais ela se apoia*. Não pode haver liberdade se todos não tiverem o suficiente para se alimentar; o nobre objetivo da *liberdade política* generalizada não será alcançado enquanto a sociedade não estiver organizada com base na *justiça* e na *igualdade*. Todo homem que vem ao

extrapolam aquilo que se refere à situação de um ou outro Estado e estendem-se principalmente à relação entre Estados e povos.

Ele também se dedica a analisar concretamente a Rússia e o mundo eslavo, buscando compreender as forças nacionais em jogo e, a partir dessas análises, conceber os meios mais adequados para promover uma revolução que fosse capaz de garantir, em termos nacionais, a libertação nacional dos eslavos e a autodeterminação dos povos, e, em termos sociais, a emancipação popular dos europeus. Para atingir esses objetivos, Bakunin pensa que os eslavos devem formar um movimento capaz de promover essa revolução e, assim, destruir o velho mundo, inaugurando as possibilidades para a construção de uma federação eslava, alicerce do novo mundo. Ele expõe os fundamentos estratégicos para que isso se concretize, refletindo sobre os sujeitos capazes de protagonizar essa transformação, as bases que poderiam forjar a união dos eslavos e quais seriam seus principais aliados. Mas, ainda que os anos em questão (1844-1863) apresentem certa homogeneidade nessas linhas, há algumas ideias que evidenciam certas incertezas e dilemas de seu projeto.

Ademais, esse é o último período em que o jargão religioso, cada vez menos utilizado, será mobilizado com mais frequência. A noção bakuniniana de fé, por exemplo, já completamente laicizada, integra o quadro de seu voluntarismo:

> Tive somente uma companheira, a fé, e dizia a mim mesmo que ela pode mover montanhas, suprimir os obstáculos, vencer o invencível e fazer o impossível, que ela por si só é a metade da vitória; unida a uma forte vontade, ela engendra as circunstâncias, suscita os homens, agrupa, reúne e funde as massas em uma só alma e em uma só força. (Bakunin, 1976b[e], pp. 96-97)

Bakunin permanece ainda reivindicando uma "religião da humanidade" e a "santa causa da revolução". Mas, ao mesmo tempo, enfatiza que a religião pode se tornar o "ópio" para "estupidificar e iludir do povo". (Bakunin, 60005[c], p. 22; Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 50001[e] p. 21)

---

mundo deve encontrar seu lugar sobre a Terra, nossa mãe comum, e dispor dos meios para realizar-se, segundo suas capacidades." Os eslavos são uma "nação do futuro" e devem "apropriar-se dessa herança", pois "eles são socialistas por natureza". Em suma, "o futuro pertence ao *socialismo eslavo*; só ele servirá de veículo às aspirações patrióticas de todos os ramos de nossa grande família".

Capítulo 8

ESTADO, NAÇÃO-RAÇA E IMPERIALISMO (1844-1863)

Este capítulo inicia a exposição da teoria política de Bakunin em seu *período pan-eslavista revolucionário*, que vai de 1844 a 1863, dividindo-se em quatro partes: 1.) Europa dos anos 1848-1849, contexto da Primavera dos Povos; 2.) Classes sociais, Estado, nação-raça e imperialismo; 3.) Poder político e estratificação social na Rússia imperial; 4.) Opressão nacional dos eslavos russos e não russos.[146]

8.1 EUROPA DOS ANOS 1848-1849, CONTEXTO DA PRIMAVERA DOS POVOS

Para uma reflexão acerca da realidade europeia, pode-se partir dos fundamentos do *método de análise política* de "A Reação na Alemanha", expostos no início do tópico "Partido Reacionário e Partido Democrático" (capítulo 5.3) e que se mantêm, ao menos parcialmente. Trata-se, em suma, de mapear as forças em jogo, os partidos e princípios em disputa; de entender o contexto histórico e a totalidade das contradições, em especial aquela entre liberdade e não liberdade. Tais fundamentos são complementados e, em certa medida, adaptados para dar conta da questão nacional, que emerge como preocupação central. Não sem algumas dificuldades consideráveis, em particular no que tange à relação entre partido e princípio.[147]

---

[146] Desse período, abordado neste e no próximo capítulo, os principais escritos de Bakunin são: "Apelo aos Povos Eslavos", "A Situação na Rússia", "Confissão", "Aos Russos, aos Poloneses e a Todos os Meus Amigos Eslavos" e "A Causa do Povo". Com exceção da "Confissão", que foi citada a partir da edição em espanhol (Bakunin, 1976b[e]), esses outros escritos, assim como os outros documentos de Bakunin que se encontram no CD-ROM do IIHS (Bakunin, 2000a), foram traduzidos a partir dos textos em francês.

[147] Considerando que Bakunin prioriza, entre 1844 e 1863, a questão nacional em suas atividades, não se pode, sem certas dificuldades, transpor completamente sua metodologia analítica e mesmo as análises de "A Reação na Alemanha", estabelecidas com foco na questão social, para o período citado. É possível que o maior problema nesse movimento diga respeito às reflexões de Bakunin sobre partido e princípio. Algo que foi pontuado por Angaut (2009, p. 47), quando argumentou que "estes últimos [os partidos em contradição] eram partidos apenas porque estavam penetrados pelo princípio do mundo que eles reivindicavam". No sentido social de "A Reação na Alemanha", o partido democrático tornava-se partido na medida em que estivesse penetrado pelo princípio democrático ou da liberdade. Mas, quando a questão nacional é introduzida e priorizada, seria ainda possível falar nesses termos de partido e princípio? O partido democrático abarcava, enfim, as questões social e nacional, colocadas na emergência da Primavera dos Povos? Ou ambas, embora tendo sido concomitantemente postas por esse movimento, eram reivindicadas por setores distintos da população europeia? Em que medida aqueles que defendiam a extensão da democracia e da liberdade às relações nacionais existiam como partido? Para Angaut, no "Apelo aos Eslavos", tal dificuldade – que considero pertinente a todo o período 1844-1863 – é evidente, pois há "falta de um correlato objetivo àquele partido do negativo que Bakunin descreveu" em 1842; "ainda que certo

A realidade continua a ser concebida como resultado de um jogo de forças, de um enfrentamento entre forças. Havendo conflito na sociedade, certos agentes – destacadamente "os indivíduos, as classes e as nações" (Bakunin, 48019[e]) – articulam-se e lançam mão de recursos para fazerem-se preponderar em função de determinados objetivos. Conforme uma ou algumas forças conseguem se impor a outra ou outras, uma nova realidade conforma-se. E essa realidade será preservada como statu-quo enquanto a força preponderante conseguir manter-se como tal. As relações de poder, opressão e dominação explicam-se, assim, como resultado desse processo e, portanto, nada mais são que relações de imposição de força. (Bakunin, 48020[e], pp. 5-7, 21) Mesmo a "influência", que determinados agentes têm sobre outros, explica-se em função dessas forças. (Bakunin, 62002[e], p. 3)

Não obstante, não se pode entender força pura e simplesmente como violência. Não é sempre que um conflito entre forças ou mesmo uma imposição de força envolve a violência; estes (conflito e imposição) podem se dar num contexto de aparente paz ou mesmo preservar uma situação aparente de paz. Mas isso não significa a inexistência de conflito, de modo que a paz é, em geral, uma "paz vantajosa", que funciona em benefício da força hegemônica. (Bakunin, 62008[e], p. 2)

Por isso, compreender politicamente uma realidade, violenta ou pacífica, exige analisar determinada "relação de forças", a partir de um "ponto de vista estratégico", tornando-se essenciais, desse modo, noções como força, influência, poder, opressão, dominação e estratégia. (Bakunin, 50001[e], p. 48) Em termos históricos, é possível dizer, por exemplo, que o poder monárquico, estabelecido sobre os povos, foi a resultante de um enfrentamento, em que uma força (dos monarcas) se impôs à outra (dos povos) – para tanto, foram importantes os recursos mobilizados pelos primeiros e algumas condições impostas aos segundos (miséria, desentendimentos, isolamento político e moral). (Bakunin, 48019[e])

As forças em enfrentamento na sociedade são tanto forças materiais quanto forças morais, e as ideias constituem fatores importantes nessa disputa. (Bakunin, 48007[c], p. 2) Normalmente, as forças encontram-se em jogo num cenário social, que é a própria sociedade, estruturada de acordo com certo "desenvolvimento histórico". (Bakunin, 62002[e], p. 4) É esse desenvolvimento que estabelece as bases da sociedade, ao forjar, em função do enfrentamento entre forças, as posições sociais que possuem papéis específicos e necessários

---

número de pessoas, e talvez mesmo o espírito do tempo, conspirasse para destruir o velho mundo, isso não significa que essas pessoas estivessem constituídas em partido". Ou seja, por mais que se possa dizer que nesse período parte dos fundamentos do método de análise política de "A Reação na Alemanha" seja mantida, não seria correto dizer que todos os aspectos metodológicos e analíticos de 1842 devam ser considerados ainda válidos.

para o funcionamento societário. Tal estrutura, tais posições, coloca determinados limites à vontade humana, e impõe certa moralidade às ações políticas. (Bakunin, 63008[e])

Ocupar uma posição hierárquica na sociedade de classes – como no caso de um senhor de servos na Rússia, por exemplo – significa reproduzir a opressão e fazer o mal, independente da vontade de quem o faz. "Há homens e partidos que nunca se corrigem e que pela *própria necessidade de sua posição*, baseada na escravidão das massas, não podem deixar de fazer o mal, a menos que deixem de existir; para eles, viver significa oprimir." (Bakunin, 48019[e], grifos adicionados) Outro exemplo é o caso da burocracia que, no caso da Rússia, em função da posição que ocupa na sociedade, está condenada à corrupção: "Do topo dessa pirâmide até sua base, todos os funcionários são os mais cínicos ladrões"; essa é "a regra", aquilo que está "inscrito como princípio inerente à sua função". (Bakunin, 49009[e], p. 4)

Ainda assim, a vontade, mesmo dentro desses limites, possui enormes possibilidades. A compreensão do jogo de forças e a adoção de uma posição frente a ele permanece o critério mais relevante para a conformação dessas forças. Os recursos humanos são aqueles que possuem mais centralidade na análise. (Bakunin, 50001[e], p. 49) O aumento ou a diminuição de uma força está, em grande parte dos casos, vinculado à união ou à desunião das pessoas em função de certos objetivos. (Bakunin, 48004[e], p. 1) A "opinião pública" é fator importante nesse jogo, assim como a "consciência de sua força" por parte dos agentes. Ambas aumentam as possibilidades para que certos agentes imponham-se a outros, tomando aquilo que entendem ser seu por direito. (Bakunin, 62006[e], pp. 4, 39)

Ao mesmo tempo em que houve, historicamente, imposições de força entre indivíduos, classes e nações, as quais explicam a formação das distintas relações de opressão e dominação, houve também enfrentamentos entre forças, no sentido de combater e transformar tais relações. Diante disso, a perspectiva de ruptura com a opressão e a dominação envolve, obrigatoriamente, a intervenção nesse jogo de forças – oprimidos e dominados devem acumular força para romper com sua submissão. Isso implica, pois, estimular a "consciência popular" (Bakunin, 50001[e], p. 7), mobilizar a "potência [Macht] do povo"[148] (Bakunin, 49001[e], p.1) e a "força do movimento revolucionário" (Bakunin, 48019[e]). Foi o que ocorreu, por exemplo, quando, na Europa, a

[148] A noção de "potência" será mobilizada por Bakunin até o final de sua vida. Neste caso, em que Bakunin escreve em alemão, o termo em questão é "Macht"; quando escreve em francês, o termo utilizado é "puissance". Tomando em conta os escritos francófonos, que são a maior parte, apesar das outras possibilidades de tradução, "potência" parece realmente ser a melhor opção. Isso porque Bakunin diferencia tal noção de outras. Em sua obra, as noções de "puissance" [potência] e "force" [força] são, em geral, usadas em tom mais neutro, e servem com frequência para se referir às relações dos oprimidos na perspectiva de sua libertação. Por outro lado, as noções de "pouvoir" [poder], "oppression" [opressão] e "domination" [dominação] são, normalmente, associadas às relações impostas pelos opressores.

pressão popular impôs uma série de derrotas ao absolutismo europeu: “Com a faca na garganta [dos monarcas absolutos da Europa], eles foram forçados a fazer *generosamente* as mais amplas concessões”. (Bakunin, 48019[e])

* * *

Mobilizando esse ferramental analítico para compreender a Europa no contexto da Primavera dos Povos e imediatamente posterior, alguns apontamentos podem ser feitos. Parecia acertada aquela previsão feita no início dos anos 1840 de que a culminação das contradições – que, de certo modo, eram ainda desdobramentos da Revolução Francesa naquele novo contexto – anunciava um novo ciclo revolucionário, que de fato abriu-se em 1848. Não se tratava mais de uma guerra subterrânea, mas de um conflito aberto, em que o novo mundo impunha-se ao antigo.

“A revolução que ocorreu na França [Fevereiro de 1848] mudou radicalmente todas as questões. Sem qualquer exagero, pode-se dizer hoje que o mundo antigo está morto; o que resta dele não tardará a desaparecer. Estamos no nascimento de um mundo novo.” Essa abertura do ciclo transformador de 1848 modificava de maneira drástica as perspectivas dos agentes em conflito, naquilo que diz respeito às possibilidades revolucionárias: “os homens práticos do Antigo Regime tornaram-se hoje os utópicos, e a utopia de ontem é, a partir de agora, a única coisa possível, razoável, praticável. Essa utopia é a democracia pura, absoluta para a França e para toda a Europa”. A ideia de que isso seria impossível era, pois, ultrapassada: “essa palavra [impossível] não é mais de hoje, ela é de ontem. Impossível hoje é a realeza, a aristocracia, a desigualdade, a escravidão”. (Bakunin, 48002[e], p. 1)

Não parece haver dúvida, também, de que a Revolução de Junho continuou a subsidiar essa ideia e a evidenciar que o princípio negativo emergia e ensaiava sua superação do positivo. Mas esse antigo negativo tornar-se-ia um novo positivo? A questão estava colocada. De qualquer forma, logo após junho, havia evidências de que “a revolução está aí [...], está por toda parte, agindo e fermentando”. (Bakunin, 48009[c], pp. 3-4) Entre 1848 e 1849, a contradição entre liberdade e não liberdade culminou num processo revolucionário que, direcionado para a realização da liberdade e a superação do mundo antigo pelo novo, colocou na ordem do dia as questões social e nacional, e o problema da efetivação concomitante da “democracia social” e da “democracia nacional”. (Bakunin, 62008[e], p. 12; Bakunin, 63008[e]; Berthier, 2010, vol. 2, p. 16)

> *Duas grandes questões surgiram* [...] nos primeiros dias da primavera: *a questão social e aquela da independência de todas as nações – emancipação dos povos no interior [dos Estados] e do exterior [de outros Estados] ao mesmo tempo.* Não foram alguns indivíduos, nem um partido, mas o admirável instinto das massas que colocou essas duas questões acima de todas as outras e exigiu uma solução imediata. Todos tinham compreendido que a liberdade é uma mentira quando a maioria da população está condenada a uma existência miserável, quando, privada de educação, de lazer e de pão, ela se vê, por assim dizer, destinada a servir de degrau para os ricos e poderosos. A revolução social apresenta-se, portanto, como uma consequência natural da revolução política. Do mesmo modo, sentiu-se que enquanto houver na Europa apenas uma nação perseguida, o triunfo decisivo e completo da democracia não será possível em lugar algum: *a opressão de um povo ou mesmo de um simples indivíduo é a opressão de todos, e não se pode violar a liberdade de um sem violar a liberdade de cada um e todos.* (Bakunin, 48019[e], grifos adicionados)

Em primeiro lugar, a Primavera dos Povos e as iniciativas insurgentes que nela se desdobraram não foram, portanto, apenas sociais. O problema da desigualdade, vinculado diretamente às classes sociais, era, sem dúvida, um eixo central desse processo. Com relação a ele, a mudança política iniciada em fevereiro e aprofundada em junho deveria conduzir a uma transformação que, por meio de uma revolução social, o solucionasse.

Mas a Primavera dos Povos contou também com as iniciativas nacionais: "As revoluções de 1848 também foram, com frequência, chamadas corretamente de 'Primavera das nações', visto que os eventos de 1848 deram expressão às aspirações de nações submersas". Aqui, o problema da opressão nacional entre Estados e povos, o imperialismo, era o eixo central. Com relação a esse problema, as mudanças deveriam levar a uma libertação nacional ou independência, que pudesse apontar para a liberdade e a autodeterminação dos povos.

Ou seja, "a experiência de 1848 forjou as bases para a cristalização de duas forças na Europa: o socialismo e o nacionalismo". Tratava-se, pois, de um problema concomitantemente social e nacional, cuja solução exigia esforços em ambas as frentes. (Cipko, 1990, p. 3)

Em segundo lugar, quando se enfatiza que a dominação de um povo ou um indivíduo significa a dominação de todos e que, ao mesmo tempo, a liberdade de todos exige a liberdade de cada um, é indispensável, pois, compreender os aspectos coletivos e solidários que envolvem a dialética liberdade-opressão/dominação. Em acordo com o que preconizavam Fichte e Hegel – este último, particularmente em sua conhecida Dialética do Senhor e do Escravo –, a liberdade (assim como a opressão/dominação) possui um alicerce coletivo,

solidário, exigindo que, para que uma pessoa seja livre, todos os outros ao seu redor também o sejam. A realização da liberdade, desse modo compreendida, implica um projeto que não é e nem pode ser individual, envolvendo apenas um ou alguns indivíduos.

Essa concepção de liberdade foi exposta, quando Bakunin falou de suas crenças até o momento da prisão:

> Essa necessidade [de movimento e ação], unida posteriormente à exaltação democrática, foi, por assim dizer, minha única causa. No que concerne a essa exaltação, pode-se defini-la em poucas palavras: amor à liberdade e ódio invencível a toda opressão, ódio todavia mais intenso quando tal opressão é exercida sobre outro, e não sobre mim. *Buscar minha felicidade na felicidade dos demais, minha dignidade pessoal na dignidade de todos os que me rodeiam, ser livre na liberdade dos demais*; eis todo meu credo, a aspiração de toda minha vida. (Bakunin, 1976b[e], pp. 111-112, grifos adicionados)

A democracia ou princípio democrático coloca-se, então, como um projeto de combate coletivo à opressão em favor da liberdade, da felicidade, da dignidade. A liberdade é entendida como solidária e algo que não existe parcialmente; ou ela é coletiva ou não é liberdade. Descartam-se, desse modo, as possibilidades de ascensão ou mobilidade social individual e mesmo setorial nas estruturas sociais de dominação.

Conquistar democracia e liberdade em termos sociais e nacionais implica, portanto, garantir "a grandeza, a liberdade e a felicidade de todos, fundadas numa solidariedade sagrada e fraternal dos indivíduos e das nações". Sendo que nem mesmo aqueles que protagonizam a opressão social e/ou nacional podem ser efetivamente livres. No caso da dominação de uma nação por outra, por exemplo, há "opressão não somente dos oprimidos", mas também "para aquele que oprime", de maneira que a libertação só pode acontecer se houver o fim da opressão. "O respeito e o amor à liberdade dos outros é [...] a primeira condição de sua própria liberdade." (Bakunin, 48004[e], p. 1) Ou seja: "a liberdade de todos os povos é solidária" (Bakunin, 48019[e]); "a liberdade de cada povo em particular é assegurada apenas pela liberdade de todos os povos".[149] (Bakunin, 48020[e], p. 30)

[149] Tomando por base essa noção de liberdade coletiva e solidária, Bakunin (45002[c], p. 6) escreveu sobre a questão da mulher: "As mulheres são, quase em toda parte, escravas, e nós mesmos somos escravos de sua escravidão. Sem sua libertação, sem sua liberdade total e ilimitada, nossa liberdade é impossível; sem liberdade não há beleza, dignidade e nem amor verdadeiro. O homem só ama na medida em que deseja e exige a liberdade e a independência do outro – uma independência total em relação a tudo e até (e sobretudo) em relação a si mesmo. O amor é a união de seres livres e é apenas este amor que educa e que enobrece o homem. Todo outro amor rebaixa o oprimido, o opressor, e é fonte de depravação." Anos depois, Bakunin (62008[e], p. 11) retornou à questão das mulheres, criticando a prostituição: "É impressionante ver como prolifera hoje a prostituição, a mais repugnante servidão da sociedade moderna! Aboliu-se o comércio de negros na América, mas uma escravidão de novo tipo – ainda mais degradante, aquela em que o corpo e a alma são vendidos à baixa luxúria por um pedaço de pão – prolifera descaradamente entre nós".

A onda revolucionária de 1848 e 1849 permitiu que se compreendesse esse princípio de forma ainda mais concreta. Ficou evidente que a dominação e a opressão, assim como a liberdade, são coletivas e solidárias. De modo que a Europa, em termos analíticos e políticos, tinha de ser considerada, não de modo parcial, mas em sua totalidade.

Afinal, eram tempos muito distintos daqueles que, seguindo a queda da Idade Média, haviam marcado a "era de ouro do absolutismo", em que "os povos da Europa caíram numa apatia mortal". Naquele período, em que "as monarquias da Europa consolidaram-se" e "os príncipes reinaram com uma autoridade sem limites", os povos estavam "inteiramente absortos nas vãs especulações dos jesuítas ou dos pietistas" e parecia, mesmo, que haviam "perdido toda força, todo impulso vital e mesmo até uma sobra de consciência de homens livres". Esses povos eram tratados como "massas inertes e servis" e os déspotas dispunham delas "segundo seus prazeres e caprichos, dividindo-as entre si, roubando-as, vendendo-as". Dispunham delas, "como se os povos só existissem para servir, para ser um instrumento vulgar destinado a satisfazer o poder e os apetites de algumas poucas famílias"; dispunham delas, "como se a honra e a vida dos príncipes dependessem da vergonha e da morte dos povos". (Bakunin, 50001[e], p. 62)

No entanto, a história do século XVII e, sobretudo, do século XVIII, modificou profundamente esse quadro.

> A filosofia do Iluminismo do século XVIII, a grande Revolução Francesa que surgiu, e, mais tarde, as vitórias de Napoleão, retiraram os povos de seu sono mortal. Eles despertaram para uma nova vida, para a independência, para a liberdade, para a moralidade. As novas exigências e as novas necessidades fizeram-se sentir em toda parte. Um mundo novo nasceu, um mundo em que os homens tinham consciência de si e de sua dignidade; em uma palavra, era a humanidade, em seu sentido mais nobre e amplo, o único e mais alto objetivo ao qual tende toda forma de sociedade e toda história. Até então, os povos estavam divididos, eram muitas vezes inimigos uns dos outros, vítimas de preconceitos estúpidos e artificialmente conservados. Eles sentiam então a necessidade de aproximar-se; guiados por certo instinto, compreendiam que esse grande objetivo por todos aspirado – e que poderia libertá-los, torná-los homens – só poderia ser atingido por meio da união de suas forças. Assim, pouco a pouco, nasceu um movimento geral na Europa: ora encoberto nas camadas mais profundas da sociedade, ora manifestando-se de novo por alguma ação estrondosa, estimulada pelo progresso da cultura geral, mas, sobretudo, pela crescente extensão da indústria e do comércio, invisível, mas poderosa. Ele uniu todos os povos da Europa num grande organismo indivisível e, aos poucos, criou entre eles aquela solidariedade que constitui o sinal característico, o traço capital da história contemporânea. (Bakunin, 50001[e], pp. 62-63)

Marcada profundamente pela Revolução Francesa, coroada pela Primavera dos Povos e derivando de um desenvolvimento geral em termos econômicos, políticos e culturais, a modernidade europeia caracterizava-se, então, por um "movimento geral" que, de maneira latente ou manifesta, demonstrava a importância da solidariedade entre os povos.

Essa solidariedade acentuava-se no século XIX e fazia com que "os destinos de todos os povos europeus [estivessem] emaranhados", com "nenhuma potência humana [podendo] desuni-los". Assim, seria possível falar que "não há mais, em nossa época, várias histórias diferentes, mas apenas uma grande história". (Bakunin, 50001[e], p. 40) Em tal história transnacional, os vários povos oprimidos europeus tinham um destacado papel a cumprir, tanto para sua libertação nacional quanto para sua emancipação social.

8.2 CLASSES SOCIAIS, ESTADO, NAÇÃO-RAÇA E IMPERIALISMO

Para as análises políticas realizadas no período em questão, os conceitos mais importantes são *Estado*, *nação-raça* e *imperialismo*, os quais serão em seguida discutidos. Cumpre, entretanto, ressaltar que tais conceitos relacionam-se a outro, *classes sociais*, que será inicialmente elucidado, no intuito de subsidiar a exposição consecutiva.

As classes sociais são agrupamentos humanos conformados com base na posição social relativa de grandes coletividades, as quais se definem em função da posse ou não de determinados privilégios: propriedade (inclusive, e em alguns casos principalmente, da terra), dinheiro, conhecimento, poder e status. Esses privilégios – que, como se pode notar, não são apenas econômicos – são responsáveis pela divisão da sociedade em classes e pelo conflito entre classes que, em permanente existência, também deve ser interpretado como uma relação entre forças. Esse conflito envolve não só a questão social, mas também a questão nacional, em sociedades mais e menos desenvolvidas. (Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 50001[e], Bakunin, 1976b[e], Bakunin, 62002[e], p. 4)

Normalmente, o conflito de classes abarca dois conjuntos contraditórios de classes – não se trata apenas da luta de uma classe contra outra, mas de algumas classes contra outras. E, nesse conflito, não é determinante apenas a origem ou posição de classe, mas também, e em alguns casos principalmente, a postura assumida frente ao conflito analisado. No entanto, ainda que as classes e os conflitos de classe em geral possam ser encontrados nas mais diversas realidades, sua concretude particular é específica de cada contexto histórico. Em cada sociedade, em cada momento, formam-se, aliam-se e confrontam-se diferentes classes sociais.

E são nesses contextos precisos que se podem identificar as expressões particulares das classes e de seus conflitos.[150]

O Estado – tomando por base sua dimensão moderna, incorporada nas potências europeias de meados do século XIX[151] *– é um instrumento político centralizado que impõe sua força e sua autoridade sobre um território geográfico e ao conjunto do povo, no sentido de administrar e governar, opressivamente e por meio de seu poder, pessoas, classes, nações e raças.* Trata-se de uma potência artificial e mecânica, gerida por uma burocracia e por outras classes dominantes, que se impôs ao povo em detrimento de suas liberdades individuais e nacionais, e que busca permanentemente conservar-se. (Bakunin, 48004[e], p. 1; Bakunin, 50001[e], pp. 15, 44, 61) Há, portanto, uma distinção clara entre o Estado e a coletividade social que a ele está submetida. (Bakunin, 49001[e], p. 1) Agora, se por um lado pode-se dizer que todos os Estados dominam parte importante de suas próprias populações, por outro, alguns desses Estados – os grandes Estados, as potências – oprimem também outros povos, nacionalmente, por meio da conquista e das políticas imperialistas. (Bakunin, 50001[e], p. 6)

Em termos da "natureza" e da "finalidade de seu organismo", o Estado "foi criado não para libertar, mas para oprimir os povos" – sua força "funda-se unicamente na subjugação do povo". E essa dominação política é, em geral, levada a cabo por meio de um conjunto de procedimentos, que incluem "a mentira, a hipocrisia, a corrupção, o assassinato implacável, a desmoralização", assim como "a compra das consciências pelo dinheiro, pelo medo, pela miséria, pela superstição e pelo obscurantismo" religioso. Em resumo, o Estado funda-se e

---

[150] Nos escritos de 1844 a 1863, analisando a Rússia e a Europa ocidental, as classes realmente existentes identificadas por Bakunin são, sobretudo: nobreza, burguesia, campesinato, proletariado, burocracia e clero. (Cf., por exemplo: Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 62008[e]) Referindo-se ao mundo eslavo, ele aponta: "Entre nós [...] não temos propriamente proletários ou burguesia; mas, de um lado, uma nobreza muito numerosa, e, de outro, a grande massa de camponeses". (Bakunin, 48019[e]) Referindo-se aos países mais desenvolvidos, ele considera que há uma contradição inegável do "burguês contra o proletário". (Bakunin, 48019[e]) Quando analisa os conflitos de classe, Bakunin refere-se com alguma frequência ao conjunto de "classes privilegiadas" (51001[e], p. 8) e "classes oprimidas" (48014[e], p. 1). Também se refere às primeiras como "classes superiores" (49009[e], p. 5), "classes altas/elevadas" (1976b[e], p. 50), "classes dirigentes" (50001[e], p. 69), ou, tomando por base seu privilégio no campo do conhecimento, "classes instruídas" (50001[e], p. 74), "classes cultas" (1976b[e], p. 61), "classes esclarecidas" (63008[e]). Como se pode notar, há, desde esse momento, uma preocupação com as relações de opressão que se estabelecem em função do saber, como fatores da dominação de classe e que são apontadas como "dominação dos eruditos" (62008[e], p. 3) ou dos "sábios doutrinários" (62002[e], p. 5). A burguesia é, em alguns casos, chamada ainda de "classe média" (48019[e]), e distingue-se, em função das posturas e das ideias de seus membros, entre uma burguesia retrógrada e uma burguesia progressista (48019[e]). Bakunin também se refere às segundas como "povo", conforme discutido, como "classe despossuída/pobre" (1976b[e], pp. 132; 51001[e], p. 61). O proletariado é, em alguns casos, chamado de "classe operária" (48019[e]; 51001[e], p. 8), e o campesinato de "classe camponesa" (51001[e], pp. 60-61).

[151] As reflexões do Estado de Bakunin tomam como base, na maioria dos casos, a Rússia, mas também outras grandes potências europeias: Áustria, Prússia, Inglaterra, França e Império Otomano. Entre 1844 e 1863, sua crítica do Estado é, ainda, voltada aos "grandes Estados"; algum tempo depois, parte importante dessa crítica será generalizada a todos os Estados.

estabelece-se com “tudo aquilo que pôde ser inventado para o prejuízo e a infelicidade do povo”. No caso de um grande Estado, um “Estado-máquina”, que consegue impor-se à sua população e ainda “ampliar seu território pela conquista”, ele “só pode exigir de seu povo três coisas: dinheiro, soldados e paz interna e, para essa última, pouco importam os meios que a garantam. Tal Estado trata seu próprio povo como um povo conquistado e é um Estado ditatorial no interior e também no exterior”. Assim, é possível dizer que o Estado-máquina submete sua própria população, assim como aquelas de outros Estados que são dominados por ele. (Bakunin, 50001[e], pp. 6, 15, 61; Bakunin, 48002[e], p. 1; Bakunin, 49001[e], p. 1)

Quando se coloca o Estado como uma potência artificial e mecânica, contrapõem-se certas noções, que envolvem não apenas Estados, mas também unidade nacional e fronteiras. *Artificial e mecânico é tudo aquilo que se produz de fora para dentro, de cima para baixo.* De modo que o Estado, por submeter um território e uma coletividade social, deve ser considerado um instrumento político artificial e mecânico. Isso porque sua força e sua autoridade estabelecem-se historicamente de fora para dentro – não se trata de um organismo político criado segundo os critérios nacionais e culturais dos próprios povos – e de cima para baixo – que foram impostas aos povos por governantes, que submeteram seus governados. (Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 50001[e], p. 45; Angaut, 2009, pp. 39, 72, 81)

Pelos mesmos motivos, a unidade nacional e as fronteiras forjadas pelo Estado são artificiais e mecânicas. O Estado estabelece “fronteiras artificiais, monstruosas, determinadas violentamente pelos congressos dos déspotas [como no caso do Congresso de Viena, de 1815], de acordo com as chamadas necessidades históricas, geográficas, comerciais, estratégicas”. (Bakunin, 48019[e]) No caso histórico da unidade da Alemanha, o Estado e seus representantes “são, no máximo, capazes de promover uma união puramente mecânica, e ainda muito problemática”. (Bakunin, 50001[e], p. 45)

Contudo, o Estado não é um autômato, mas um organismo formado e mantido sob a direção de pessoas, agrupamentos, classes sociais. Quem dirige o Estado é *a “burocracia, esse poder das administrações”, um poder gestor que, a depender do contexto, pode ser mais ou menos centralizado, mais ou menos absoluto*. E a burocracia faz isso associada a outras classes superiores da sociedade, como “a aristocracia” e “a burguesia privilegiada”. O Estado encontra-se sempre sob a direção dessa “minoria de burocratas privilegiados”, de sua “potente hierarquia burocrática”, assim como dos estratos dominantes da sociedade e sua hierarquia correspondente. Burocracia e classes superiores são responsáveis pela opressão do povo. (Bakunin, 62008[e], pp. 1, 7-8, grifos adicionados)

A burocracia possui “uma dupla natureza, um duplo sistema, segundo sua origem francesa e alemã”. Ela acompanha os diferentes tipos de Estado, francês ou alemão, e também se divide em dois tipos: a burocracia francesa e a burocracia alemã. Mas, conforme se explicará adiante, às nações francesa e alemã não correspondem obrigatoriamente os Estados da França e da Alemanha. Ainda que o típico Estado francês seja a França, o típico Estado alemão é o Império da Áustria, sendo depois, cada vez mais, substituído pela Prússia; ainda que a típica burocracia francesa seja da França, a típica burocracia alemã é da Áustria. A opressão que França e Áustria exercem sobre seus povos tem fundamentos e bases legitimadoras distintas.

O que marca o Estado francês é a “tendência centralizadora”, que moldou – desde seu surgimento, “em 1793, a partir da grande revolução”, até o início dos anos 1860 – “a sociedade francesa moderna”, a qual se tornou, em grande medida, “bem dócil e apaixonadamente devotada” ao poder de Estado, de modo que tal fidelidade é “o motor do poder atual”. O Estado francês conta com “um sistema simples, compreensível e prático, que conduz todos os componentes da sociedade governada a um único centro”. Ele “subjuga toda iniciativa pessoal, abole toda forma de autonomia comunal ou regional, fazendo-as ser absorvidas por um Estado autocrático, o único poder admitido”. Um membro típico da burocracia francesa é “estimado, reputado e caprichoso, mas não exige uma reverência religiosa diante de sua própria pessoa”, ele é como um “maquinista que dirige seu trem a um enterro”. “Esse tipo de burocracia pode convir a um povo que não quer mais assumir o controle de si mesmo, que não se sente confortável de manifestar sua própria vontade, de agir segundo suas ideias, ou simplesmente de viver, sobretudo se ele não quer nada além de ser guiado”. Mas, ela não convém a uma “nação jovem e nova” que pretenda seu próprio autogoverno.

O que marca o Estado austríaco, típico Estado alemão antes da ascensão da Prússia, não é a centralização moderna, mas seu “sistema quase religioso”, que se explica pelo “espírito abstrato germânico”, “uma espécie de templo, onde toda a grande nação alemã curva-se diante do poder divino do ‘Estado’”. É, mais propriamente, um “Estado assassino de nações”, que “não reconhece em si qualquer noção de pátria” que não esteja “encarnada pelo Estado”. O próprio termo *Gesammtvaterlanden*, surgido entre 1848 e 1849, corrobora essa tese, na medida em que reflete a noção de um patriotismo austríaco desvinculado do Estado. A burocracia austríaca, típica burocracia alemã, cujo membro “lembra um sacerdote, que sacrifica o suor e o sangue do povo, a independência, o direito e o próprio ser das nações, no altar do

ídolo supremo, sua majestade, o Estado". Esse burocrata é "um fanático, um homem cruel por convicção, como muitas vezes são os verdadeiros sacerdotes"; "obrigado a trabalhar por um salário baixo, ele está pronto para renunciar ao humanismo, à amizade, à família, à pátria, em nome de seu ideal supremo – o Estado". (Bakunin, 62008[e], pp. 8-9)

Mais uma vez insistindo na distinção entre Estado e povo, é necessário fazer alguns apontamentos. Internamente, quem oprime a população que está sob a gestão de um Estado é a burocracia e outras classes dominantes. Não se trata, portanto, de uma dominação do povo sobre o povo. Externamente, quem domina outro Estado ou outra nação não é todo o povo do Estado opressor, mas a burocracia e outras classes superiores deste Estado. De modo que, ao discutir a dominação nacional, o imperialismo, não se pode conceber que tal opressão é protagonizada, do mesmo modo, por todos os estratos e classes do Estado opressor.

Tal é o caso quando se considera a Rússia, um grande Estado conquistador no exterior e opressor no interior, distinguindo, dentro dela, duas Rússias. De um lado, encontra-se uma "Rússia oficial, a única que se conhece na Europa", composta pelo czar, pela nobreza, pela burocracia e pelo clero, que é a verdadeira tirana russa. De outro, há uma "Rússia popular", nacional, muito menos conhecida internacionalmente em função de ser composta pelo povo russo, e que nada tem em comum com a Rússia oficial. Entre ambas, "jamais houve nada em comum". Nesta segunda encontra-se não a explicação da opressão, mas a potência libertadora dos russos. (Bakunin, 63003[e], p. 6; Bakunin, 63008[e])

Enfim, a busca de conservação do Estado pelo próprio Estado, impulsionada em particular pela burocracia e os setores que dela usufruem, obedece a uma regra: todo Estado, "toda potência, mesmo que seja pequena ou limitada, ou então que seja a mais iníqua e a mais maligna do mundo, busca manter-se o máximo que puder". Um Estado, pequeno ou grande, pretende sempre manter-se enquanto Estado. "Nunca houve na história o exemplo de um suicídio político voluntário" por parte do Estado "em benefício de uma comunidade" – "isso é completamente contrário à sua natureza". A manutenção do Estado faz-se, de maneira interna e externa, em detrimento das liberdades individuais e nacionais. (Bakunin, 50001[e], p. 44)

Conforme mencionado, há de se ter em mente que Estado não é sinônimo de nação, e nação não pode e nem deve ser considerada apenas uma ideia promovida pelo Estado em favor de sua própria constituição. Pretende-se, agora, conceituar nação-raça e, em seguida, comparar este conceito com o de Estado, de modo a deixar evidentes tais diferenças.

Nação-raça é uma coletividade social cujos membros compartilham uma identidade nacional específica, que se diferencia de outras e que se expressa em termos de seu modo de

viver, de agir e de pensar. (Bakunin, 50001[e], pp. 48, 60; Bakunin, 62008[e], p. 7; Bakunin, 62025[c], p. 5) É, assim, um conceito que expressa uma potência natural e orgânica: a cultura e a identidade cultural de um povo, assim como a maneira que ela manifesta-se concretamente, por meio da comunidade de: língua, costumes e estilo de vida (tradições, roupas, alimentação, músicas, literatura, arte etc.), sentimentos nacionais, religião, instituições, valores, vínculos sanguíneos e históricos (reais ou imaginados) e/ou esperanças compartilhadas de futuro. (Bakunin, 48020[e], p. 16; Bakunin, 50001[e], pp. 70, 76)

Uma nação-raça é aquela coletividade que possui "unidade em sua consciência", "unidade em sua vida política", "sentimento de sua força, a potência suficiente para fazer seus talentos prevalecerem e para proteger seus membros isolados, divididos entre si, contra a influência estrangeira, contra as conquistas e as partilhas". É aquela coletividade que possui identidade, sentimento nacional, "sentimento efetivo de sua unidade viva". (Bakunin, 50001[e], pp. 41, 60) Por isso, nação-raça assemelha-se à ideia de povo no sentido étnico-racial ou cultural (não no sentido de classe), e mesmo àquilo que se chamará no século XX de etnia e etnicidade, ou àquilo que se chamou nacionalidade espontânea, nacionalidade sem Estado, comunidade étnica e linguística. Os eslavos são um exemplo de nação-raça, de povo, que abarca dentro de si outras nações-raças, outros povos.[152] (Bakunin, 48019[e])

Ao se falar em potência natural e orgânica, deve-se ter cuidado para não tomar o conceito em questão em termos biológicos, quando na verdade ele é um conceito cultural. A nação-raça é natural, pois se opõe à artificial, e é orgânica, pois se opõe à mecânica. *Natural e orgânico é tudo aqui que se produz de dentro para fora, de baixo para cima.* A unidade nacional e as fronteiras forjadas pelas nações-raças são, por isso, consideradas naturais e orgânicas. Sua força e sua potência estabelecem-se com base em identidades e sentimentos nacionais, de dentro para fora, de baixo para cima, a partir dos critérios nacionais e culturais dos próprios povos, representando sua autodeterminação. Essa unidade implica que "o povo [...] possa criar a unidade orgânica [...], pois só o povo contém em si o sangue, a seiva e a vida". (Bakunin, 50001[e], p. 45) Tais fronteiras são uma "delimitação natural, justa, democrática, baseada na vontade soberana dos próprios povos e em suas diferentes nacionalidades". (Bakunin, 48019[e]) Dessa maneira, quando se fala, por exemplo, em "natureza de um povo" ou de pátria como uma noção natural, não se trata de um

[152] Bakunin não fala propriamente num conceito de nação-raça, mas utiliza as noções de nação, raça e de povo com o mesmo significado, referindo-se às distintas etnias. (Cf., por exemplo: Bakunin, 48019[e], 48020[e], 62002[e])

determinismo biológico, mas de uma natureza cultural, forjada e mantida historicamente pelas relações sociais.[153] (Bakunin, 50001[e], pp. 70, 76; Bakunin, 62002[e], p. 1)

Ao distinguirem-se os conceitos de Estado e de nação-raça, entende-se, em primeiro lugar, que uma nação-raça pode ter presença em vários Estados – como no caso dos eslavos, que vivem nos países do leste e do sudeste da Europa –, e que um Estado pode contar com várias nações-raças dentro de seu território – como no caso da Áustria, que, dentre sua população, conta com eslavos, magiares/húngaros e alemães. (Bakunin, 48004[e]; Bakunin, 49001[e], p. 1) Entende-se, em segundo lugar, que, na história, não foram os Estados que criaram a noção de nacionalidade, como forma de legitimar a si mesmos. Mas, ao contrário, foram os Estados modernos que impuseram suas forças às nações-raças, muitas vezes estimulando o conflito e a fragmentação entre esses povos, que são anteriores aos Estados. (Bakunin, 49001[e], p. 1) É nessa perspectiva que se deve compreender a afirmação anterior de que o Estado-nação nada mais é que um Estado assassino de nações. Como argumentado, se o Estado forja sua unidade e suas fronteiras de modo artificial e mecânico, a nação-raça as estabelece de maneira natural e orgânica. No caso da Rússia, por exemplo, é clara essa distinção entre Estado e nação-raça. "O Estado russo não é a nação russa"; ele é, mais propriamente, apenas "um princípio abstrato que pesa sobre esta nação". (Bakunin, 50001[e], p. 25) Princípio abstrato por ser artificial e mecânico, mas que tem consequências muitíssimo concretas.

Imperialismo ou opressão/dominação nacional é a imposição de força da burocracia e outras classes superiores de um Estado sobre toda a população de outro Estado ou de uma nação-raça, para benefício daqueles que se impõem e prejuízo daqueles que são submetidos.[154] Concretiza-se por distintos meios que derivam da conquista e/ou da influência política e podem ser notados, dentre outros casos, quando um povo, em função de sua nacionalidade-raça, é vítima de perseguição, discriminação, prisão, assassinato; quando vive a subordinação de sua cultura, de sua religião, de suas instituições; quando é vítima da dependência e/ou da exploração econômica. (Bakunin, 49001[e], p. 1; Bakunin, 50001[e], pp. 58, 74-75, 84)

---

[153] Ainda assim, cumpre notar que, em distintos momentos, neste período e depois, Bakunin parece essencializar e generalizar essa noção de natureza.

[154] Apesar de Bakunin discutir a questão da opressão/dominação nacional desde 1844, sobretudo aquela protagonizada pela Rússia, ele vai nomeá-la de "imperialismo" apenas a partir de 1862. E faz isso, na quase totalidade dos casos, para referir-se ao imperialismo russo, sempre em tom crítico e de denúncia. Bakunin fala em "imperialismo de São Petersburgo", "imperialismo petersburguês", "imperialismo russo" etc. (Bakunin, 63003[e], p. 8; Bakunin, 62011[e], p. 19; Bakunin, 62025[c], p. 9) Mesmo surgindo tardiamente em seu período pan-eslavista, essa utilização do conceito de imperialismo é precoce, se levado em conta seu uso mais generalizado, que remonta aos anos 1870.

Em tal relação, que pode ser considerada uma “opressão estrangeira”, um “jugo estrangeiro”, uma imposição do Estado a uma “raça estrangeira”, o protagonista da dominação nacional não é o povo do Estado imperialista. (Bakunin, 48004[e], p. 1) No caso do imperialismo da Rússia, por exemplo, não é o povo russo (Rússia popular), mas o Estado russo aliado aos extratos dominantes (Rússia oficial) que protagoniza as conquistas – o Estado russo, mais precisamente, também é hostil a seu próprio povo. (Bakunin, 63003[e], p. 6; Bakunin, 63008[e])

Quando se investiga o porquê da dominação nacional, identifica-se que ela existe em função de uma dinâmica que é própria dos Estados modernos. Para conservar-se, o Estado é obrigado a aumentar permanentemente sua força, para não ser conquistado e para garantir a ordem interna. E as “conquistas” são levadas a cabo pelos grandes Estados, pelas potências, por esse motivo. Não se trata, portanto, apenas de vontade dos imperialistas. O grande Estado conquista “porque ele é obrigado a fazê-lo. Ele o faz para sua própria conservação”. Na Rússia, em função da opressão interna ser insuficiente para o necessário ganho de força, o Estado “volta-se ao exterior, e somente esta expansão perpétua, somente esses infatigáveis esforços para estender cada vez mais suas fronteiras dão a ele sua força”. (Bakunin, 50001[e], p. 25)

8.3 PODER POLÍTICO E ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL NA RÚSSIA IMPERIAL

Com base nos conceitos expostos, é possível investir numa “análise objetiva da situação na Rússia”, que explique o papel das classes, do Estado, da nação e do imperialismo na história desse país. (Bakunin, 49006[e], p. 1)

Na Rússia imperial, durante os anos 1840-1860, o Estado pode ser caracterizado como um instrumento político centralizado, autocrático, absolutista, que se impõe sobre um território de milhões de quilômetros quadrados – conformando, em dimensões físicas, o maior Estado do mundo – e sobre uma população de dezenas de milhões de habitantes pertencentes a distintas nações-raças – a maior delas sendo a dos próprios russos, mas incluindo, entre outros, poloneses, ucranianos, bielorrussos, tártaros, judeus e alemães. O Estado russo é “o princípio de uma potência fundada sobre o absolutismo e que busca apenas fins egoístas, um princípio que submerge os povos nas trevas e que os esmaga em nome do direito divino. É o demônio do despotismo”. (Bakunin, 50001[e], p. 25)

Esse Estado absolutista é uma “máquina monstruosa de opressão e conquista”, ou seja, um instrumento que domina os próprios russos e também outros povos, dentro e fora de seu

território. (Bakunin, 47003[e], p. 2) Mesmo com os inúmeros problemas de seu exército – dentre os quais estão: seu modo de recrutamento, a falta de preparação adequada e a frequente desmoralização das tropas, os quais fazem com que, muitas vezes, os soldados desertem ou unam-se aos inimigos durante as batalhas –, esse Estado, por meio das classes sociais que o controlam, consegue manter a ordem do povo russo e avançar sobre outros Estados e povos. (Bakunin, 49006[e], p. 2)

O Estado russo é "sinônimo de brutal opressão e de vergonhosa escravidão", além de um "instrumento vil de conquista", constituindo "um perigo crescente à liberdade dos povos" de toda a Europa. Os russos, sob o império, são "ainda um povo escravo", para o qual "não há liberdade, não há respeito à dignidade humana. É o despotismo hediondo, sem freio em seus caprichos, sem limites em sua ação. Sem direitos, sem justiça, sem recursos contra a arbitrariedade". "No exterior", a posição do Estado russo "não é menos deplorável", visto que a Rússia oficial, esses "mestres" do povo russo, utiliza sua força "para sujeitar os povos, e cada um de seus sucessos é uma nova vergonha". Em sua história de dominação dos povos estrangeiros, destaca-se o caso da "Polônia, onde desde 1772, e sobretudo depois de 1831, temos nos desonrado diariamente pela violência atroz, pela infâmia sem nome". (Bakunin, 47003[e], p. 1) Para entender o "porquê dessas conquistas" da Rússia, é necessário compreender que, como apontado, "ele é obrigada" a isso, visto serem estas conquistas "necessárias para sua própria conservação" como Estado. Com a limitação dos recursos a explorar dentro de seu próprio território, a Rússia – por não contar com suficientes "vida interior", "atividade", "progresso" e "objetivo" – "volta-se ao exterior, e só sua perpétua expansão, seus incansáveis esforços para estender suas fronteiras dão a ela sua força sempre estendida e sua vitalidade monstruosa". (Bakunin, 50001[e], p. 25)

Constatar essa dupla opressão do Estado russo permite não apenas compreender sua própria natureza, mas também, tomando como base a noção de liberdade solidária e coletiva antes explicitada, apontar certos desafios para a efetivação da liberdade dos povos.

> Por um lado, o tema do escravo-carrasco, onipresente nos textos sobre a Polônia, encontra aqui [em "Minha Defesa"] uma aplicação mais ampla: percebe-se melhor como a liberdade da Polônia, por exemplo – mas também aquela da Finlândia, das províncias bálticas e mesmo as conquistas recentes no Cáucaso e na Ásia central – é condição necessária para a liberdade da Rússia e como sua sujeição é fundada na sujeição do povo russo. Por outro lado, a análise do Estado russo como máquina de explorar, desenvolvida em "A Situação na Rússia", encontra aqui sua realização. O que une esses dois temas é, essencialmente, a natureza do Estado russo como força expansionista que se mobiliza no interior para espalhar-se no exterior. (Angaut, 2009, p. 75)

A dominação de seu próprio povo permite que o Estado russo invista num expansionismo imperialista que oprime outros Estados e outros povos, outras nações-raças. Ou seja, a opressão do povo russo vincula-se diretamente à dominação de poloneses, finlandeses, lituanos, letões, estonianos e gregos. De modo que a libertação de um povo exige a libertação dos outros; acabar com a submissão de um povo exige o fim da submissão dos outros.

Em termos históricos, foi sob Pedro, o Grande, em particular entre 1721 e 1725, que o Estado imperial impôs-se à nação ou povo russo. Tratava-se de um modelo de poder político que havia sido importado da Europa e que era estranho à cultura política local. "O regime e a sociedade que Pedro I fundou nada tinham de simpáticos ao povo" e tudo nelas "era-lhe estranho: leis, classes, instituições, costumes, língua, religião, o próprio czar, que se intitulou Imperador, e que o povo, em compensação, nomeou de servidor do anticristo". (Bakunin, 62002[e], p. 2) Depois disso, "a nação russa" continuou "cada vez mais estranha ao Estado imperial". (Bakunin, 50001[e], p. 5) A partir de 1762, esse processo agravou-se ainda mais, quando os Romanov foram substituídos pelos Holstein-Gottorp-Romanov, de origem alemã. Com isso, elementos germânicos passaram a ser impostos aos russos, como foi o caso da própria ascensão ao poder do czar Nicolau I. Na Rússia, seu governo deve ser considerado o poder de "uma mão estrangeira" e uma "mistura singular da brutalidade mongol e do pedantismo prussiano, [que] exclui completamente o elemento nacional", e o czar, "um soberano de origem alemã, que nunca compreenderá as necessidades e nem o caráter do povo russo". (Bakunin, 47003[e], p. 2)

Fato é que, por meio dessa fórmula de opressão interior e exterior, e sob o domínio imperial de origem germânica, o Estado russo, especialmente depois do Congresso de Viena, tornou-se a maior potência europeia, encabeçando a reação internacional. Nessa "geopolítica da reação", "não é a Alemanha [...] que constitui o centro, o reservatório de potência e arquétipo da reação europeia, mas a Rússia". (Angaut, 2009, p. 62) Seu papel de defender o velho mundo no conflito com o novo vinha sendo determinante – um "papel miserável", que podia ser observado, por exemplo, na postura adotada pela Rússia "na Alemanha, na Itália, na Espanha e na própria França". (Bakunin, 47003[e], pp. 1-2)

Para compreender mais adequadamente o Estado russo, é necessário, nesse momento, relacioná-lo com as classes sociais da Rússia imperial. Por mais que a propriedade da terra e o dinheiro fossem privilégios centrais daquela sociedade, colocando em posições contraditórias senhores e servos, outros privilégios – como acesso ao poder político, ao conhecimento e ao

prestígio social – também existiam. Com base nesse conjunto de privilégios é possível mapear a estrutura de classes sociais e os conflitos de classe na Rússia.

Em linhas gerais, tomando-se em conta a expressão numérica das classes e as relações sociais daquela sociedade, pode-se afirmar que o conflito de classes central expressa-se na contradição que envolve, "de um lado, uma nobreza muito numerosa, e, de outro, a grande massa de camponeses". (Bakunin, 48019[e]) Entretanto, o quadro das classes dominantes e oprimidas na Rússia era mais amplo que isso. Os extratos dominantes na Rússia imperial eram: a nobreza (civil e militar), a burocracia (civil e militar) e o clero. Os extratos oprimidos eram, principalmente, os camponeses, que constituem a imensa maioria da sociedade, mas também operários, artesãos, soldados e marinheiros. Extratos intermediários eram compostos por comerciantes e trabalhadores qualificados, também em reduzido número. (Bakunin, 62002[e], p. 3, Bakunin, 62006[e], p. 17)

As classes que controlam o Estado russo são essas classes superiores – a nobreza, a burocracia e o clero –, ou seja, a Rússia oficial.

Com um poder muito maior que os outros, encontra-se o imperador ou czar, Nicolau I e depois Alexandre II, pertencentes à dinastia dos Romanov, que governou a Rússia de 1613 em diante. Na Rússia imperial czarista, vigora, em grande medida, apenas a "vontade ilimitada do imperador", que concentra praticamente "todos os poderes políticos em sua pessoa, estando livre de todo controle". Em geral, e em tudo que se faz publicamente, o czar "não tem privilégios ou direitos a respeitar" e, por isso, "ele é, de fato e de direito, o senhor absoluto da vida e da honra de todos os seus súditos sem exceção". (Bakunin, 45001[e], p. 1) Mesmo o senado não tem quaisquer condições de limitar o poder absoluto do czar e deve ser considerado "o servidor mais humilde e obediente ao czar", nunca tendo tido "a audácia de manifestar qualquer inclinação à autonomia. O imperador é a única fonte de todo poder legislativo e executivo. É ele que nomeia e revoga os senadores". (Bakunin, 49008[e], p. 6)

No entanto, a opressão interna na Rússia não era obviamente instrumentalizada pelo próprio czar; para tanto, eram fundamentais as classes superiores, que estavam a ele submetidas. Essas classes, inclusive, tinham alguma representação no Conselho de Estado que, apesar da influência bastante limitada, contribuía para a consolidação do poder imperial.

> Durante dois séculos, o povo russo sofreu sob o jugo do Estado de Moscou e São Petersburgo; ele suportou tormentos e dificuldades inimagináveis a um estrangeiro. A primeira causa de todas as calamidades foram os czares. [...] Eles criaram essa monstruosa centralização autocrática e a batizaram com o sangue do povo. Formaram castas hostis ao povo, o clero, os funcionários [burocracia] e a nobreza, que serviram como arma aos

> czares para seu funesto despotismo, e entregaram a eles o povo sob a servidão religiosa de uns e física de outros. É apenas por sua força, por sua vontade, por sua proteção direta que se perpetuam o furioso arbítrio do nobre meio-selvagem e a opressiva barbárie do funcionário. Os czares, até o último momento, têm considerado o povo russo com o mesmo desprezo que o ceramista nutre por sua argila, considerando-o uma matéria-prima inanimada, forçada assumir qualquer forma, de acordo com sua boa vontade. (Bakunin, 62006[e], p. 17)

Nobreza, burocracia e clero são, portanto, classes inimigas do povo russo, e contribuem de forma direta para sua submissão político-religiosa. Apesar dos conflitos de setores mais ou menos significativos dessas classes com o próprio czar, elas em geral servem de intermediárias entre o czar e o povo e, concretamente, são responsáveis pela implementação da dominação em todos os níveis. Na história da Rússia imperial, foi essa intermediação que fez com que, em distintas ocasiões, o ódio popular fosse canalizado contra os membros dessas classes e não contra o czar – nesses casos, foi comum o czar receber admiração e fidelidade por parte do povo russo. (Bakunin, 49008[e], p. 3)

A nobreza e a burocracia russas foram profundamente impactadas pela criação da Tabela de Patentes, em 1722, por Pedro, o Grande. Essa tabela previa 14 níveis para as carreiras no serviço militar, no serviço público e serviço na corte; a nobreza ocupava as posições mais altas em tal escala, e a burocracia, as mais baixas. (Bakunin, 49008[e], pp. 3-4) A partir de então, durante o período aqui analisado, a nobreza passou a abarcar os altos níveis militares (por exemplo: general-marechal, general, tenente, major, brigadeiro etc.) e civis (chanceler, marechal, procurador, conselheiro, mestre, diretor etc.). E a burocracia passou a compor-se pelos níveis intermediários militares (por exemplo: capitão, segundo tenente, comissário, mercante etc.) e civis (mestre, executor, fiscal, procurador, conselheiro, juiz, senador, empregado intermediário da corte etc.).[155]

Dois episódios foram marcantes na história da nobreza russa: a guerra entre Rússia e França (1812-1814) e o Levante Decembrista (1825). Durante essa guerra, alguns nobres instruídos visitaram a Europa e tiveram acesso a concepções políticas progressistas (reformadoras e modernizantes). Isso teve significativa "influência sobre a nobreza" e fez com que certos nobres tomassem "consciência de seu valor", desenvolvessem "uma aspiração à liberdade" e encampassem a promoção de tais concepções políticas na Rússia. (Bakunin, 49008[e], p. 5)

[155] Para detalhes, cf. a primeira versão completa em português dessa Tabela de Patentes, publicada em 2016: http://www.usp.br/lea/arquivos/russiaoh_lea.pdf.

Derivou disso a articulação das primeiras sociedades secretas russas, a partir de 1816, as quais encabeçariam o movimento dos decembristas.

> Essa conjuração foi marcante porque representou o primeiro despertar da nobreza russa e não uma simples conspiração de cortesãos. Foi sobretudo no corpo de oficiais, no qual a elite da nobreza estava representada, que nasceu essa conjuração, eclodida em 1825 e reprimida com sangue. [...] Tudo nessa conjuração estava cheio de juventude e romantismo, mas seu objetivo inicial, uma constituição para o império, foi rapidamente ultrapassado por seus líderes mais destacados como Pestel, Ryleyev e Muraviev, os quais estabeleceram princípios que são ainda essenciais para uma revolução na Rússia. Nomeadamente: a declaração da propriedade nacional da terra e do solo, a libertação dos camponeses, a expulsão da casa dos Romanov e, com o desmantelamento do império russo, a fundação de uma república federativa eslava. (Bakunin, 49008[e], p. 5)

A repressão de Nicolau I a essa conjuração baseou-se num "terrorismo", que pôs fim ao "nobre espírito da juventude pela restauração da censura, da polícia secreta e da inquisição". A "jovem nobreza" progressista, duramente reprimida, passou depois da repressão a dedicar-se à literatura e à filosofia alemãs, condenando-se ao imobilismo. Algum tempo depois, parte dessa nobreza compreendeu "que ela não tem valor, que ela não tem futuro" se contar apenas consigo mesma, se agir por si só. Ou seja, alguns nobres progressistas apreenderam enfim que "é só no povo que residem a energia e a vida futura da Rússia". É exatamente essa parte da "juventude radical" de Moscou, de origem nobre, "que se recusa a servir ao Estado" e, traindo sua origem de classe, "se alia ao povo, buscando, nos campos, dissolver-se no povo".[156] (Bakunin, 49008[e], p. 6)

Obviamente, essa posição assumida pelos nobres radicalizados não modificou as relações de classe na Rússia. Mesmo depois disso, a nobreza continuou a conformar uma classe opressora. Ainda assim, a trajetória desses radicais parecia mostrar que havia entre eles certo potencial de mudança.

No caso da burocracia russa, esse "mundo dos funcionários", ela abarca um universo "incorrigível", marcado pela "corrupção" e que permanece "oprimindo o povo". Tal "corrupção é a inevitável consequência dos baixos salários recebidos pela pobre massa de funcionários e do triste estado de coisas" ao qual estão submetidos. Esses burocratas simplesmente "não podem ter o senso moral de honra, por razão da obediência incondicional e da completa falta de independência que são exigidas como primeiro e único dever de todo bom funcionário russo". A socialização à qual os burocratas são submetidos no exercício de

[156] Nesse trecho, Bakunin toma sua própria trajetória como exemplo típico desse setor da nobreza russa.

sua profissão serve a eles como uma educação prática, que ensina, por meio das atividades cotidianas, essa própria corrupção. (Bakunin, 49009[e], pp. 4-5; Bakunin, 1976b[e], p. 102)

Além disso, deve-se recordar que é "através de sua poderosa hierarquia que as ordens do imperador descem ao povo, e que as queixas e reclamações do povo sobem ao imperador, obviamente sujeitas ao consentimento dos funcionários". Essa função é utilizada pelos burocratas em seu próprio benefício. Além de serem aqueles que garantem a execução das ordens do czar e de, com isso, instrumentalizarem a opressão popular, os burocratas também fazem da Rússia "um grande campo de aplicação de seu sistema, baseado no roubo e na pilhagem", ou seja, exploram a população a eles submetida. É por esse motivo que "o povo sente contra eles uma animosidade infinita que ultrapassa, de longe, o ódio que sente pelos nobres".

Essa função também é utilizada pelos funcionários para ter não apenas poder sobre o povo, mas também influência determinante sobre como as decisões superiores serão cumpridas – por serem muitos, articulados e nutrirem um sentimento comum, veem ser favorecido esse potencial. É claro que não se trata de qualquer enfrentamento aberto ou mesmo de qualquer interesse de compartilhar decisões com o czar ou com a nobreza. Afinal, a burocracia é responsável apenas pela instrumentalização da opressão, cuja fonte principal é o imperador. Trata-se, mais precisamente, de uma resistência passiva dos funcionários, com a finalidade de benefício próprio e cuja posição de intermediário mais próximo do povo favorece. No campo do cumprimento das decisões, do seguimento de procedimentos e da transmissão de informações, tudo é feito de acordo com os interesses da burocracia. Essa corrupção dos funcionários e mesmo o roubo direto dos camponeses são práticas correntes. Por isso, de certa maneira, esse funcionalismo termina como "corruptor inconsciente de todo o sistema" e contribui para a "a ruína do Estado" que ele supostamente pretende salvaguardar. Sua dubiedade é exatamente esta; a burocracia é uma classe dominante, mas que, em função de seu proceder como classe, na medida em que coloca seus interesses de classe acima do interesse de Estado, "torna-se um poderoso instrumento a serviço da revolução", pois ajuda a enfraquecer o próprio Estado. Ou seja, "por toda parte, a burocracia mata, e não vivifica, o governo". (Bakunin, 49009[e], pp. 7-8; Bakunin, 1976b[e], p. 102; Bakunin, 62002[e], p. 3)

Durante os anos 1840-1860, a Igreja Ortodoxa constitui a religião oficial do Estado e o czar é, também, o chefe da Igreja. Naquele momento, "o imperador era, ao mesmo tempo, príncipe secular e dignitário da Igreja". A Igreja encontrava-se subordinada ao Estado e dependia dele, conformando uma ferramenta crucial de legitimação do poder autocrático,

sobretudo por meio do cristianismo conformista e resignado que pregava. O clero, representado pelos párocos (*popes*), era a classe social que promovia diretamente essa legitimação, difundindo o conhecimento religioso. Ademais, a Igreja consiste numa importante fonte de financiamento para o czar, visto que "o imperador apropria-se dos elevados rendimentos da Igreja", muitas vezes privando o próprio clero de fundos. (Bakunin, 49009[e], pp. 1-3, 7)

A classe social mais numerosa que é oprimida pelo Estado russo é o campesinato. Entretanto, também são oprimidas classes menos numerosas, como os militares de baixa patente e os poucos trabalhadores urbanos existentes à época, classes estas que compõem a Rússia popular, o povo russo.[157]

No período em questão, a principal característica do povo russo era a servidão, que marcava a vida não só dos camponeses, que eram a imensa maioria, mas também de parte importante de comerciantes e operários. Os servos estavam submetidos à mais dura exploração dos senhores e à mais cruel opressão do Estado; a liberdade faltava-lhes completamente e isso, de certo modo, era a situação concreta que unia o povo russo. "Todo o povo [...] está de acordo e intimamente unido por algo que lhe concerne na mesma medida: *a falta total de liberdade, a subjugação* na qual ele encontra-se e da qual ele tenta libertar-se". (Bakunin, 49007[e], p. 1)

Esses trabalhadores tornaram-se servos definitivos durante o século XVII. No que tange aos camponeses, essa ação visava a "encarregar o proprietário de terras de uma dupla responsabilidade: fazer com que os camponeses permanecessem tranquilos e garantir a entrega exata das rendas e dos conscritos". (Bakunin, 50001[e], p. 6) Com isso, os camponeses foram vinculados à terra sem a possuir – podiam ser comprados e vendidos junto às terras nas quais trabalhavam, assim como deportados ou punidos fisicamente. A servidão existiu na Rússia até 1861, quando foi abolida por uma das medidas liberalizantes adotadas por Alexandre II.

Ao contrário do que muitas vezes se imaginava na Europa, o povo russo não é "uma massa inculta, sem consciência e nem vontade, um amontoado de nulidades que está

[157] Parece relevante mencionar, aqui, a ponderação de Angaut (2009, p. 67) acerca da noção de "povo" que é utilizada por Bakunin nesse período, e que se aplica aqui à sua análise da Rússia. Segundo aponta ele: "é evidente, entretanto, que o olhar [de Bakunin] sobre a Rússia retoma os elementos constituintes do mito do povo, tal como foi elaborado na Europa revolucionária do século XIX: um misto de barbárie primitiva e de potencial para a emancipação geral. Adaptado à Rússia, esse mito traduz-se, na prática, numa preocupação constante de direcionar contra o poder do czar as 'más paixões' populares, em particular o fanatismo e a superstição. Encontramos aqui a figura, recorrente em Bakunin e jamais tematizada como tal, da religião como potência prática por excelência, como exemplo de uma adesão que produz o máximo de efeitos práticos. Isso é evidenciado pela adaptação à Rússia do mito europeu do povo".

vinculado à pessoa do czar e confere a ele uma posição imponente. Essa ideia é completamente falsa". Por isso mesmo, não se pode considerar, apesar dos vários momentos de apoio popular ao czar, que os camponeses e outros trabalhadores estejam, em sua totalidade, subordinados ao imperador, de modo a inexistir possibilidades de enfrentamentos mais duros e radicalizados. "O povo russo não se identifica absolutamente com o imperador". Não há grandes unanimidades em tal direção dentre os camponeses e outros trabalhadores.

A contradição entre o povo, de um lado, e as classes dominantes e o Estado, de outro, pode ser observada historicamente tanto nas seitas religiosas dissidentes quanto nas tradições comunitárias autóctones dos camponeses e em sua compreensão de seus direitos, as quais vêm motivando expressivas e radicalizadas mobilizações.

No campo religioso, o povo russo encontra-se "dividido em mais de 200 seitas, todas elas com um componente político e unanimemente pensando que a ordem atual das coisas deve ser rejeitada e que a soberania do imperador deve ser considerada o reino do anticristo". Tais seitas, que "estão espalhadas por todo o império", são "muito oprimidas" e "as mais fanáticas"; muitas delas são "de natureza comunista". Por contrariarem a Igreja Ortodoxa e questionarem o poder do imperador, foram perseguidas de modo brutal por Catarina II, tiveram certa trégua sob Alexandre I, e começavam a ser mais uma vez perseguidas por Nicolau I, tendendo a rebelar-se. (Bakunin, 49007[e], p. 1; Bakunin, 50001[e], p. 9)

Essas seitas compõem o Raskol, cisma de 1667 que colocou de um lado a Igreja Ortodoxa e de outro seus dissidentes. "É no Raskol que continua e conserva-se para o povo a história da Rússia popular". Nele "encontram-se seus mártires, seus heróis sagrados, suas crenças íntimas e suas esperanças; nele estão suas consolações proféticas". Com esse cisma, "o povo recebeu sua educação social, uma organização política – secreta, mas ainda mais poderosa; foi ele que consolidou sua força. O Raskol fará tremular a bandeira da liberdade para salvar a Rússia". (Bakunin, 62002[e], p. 2) Como parte das seitas do Raskol estavam, por exemplo, os Dukhobors (духобо́рцы), cujos membros "não reconhece[m] absolutamente nenhuma autoridade". (Bakunin, 49007[e], p. 1)

No campo da cultura autóctone, "o camponês", submetido às relações de servidão e privado da propriedade da terra, sabe que "tem direito a um destino melhor, mais digno de sua condição de ser humano" – ele percebe também que "a terra que ele cultiva em nome do imperador, do Estado ou de seu senhor, na realidade lhe pertence". Para tanto, contribuía a tradição do *mir*, organização comunal e autônoma da propriedade da terra anterior à servidão, que permanecia como prática comunitária e traço cultural para parte considerável do povo

russo, este que "tem instintos e maneiras completamente democráticas". Isso não apenas contrapunha o modelo de sociedade vigente na Rússia, mas dava às perspectivas revolucionárias um caráter social, na medida em que, para além do questionamento da servidão e da exigência da liberdade, colocava em xeque a questão da propriedade da terra. O *mir* podia mesmo inspirar uma prefiguração da sociedade pós-revolucionária na Rússia.[158] (Bakunin, 49007[e], pp. 1-2; Bakunin, 45001[e], p. 3; Angaut, 2009, p. 68)

> O povo russo, em meio à horrível escravidão que suportou durante mais de dois séculos, conservou três dogmas primitivos que constituem a base profundamente histórica de todo seu futuro. 1.) Primeiro, a crença universalmente propagada entre as massas populares de que *a terra, toda a terra, pertence ao povo*. [...] 2.) O segundo dogma [...] é *a comuna*. Não a comuna ocidental, que forma uma aglomeração de indivíduos proprietários, mas a comuna economicamente solidária, única proprietária da terra que ocupa e partilha igualmente a cada nova geração. [...] 3.) O terceiro dogma, enfim [...] é o *autogoverno* da comuna. Mesmo em tempos de servidão, a imensa maioria das comunas governa a si mesma. O [*mir*], depois de um debate público nas ruas, elege, sempre por unanimidade, todos os funcionários da administração comunal, bem como o chefe político da comuna por um, dois ou três anos. Ele também discute seu orçamento e distribui entre seus membros, segundo a força e os meios de cada um, amigavelmente, toda a renda, seja em dinheiro ou *in natura*; como os impostos, as rendas anuais a serem pagas aos senhores, as corveias e os recrutas. Ele também distribui a terra comunal, realiza julgamentos e impõe punições para todos os delitos que não extrapolam sua alçada. (Bakunin, 63003[e], pp. 8-10)

A contradição entre isso que os camponeses acreditavam ser digno e justo e aquilo que era praticado na Rússia imperial vinha motivando uma série de questionamentos, mais ou menos violentos. "Rebeliões" e "levantes" eram as respostas do povo russo a essa contradição fundamental; respostas que não apenas constituíam precedentes históricos importantes, mas que eram, ao mesmo tempo, "a prova mais explícita da efervescência social, a qual progrediu na Rússia muito mais do que se crê no exterior". (Bakunin, 49007[e], p. 1)

Caso marcante nesse campo foi a insurreição encabeçada por Iemelian Pugachev, entre 1773 e 1775.

> A revolta de Pugachev não teve seu justo valor apreciado na Europa, durante muito tempo. Foi na Rússia que ocorreu a primeira revolução camponesa, mas não a última. Enquanto Catarina II estava ocupada com a partilha da Polônia, Pugachev, um simples cossaco do Don, reuniu grandes massas de camponeses na fronteira da Sibéria e proclamou-se imperador, sob

[158] Essa defesa da organização comunitária tradicional do povo russo motivou que, em 1863, Bakunin (63006[e], pp. 3-5) afirmasse: "Quem somos [...] nós, que combatemos o governo de São Petersburgo? Nós somos os verdadeiros conservadores". E que, por esse motivo, o programa de Terra e Liberdade tinha um objetivo "conservador".

> o nome de Pedro III: com seus bandos – cujos efetivos cresciam incessantemente, arrastando tudo em seu caminho, devastando tudo em sua marcha fulminante –, ele seguiu até a muralha de Kazan, que foi por ele tomada e incendiada. Com seus bandos indisciplinados, ele derrotou exércitos disciplinados; seu nome fazia tremer todo o império e espalhava-se entre o povo com a velocidade de um raio. Em Moscou, as massas sublevadas esperavam-no com impaciência, e se ele tivesse chegado até lá, quem sabe a Polônia e a Rússia não poderiam ter tido outro destino. No início, suas tropas eram compostas, na maior parte, por adeptos das seitas; sua palavra de ordem era a libertação dos camponeses e seu nome vive ainda na memória do povo russo. (Bakunin, 50001[e], p. 11)

Foram também significativas as mobilizações populares ocorridas durante a guerra contra a França, em 1812, que tiveram continuidade nos anos posteriores. "A Rússia libertou-se do jugo de Napoleão, menos pela resistência de seus exércitos – que, na verdade, eram quase sempre derrotados – do que pela sublevação de seu povo." O "rigor do clima não teria triunfado sobre Napoleão se ele tivesse encontrado na Rússia um povo disposto a assisti-lo, e pronto a fornecer-lhe suprimentos e alojamentos de inverno livres de surpresas". Mas o povo russo, que "havia se sublevado em massa, destruindo e queimando suas próprias aldeias", refugiou-se "nas florestas, abandonando a Napoleão campos destruídos e travando com ele uma terrível guerra de *partisans*". Por conseguinte, foi o povo russo "que teve a maior participação na libertação do país e a consciência que ele tem de seu papel está fortemente enraizada em si". (Bakunin, 50001[e], pp. 11-12)

Essas mobilizações de 1812 tiveram consequências nos anos seguintes. "Durante os anos de 1813 e 1814 houve, em todas as partes da Europa, importantes revoltas populares": aqueles "camponeses que haviam se insurgido" contra as tropas napoleônicas "declaravam ter contribuído para expulsar o inimigo, merecer sua liberdade e não querer mais voltar ao trabalho forçado". O ano de 1812 inaugurou um período de recrudescimento das lutas do povo russo, em especial do campesinato: "a partir de 1812, as revoltas camponesas sucederam-se na Rússia ininterruptamente – elas ampliam-se, estendem-se de modo ameaçador e ganham a cada ano em potência e profundidade". (Bakunin, 50001[e], p. 12) Esse ciclo de revoltas avança até os anos 1840, sendo que "depois de 1842 as sublevações camponesas foram permanentes" em diversas localidades. (Bakunin, 49001[e], p. 2) De maneira que, nos fins dos anos 1840, era possível afirmar que, na Rússia, "o povo tem agora uma consciência, uma vontade comum claramente expressa, e reivindica, antes de tudo, sua libertação do jugo da servidão e sua própria liberdade". (Bakunin, 50001[e], p. 12)

Os militares de baixa patente, apesar de serem poucos em relação ao campesinato, são também uma parte considerável do povo russo. Sua condição de vida, sobretudo no que diz

respeito à rotina de trabalho, é muito dura. Além dos baixos soldos, "o soldado em serviço é constantemente assediado" e não tem "qualquer momento de repouso". "Toda sua vida não é mais que marchas, guardas, inspeções, limpeza de fardas e armas" e "a única palavra que ele pode dizer, com ou sem razão, é *sluschy*, ou seja, eu obedeço". Além disso, durante os combates, a taxa de mortalidade desses militares é bastante elevada, ainda mais com a fome e a frequente exposição ao frio. Foi por isso que, ao serem convocados para combater insurreições populares, eles, diversas vezes, se juntaram a elas, e, em alguns casos, encabeçaram mesmo a mobilização do campesinato. (Bakunin, 49006[e], pp. 1-2)

Em suma, não se pode confundir Rússia oficial e Rússia popular, tanto quando se trata de classes sociais quanto quando se trata da relação entre Estado e povos. Ambas as Rússias não são um "todo indivisível". (Bakunin, 47003[e], p. 2) Em razão de sua formação social, a Rússia encontra-se cindida entre um conjunto de classes opressoras (nobreza, incluindo o czar, burocracia e clero) e outro de classes inferiores (povo, especialmente o campesinato). São as primeiras que têm a posse do poder político por meio do controle que exercem sobre o aparelho de Estado. Assim, quando se trata da opressão do Estado russo à nação russa, ao povo russo, é importante destacar que isso constitui uma dominação de classe. Não são "russos" dominando "russos", mas um setor minoritário e dominante de russos (e mesmo de opressores oriundos de outras nacionalidades, como no caso dos Holstein-Gottorp-Romanov, descendentes de alemães) oprimindo um setor majoritário e subjugado de russos e outras nações-raças presentes na Rússia.

E mais, quando se trata da opressão do Estado russo a outros Estados ou nações-raças, povos, é fundamental apontar que se trata, também, de uma dominação de classe. Não são os "russos" dominando outros povos, mas esse mesmo setor minoritário e dominante oprimindo outros Estados inteiros, nações-raças inteiras, ou seja, todas as suas classes sociais.

> O povo russo não participa enquanto povo das conquistas da Rússia; ele é empurrado contra os povos estrangeiros com o mesmo cnute[159] que, ainda hoje, serve, em seu próprio país, para obrigá-lo ao trabalho servil. [... A Rússia é] um Estado ávido pelas conquistas, um Estado que, estranho e hostil a seu próprio povo, utiliza-o para subjugar outros povos. [...] Há uma única conquista da Rússia que foi obra de todo um povo? Nunca, e em lugar algum. Todas as conquistas foram obra somente do Estado, com a ajuda de exércitos bem disciplinados e, sobretudo, de uma diplomacia bem conhecida

[159] O termo cnute significa "chicote" em russo (кнут); com este instrumento, os servos eram punidos pelos senhores durante a Rússia Imperial. Bakunin utiliza esse termo a partir de 1845-1846 e, aos poucos, ele ganhará relevância em sua obra, tornando-se mesmo um conceito-adjetivo para Estados e poderes de tipo absoluto/despótico. Segundo Bakunin "o cnute é o símbolo do poder absoluto", e é com este significado que ele falará em "Estado unitário cnuto-austríaco" ou, em seu período anarquista, em "império cnuto-germânico". (Bakunin, 50001[e], p. 5; Bakunin, 49003[e], p. 2; Bakunin, 2014d[e])

> por seus artifícios particulares e seu espírito ininterrupto. [... Em termos religiosos, por exemplo,] o povo russo é, ao contrário, o mais tolerante do mundo; ele tem relações amistosas e pacíficas com os tártaros, os judeus, os católicos e os protestantes, e mesmo com os pagãos. [...] Jamais o povo russo empreendeu ou empreenderá uma conquista, seja por fanatismo religioso ou por qualquer outro motivo; ao contrário, o Estado russo o faz porque sua única razão de ser é conquistar e sujeitar. (Bakunin, 50001[e], pp. 20-23)

Dessa maneira, cumpre reforçar que um povo não protagoniza o imperialismo; quem o faz são suas classes superiores por meio do Estado. Ou seja, o imperialismo da Rússia não é resultado de uma opressão nacional encabeçada pela Rússia popular, mas pelas classes dominantes russas e seu Estado, incluindo o próprio czar, ou seja, a Rússia oficial. O Estado da Rússia, hostil à própria nação-raça russa, submete esta, ao mesmo tempo em que domina outras nações-raças do exterior. (Bakunin, 48020[e], pp. 20, 25; Bakunin, 63003[e], p. 6; Bakunin, 63008[e])

8.4 OPRESSÃO NACIONAL DOS ESLAVOS RUSSOS E NÃO RUSSOS

Os eslavos são uma ampla nação-raça que ocupa principalmente territórios no centro, no leste e no sudeste da Europa, congregando como parte de si outras nações-raças menores. Pode-se falar em três subgrupos de nações-raças eslavas, dentre as quais se encontram: no leste, russos, ucranianos e bielorrussos (Eslavos Orientais); no centro, poloneses, tchecos, eslovacos e morávios (Eslavos Ocidentais); no sudeste (região dos Balcãs), eslovenos, croatas, sérvios, bósnios e búlgaros (Eslavos Meridionais). (Bakunin, 62008[e], pp. 1, 11) Tais povos compartilham certa identidade nacional eslava, que se expressa, dentre outros modos, em termos de língua, condição e sentimento nacionais.

As línguas eslavas provêm de uma mesma origem indo-europeia e são faladas, acompanhando em alguma medida a divisão desses subgrupos, "das margens do Adriático e do Mar Negro até os confins do Mar Branco e da Sibéria". (Bakunin, 48004[e], p. 1) Apesar disso, havia, no século XIX, uma variedade considerável dessas línguas e uma problemática de classe que as cercava. Com algumas exceções,

> as línguas eslavas da Europa divergiam muito; elas eram negligenciadas pelas classes altas e percebidas como dialetos falados pelo povo. Não se sabia mais como escrevê-las e não as imprimiam. O estado de dissolução da cultura eslava era tal, que um patriota tcheco, Jungmann, escreveu em 1828: "Tivemos o triste destino de sermos as testemunhas do aniquilamento definitivo de nossa língua". (Berthier, 2010, vol. 2, p. 62)

Ademais, os povos eslavos compartilham uma condição histórica e concreta de opressão nacional: "nossa grande família eslava, oprimida há séculos [...], busca seu lugar

legítimo sobre a Terra" e "não há um ramo de nossa família que não tenha sido submetido a duras provas", em função dessa opressão nacional. (Bakunin, 62008[e], pp. 1, 3) Por isso, os eslavos devem ser considerados, em seu conjunto, uma "*grande raça oprimida*". (Bakunin, 48019[e]) Eles também cultivam um sentimento nacional comum, entendendo-se como povos que têm vínculos de origem, de sangue e de história. São povos oprimidos que formam parte de uma mesma nação-raça mais ampla. Há, por esse motivo, interesses comuns entre todos os povos eslavos, principalmente aqueles relativos à sua libertação nacional. (Bakunin, 48004[e], p. 1)

"O conjunto de povos eslavos da Europa oriental encontra-se submetido a sistemas políticos que lhes são impostos desde o exterior." (Berthier, 2010, vol. 2, p. 62) Os maiores opressores dos povos eslavos são os Estados e as classes superiores da Rússia, da Prússia e da Áustria, no que se refere aos eslavos orientais e ocidentais, e as classes dominantes turcas e o Império Otomano, no que se refere aos eslavos meridionais. São eles que protagonizam o imperialismo que perpetua a dominação nacional dos povos eslavos. (Bakunin, 62025[c], p. 10)

Esse imperialismo significa, em termos concretos, a submissão eslava a uma nacionalidade artificial, com consequências em vários aspectos da vida: língua, hábitos, costumes, religião, trabalho, conduta política, justiça, território, organização política etc. Generalizando, pode-se dizer que aos eslavos é imposta, mais ou menos violentamente, por distintos meios, uma cultura que não lhes é própria.

A Rússia oprime os seguintes eslavos: russos, ucranianos/rutenos, bielorrussos e poloneses; o império russo controla territórios da Ucrânia, Bielorrússia, Polônia, Lituânia, Letônia e Finlândia. "Os povos eslavos [...] que são dominados [...] pela Rússia encontram-se em estado de total dominação". (Berthier, 2010, vol. 2, p. 62)

Quando se discute o papel da Rússia na opressão dos eslavos, deve-se destacar, conforme argumento anterior, que a primeira grande opressão que ela protagoniza é em relação a seu próprio povo. Ainda que não seja "oprimida por nenhum povo estrangeiro", a Rússia, ou, em específico, a Rússia oficial, "desempenha o papel de opressor", tanto internamente – pois a Rússia popular está "sucumbida no nível mais baixo da escravidão" – quanto externamente. (Bakunin, 50001[e], p. 55)

Externamente, a segunda grande opressão que a Rússia protagoniza é sobre a Polônia. O imperialismo russo na Polônia, aliado ao imperialismo austríaco e prussiano, pretende não só acabar com o Estado, mas com a própria nação-raça dos poloneses. Isso se evidencia com o

fim da independência em 1795 e com a "o pensamento constante do imperador Nicolau" que, "a partir de 1811", pretende "*romper* a Polônia". Algo que se poderia caracterizar como "um pensamento perfeitamente lógico, pois, não querendo a Polônia independente e livre, ele deve necessariamente proceder à destruição de sua nacionalidade". E a Rússia faz isso, sobretudo, investindo em três procedimentos imperialistas: "1º A extinção da língua polonesa; 2º A submissão da Polônia à legislação russa; 3º O estabelecimento da religião de Estado sobre as ruínas da igreja católica e grega". (Bakunin, 46001[e], p. 1)

Nota-se, de modo evidente, que isso é um ataque à "nação polonesa", em particular "a seus costumes, à sua religião, mesmo à sua língua". Pior ainda é que, no caso de resistência dos poloneses, estes estão suscetíveis a "formas de acusação e de condenação [...] bastante arbitrárias", pois "o menor funcionário da administração russa goza de um poder quase que absoluto em relação a todos os poloneses". (Bakunin, 46001[e], p. 2) Isso quando os poloneses não são diretamente reprimidos ou mesmo assassinados pela força das armas, como aconteceu na insurreição de 1830-1831, que reivindicava a independência polonesa e foi duramente reprimida pelo exército da Rússia. Para um membro da Rússia popular, uma repressão desse tipo deveria ser considerada uma "vergonha nacional", porque, além de ser "um ataque injusto contra um país vizinho", é, ao mesmo tempo, "um atentado monstruoso à liberdade de um irmão". Essa "guerra de 1831 foi [...] uma guerra absurda, criminosa, fratricida", que só serviu às classes superiores e ao Estado russo. (Bakunin, 47003[e], p. 1)

Ao se impor aos poloneses, o imperialismo russo impõe-se a ucranianos e bielorrussos, assim como a parte considerável dos povos da Lituânia, da Letônia e da Finlândia. (Bakunin, 62006[e], pp. 34-35; Bakunin, 46001[e], pp. 1-2)

A Prússia oprime sobretudo os eslavos poloneses. Mas o reino prussiano também domina outros povos não eslavos, como silésios e saxões; controla territórios não só da Polônia, mas também da Pomerânia, Silésia, Renânia, Vestfália, parte da Saxônia e do Ruhr. "Os povos eslavos [...] que são dominados pela Prússia" também "se encontram em estado de total dominação". (Berthier, 2010, vol. 2, p. 62)

Ainda durante o século XVIII, quando se torna um reino, a Prússia passa a ganhar cada vez mais força. Tanto dentro da Europa, quanto em relação à Áustria, que, apesar ver seu poder diminuir progressivamente desde a Paz de Vestfália no século XVII, era então a potência alemã hegemônica. Na segunda metade do século XIX, a Prússia assumirá o antigo posto da Áustria, estabelecendo-se como potência alemã hegemônica. (Bakunin, 50001[e], p. 57) Esse fortalecimento da Prússia e sua opressão dos eslavos na Polônia evidenciam um

enorme potencial germanizante, que pode mesmo ser capaz de estender-se a outros Estados alemães durante o processo de unificação.

A Áustria oprime os seguintes eslavos: poloneses, tchecos, morávios, eslovacos, eslovenos, croatas e parte dos sérvios; mas o império austríaco também oprime outros povos não eslavos, como italianos, magiares, valáquios e alemães. Controla territórios não só da Polônia, mas também da Boêmia, Morávia, Eslováquia, Eslovênia, Croácia, parte da Sérvia, Itália (em processo de unificação), Hungria, Valáquia, Silésia, Galícia, Dalmátia, Transilvânia. (Hepner, 1950, pp. 243-244)

Em função disso, e mesmo com o crescimento da Prússia, durante os anos 1840 a Áustria tinha ainda de ser caracterizada como uma "monstruosa e violenta conglomeração de povos estrangeiros", cuja opressão se estende a distintas nações-raças. (Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 49001[e], p. 1) Em meio às eficazes estratégias para que essa dominação nacional possa se perpetuar, estão não apenas a repressão e a censura, promovidas de maneira bastante severa. Há, também, por parte dos extratos dominantes e do Estado da Áustria, o estímulo ao ódio nacional, de modo que os povos a eles submetidos não tenham condições de colocar seu poder em xeque. (Bakunin, 48019[e])

Diferentemente daqueles "que são dominados pela Prússia e pela Rússia", os eslavos submetidos "ao império da Áustria" vivenciam com um "tipo de relação original", em certo sentido peculiar. "O império austríaco tinha essa particularidade de dominar povos que dominavam outros", como no "caso da Hungria". (Berthier, 2010, vol. 2, p. 62) Os húngaros (magiares) estão submetidos à Áustria, mas, ao mesmo tempo, oprimem os eslavos.

Em função do processo revolucionário de 1848-1849, a Hungria conseguiu por um breve período sua independência da Áustria. Os magiares, protagonistas desta revolução, mesmo tendo recebido apoio de membros de outras nações-raças, fortaleceram relações subimperialistas frente a elas. Dentre os povos submetidos estavam os eslavos, principalmente eslovacos (cuja classe dominante desaparecera, fundindo-se na nobreza húngara), sérvios e croatas, muitos dos quais, ainda durante a revolução húngara, rebelaram-se contra o processo de *magiarização* ao qual estavam sendo submetidos. (Bakunin, 49001[e], p. 1; Berthier, 2010, vol. 2, pp. 63, 108) Mas o malogro do intento revolucionário, fruto de um ataque coordenado da Áustria com auxílio da Rússia, retirou, em meados de 1849, o protagonismo dos magiares, e preparou o terreno para o processo de germanização da Hungria, que tomou corpo nos anos 1850.

Foi isso que motivou, no seio da revolução, uma "guerra dos eslavos na Hungria [...] contra um punhado de magiares" que negavam a "existência da nacionalidade eslava". Na

verdade, aquele confronto dos eslavos contra os magiares tem de ser considerado "uma guerra legítima e justa, uma guerra popular, uma guerra eminentemente democrática", na medida em que o "camponês eslavo" – "de quem se pretendia tomar tudo: a liberdade, a propriedade e até a língua nativa" – buscava superar a opressão húngara. (Bakunin, 48019[e]) "Apesar da pressão de vários séculos, ninguém conseguiu germanizar ou magiarizar" esses "eslavos que vivem em solo húngaro". Sua "resistência às múltiplas agressões" tem sido admirável, pois eles não podem – como "os italianos, os poloneses ou os tchecos" – "buscar força na recordação de um passado glorioso". A oposição que eles vêm fazendo à "perseguição permanente" tem por base apenas "sua autenticidade, sua língua, seus hábitos e seus costumes" – e sua sobrevivência pode talvez ser explicada pelo "pressentimento de um grande futuro próximo". (Bakunin, 62008[e], p. 3)

Destacam-se, ainda, como vítimas do imperialismo austríaco, os tchecos e os morávios; Boêmia e Morávia, territórios desses povos, têm uma triste história de submissão. "Dentre as pátrias eslavas, a Boêmia e a Morávia foram aquelas que suportaram o destino mais cruel". No século XVII, a Boêmia-Morávia foi lançada "numa guerra desesperada", "perdeu dois terços de seus numerosos habitantes e testemunhou o desaparecimento da melhor parte de sua *intelligentsia*". No período subsequente, "esse país, de nome outrora célebre, caiu no esquecimento", e "os tchecos que sobreviveram ao desastre transformaram-se em escravos". Cedida "à dominação nefasta dos jesuítas", "sua terra, outrora eslava – berço de Jan Huss, de Jan Žižka, do rei de Poděbrady, dos irmãos Chelčický e Comenius" – foi mais tarde "submetida à brutalidade arrogante de novos mestres, que haviam negado todo pertencimento à nação tcheca" – ela também passou a ser "governada e constantemente vigiada pela administração imperial". Algumas décadas depois, "começou a tornar-se uma província germânica", o que se consolidou "ainda no primeiro quarto de nosso século". (Bakunin, 62008[e], p. 3)

"Os povos tcheco e morávio foram sujeitados pelos funcionários alemães"; "foram tiranizados e perseguidos em sua língua, em sua fé e até no caráter sagrado de seu sentimento nacional". E o governo austríaco fez isso aliado com as classes superiores, com os "grandes senhores", com os "aristocratas", com o "clero", ou seja, com os "privilegiados de todas as classes", compondo "uma aliança que ainda perdura, para espremer do pobre povo toda sua seiva, até a última gota de seu sangue". (Bakunin, 49001[e], p. 1) Dentre os eslovenos, a germanização linguística que se produzia desde o século XV teve impacto determinante, pois atingiu o cerne de sua língua.

Quando se trata do conflito nacional entre germânicos e eslavos, é necessário enfatizar o processo de *germanização*, encabeçado sobretudo pela Prússia e pela Áustria, cujos resultados atingem diretamente os povos eslavos, mas não apenas eles. *A germanização é a imposição, por distintos meios, de uma nacionalidade artificial germânica a povos que não são naturalmente germânicos.* (Bakunin, 50001[e], pp. 58, 75, 84; Bakunin, 62008[e], pp. 5-6, 12; Bakunin, 63003[e], p. 5)

É uma forma de imperialismo alemão, que teve início na Idade Média com a *Ostsiedlung* (Expansão alemã para o leste) e que, no século XIX, vivencia sua segunda grande onda. Os próprios povos prussianos e austríacos foram germanizados, sendo os Estados da Prússia e da Áustria, de certo modo, expressões vivas desse processo, um vez que lhe dão continuidade. Marco importante para tanto foi o Congresso de Viena, de 1815, que "fez da Alemanha, no quadro da Santa Aliança, uma Confederação Germânica de 39 Estados soberanos, sob a direção de uma Dieta federal constituída pelos representantes desses Estados, dos quais os dois principais eram, evidentemente, a Prússia e a Áustria". (Berthier, 2010, vol. 2, p. 11)

Em relação à germanização dos eslavos, deve-se destacar: "os territórios eslavos foram, depois da Idade Média, objeto de invasões sistemáticas por parte dos germânicos". E "os alemães conduziram uma política de germanização sistemática das populações eslavas", que teve sucesso, na medida em que os eslavos, "uma população rural", mostraram-se incapazes de "resistir aos desígnios expansionistas dos Estados germânicos, Prússia e Áustria". Para essa germanização, foi relevante o movimento de cristianização, encabeçado por "bastiões avançados do cristianismo", como "Ratisbona, Passau, Salzburgo, Halberstadt, Magdeburgo". Eles "enviaram missionários para converter os pagãos eslavos tchecos e poloneses", e tiveram sucesso, principalmente por terem logrado convencer lideranças eslavas que, em seguida, converteram suas próprias populações. O "clero alemão", tanto na Boêmia quanto na Polônia, "teve papel determinante" na "unificação das populações em torno das classes dirigentes autóctones", que se uniram à Igreja germânica. "Ao cristianizar-se, a nobreza eslava [...] ganhou amplamente em termos de poder."[160] (Berthier, 2010, vol. 2, pp. 64-65)

[160] De acordo com Berthier (2010, vol. 2, pp. 4-6, 68, 110), uma chave importante para entender as divergências políticas entre Bakunin e Engels (e, de certa forma, Marx) – nesse contexto da Primavera dos Povos e naquilo que diz respeito à questão nacional em geral e aos eslavos em particular – é a maneira que eles compreendiam e valoravam esse processo de germanização. Bakunin via a germanização como um processo imperialista responsável pela opressão nacional dos eslavos e que, portanto, deveria ser destruído em favor da libertação nacional eslava; Engels entendia essa germanização dos eslavos como um processo inevitável e mesmo positivo, na medida em que fortalecia o desenvolvimento das forças produtivas e, com isso, aprimorava as condições para o advento do socialismo.

O Império Otomano oprime os seguintes eslavos: sérvios, bósnios e búlgaros; mas este Estado turco também oprime outros povos não eslavos, como os gregos; controla territórios da Sérvia, Bósnia, Bulgária, Grécia, Albânia, Moldávia, Romênia (Valáquia) e Montenegro.

"A partir do século XIV, os Balcãs sucumbem de maneira progressiva à dominação dos turcos. Essa dominação é exercida de diferentes maneiras, a depender das circunstâncias." Certos povos "conservam uma autonomia relativa, como os albaneses, e outros, como os sérvios, suportam um regime de submissão muito rigoroso. Nas cidades, as guarnições isolam os pontos estratégicos, especialmente os cruzamentos de circulação." E a submissão dos territórios controlados "manifesta-se no pagamento de um tributo, que também varia segundo as circunstâncias". (Berthier, 2010, vol. 2, pp. 55-56)

Durante o século XIX, as posições assumidas pela Inglaterra e sua proximidade com os turcos, como foi o caso na Guerra da Crimeia, fazia dela, também, um Estado inimigo os eslavos. (Bakunin, 62008[e], p. 4)

Em função dessa opressão nacional dos eslavos russos e não russos, desenvolvem-se, a partir do século XVIII, formas de nacionalismo eslavo. Para tanto, os princípios da Revolução Francesa e o romantismo alemão foram fatores influenciadores. A partir daí, "os eslavos souberam então que tinham uma história e uma literatura que nada deixavam a desejar àquelas de seus opressores". Tais nacionalismos tomam contornos mais definitivos durante o século XIX, sendo este o século do despertar nacional dos eslavos. (Berthier, 2010, vol. 2, pp. 58, 62) Diversos movimentos insurrecionais – em particular poloneses, em localidades como Varsóvia, Cracóvia e Galícia – contribuíram para esse despertar.

Em meados dos anos 1840, a posição dos eslavos era delicada, "em particular para aqueles que, dentre eles, [eram] democratas ou simplesmente liberais". Isso porque, esses eslavos não se identificavam com os "dois movimentos nacionais, alemão e húngaro", visto que ambos não reconheciam "os direitos nacionais dos eslavos". Havia um risco de o "sentimento nacional eslavo [ser] instrumentalizado pela reação", concentrada em Innsbruck, na Áustria, e ser colocado contra os "governos revolucionários de Viena e Peste". Pretendendo fazer valer seus direitos, os tchecos endereçaram, em março de 1848, uma petição ao imperador Fernando da Áustria, com "assinaturas de burgueses, intelectuais, estudantes e operários, reivindicando a abolição das corveias, a reconstituição do reino da Boêmia e a igualdade entre alemães e tchecos". (Angaut, 2009, p. 35)

Procurando um lugar para a causa eslava nesse contexto, marcado pelos nacionalismos alemão e húngaro, o Congresso Eslavo de Praga, em 1848, terminou como um marco definitivo

para o fortalecimento do nacionalismo eslavo e como uma das primeiras iniciativas daquilo que se chamaria pan-eslavismo alguns anos adiante. “O Congresso de Praga marca o início de uma nova vida, de uma nova história para os eslavos”. (Bakunin, 62025[c], p. 1) Ali, eslavos de várias nacionalidades encontram-se pela primeira vez e forjam as bases de um movimento de consideráveis proporções, pautando-se no reconhecimento mútuo, nos interesses e sentimentos em comum e numa expectativa compartilhada de futuro:

> Chegando em Praga, [... os eslavos] encontraram-se, reconheceram-se e sentiram-se irmãos, um sentimento compreendido não apenas por seus corações, mas por suas línguas. [...] Eles uniram-se em torno de seus interesses comuns e, mais ainda, do sentimento do grande destino que o futuro lhes reserva. Curvaram-se diante de Deus, agradecendo-lhe por ter posto fim às suas duras provações, por terem podido conservar em toda sua pureza esse sentimento fraternal; perdoaram-se em relação ao passado, e, vendo diante de si apenas o presente e o futuro, juraram nunca mais separar seus destinos. (Bakunin, 48004[e], p. 1)

Ou seja, “a importância do Congresso Eslavo encontrava-se no fato de ele constituir o primeiro encontro, o primeiro contato, a primeira tentativa dos eslavos para unirem-se e compreenderem-se”. (Bakunin, 1976b[e], p. 84) Mas esse congresso também mostrou que, apesar de certa identidade nacional comum, havia diversos interesses contraditórios.

Isso ficou claro quando “os delegados eslavos que lá estavam, representando as diversas nacionalidades, não puderam superar suas diferenças e agir como um todo homogêneo rumo a um único objetivo: a libertação do controle estrangeiro por meio de um esforço pan-eslavo”. Os tchecos “estavam mais preocupados em estabelecer uma hegemonia sobre os eslavos numa monarquia austríaca reformada, os poloneses queriam a predominância sobre os ucranianos na Galícia, ao passo que os eslavos da Hungria preocupavam-se apenas com o que os afetava diretamente – a ocupação magiar”. Além disso, certos “grupos eslavos nos Balcãs [...] haviam sucumbido à propaganda pan-eslavista do czar, que propunha libertar esses grupos sob o manto imperial da Rússia”. (Cipko, 1990, p. 4)

Capítulo 9

LIBERTAÇÃO NACIONAL E AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS (1844-1863)

Este capítulo conclui a exposição da teoria política de Bakunin em seu *período pan-eslavista revolucionário*, que vai de 1844 a 1863, dividindo-se em três partes: 1.) Pan-eslavismo, nacionalismo e patriotismo; 2.) Revolução e federação eslava: do velho ao novo mundo; 3.) Centralismo, ditadura, papel do czar e da burguesia na emancipação dos eslavos e antigermanismo.

9.1 PAN-ESLAVISMO, NACIONALISMO E PATRIOTISMO

Visando a concretizar esse projeto emancipador, é essencial investir num "*reestabelecimento do eslavismo*", para o quê é fundamental "que todos os ramos eslavos compreendam, *novamente*, que só podem ter poder por meio de uma união potente. E essa união chama-se *pan-eslavismo*". (Bakunin, 62025[c], pp. 7, 9)

O pan-eslavismo pode ser definido numa dupla chave: uma negativa, da oposição comum à opressão germânica, e outra positiva, da expectativa de um futuro de liberdade. "O pan-eslavismo, em seu sentido negativo, significa, antes de tudo, o *ódio aos alemães*. Pois os alemães são os opressores originais, os inimigos jurados dos eslavos, de todos os eslavos." Isso porque foi por meio da germanização que os alemães "fundaram toda sua existência, todo seu poder sobre os vestígios eslavos", ambos forjados "pela violência"; foi por meio da germanização que os alemães impuseram "aos eslavos sua civilização". "De um ponto de vista positivo, o pan-eslavismo é a fé e a certeza de um grande futuro comum eslavo." Ou seja, "juntos, formamos – nós, os eslavos – um mundo para nós mesmos", uma cultura própria, um povo que "durante mil anos tem sido oprimido por diferentes inimigos e que, todavia, não foi aniquilado". Essa nação-raça "conservou sua unidade na forma de uma fraternidade instintiva (*Bratrstvo*, uma palavra sagrada para os eslavos)". (Bakunin, 62025[c], pp. 14-15)

Entretanto, é necessário pontuar que não há grandes consensos quando se fala genericamente em "eslavismo" ou "pan-eslavismo". Distintas concepções concorrem entre si e contribuem, de modo mais ou menos adequado, a depender do caso, com a emancipação dos

eslavos em particular e a liberdade dos povos em geral. É necessário, pois, expor quais são os aspectos essenciais do pan-eslavismo bakuniniano dos anos 1844-1863. Antes de tudo, há que se mencionar que *esse pan-eslavismo é revolucionário, anticentralista, anti-imperialista, classista, democrático e federalista.*[161]

Esse pan-eslavismo rompe com as perspectivas que preveem, dentre os eslavos, a hegemonia de grandes Estados, nomeadamente a Áustria e a Rússia, ou de uma nação-raça particular, como no caso de certas pretensões tchecas e polonesas. (Hepner, 1950, p. 211) "O império da Áustria [...] deve ser dissolvido" – visto que "uma Áustria eslava, um eslavismo austríaco" nada mais seria do que "uma liberdade respirando a escravidão" – e o eslavismo não pode caminhar na direção "das antigas hegemonia e dominação russas", e nem de qualquer outro Estado ou nação-raça, mesmo que seja eslavo. (Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 62025[c], pp. 3, 6) Isso inclui, obviamente, a perspectiva que propõe substituir a dominação russa pela dominação alemã. (Bakunin, 50001[e], p. 35) Um movimento eslavo que se

[161] Não concordo com Berthier (2010, vol. 2, pp. 3, 15, 168), quando ele define o pan-eslavismo exclusivamente como "a doutrina que preconiza o assujeitamento de todos os povos eslavos à influência da Rússia", sendo que, assim, pan-eslavista seria apenas aquele "partidário da submissão das nações eslavas à política do grande irmão russo". Sem dúvida, essa é *uma possibilidade* de definição do pan-eslavismo e do pan-eslavista. Bakunin conhecia a existência desse tipo de pan-eslavismo – o qual foi por ele chamado de "pan-eslavismo petersburguês" e "pan-eslavismo imperial russo", e seus defensores por ele qualificados de "pan-eslavistas centralizadores" (Bakunin, 63003[e], p. 2; Bakunin, 62025[c], p. 9; Bakunin, 62002[e], p. 11) –, o qual foi por ele duramente criticado. (Bakunin, 62008[e], p. 2; Bakunin, 62025[c], pp. 6-7, 9) Trabalhando com a restrita definição de pan-eslavismo mobilizada por Berthier, é certo que "os escritos de Bakunin não deixam qualquer dúvida de que ele *não* é um pan-eslavista". No entanto, é necessário pontuar que, pelo menos desde o Congresso Eslavo de 1848, havia uma disputa sobre as características e os rumos que o pan-eslavismo deveria assumir. Junto com essa concepção de "pan-eslavismo petersburguês", havia pelo menos duas outras: aquela cujos partidários pretendiam transformar a monarquia austríaca em monarquia eslava, chamada posteriormente de *austro-eslavismo* (Berthier, 2010, vol. 2, pp. 68, 79); e a do pan-eslavismo reivindicado por Bakunin. Dessas três correntes, Bakunin considerava as duas primeiras reacionárias e a terceira, a sua própria, revolucionária. Cumpre também notar que Bakunin estava *plenamente consciente de tal disputa*. Além disso, como colocado, entre o fim dos anos 1840 e o início dos 1860, apesar de o conjunto das ideias políticas de Bakunin apresentar certa homogeneidade, ele passa a referir-se a tal conjunto como *pan-eslavismo* apenas em 1862, mesmo ano em que reivindica o *socialismo eslavo*. Em 1862, Bakunin (62025[c], pp. 14, 16, 22) sustenta que, na sua perspectiva, "*o pan-eslavismo* é a convicção que o Estado eslavo, unindo 85 milhões de indivíduos, anunciará uma civilização, uma nova e verdadeira solução viva para que reine a liberdade no mundo". E continua: "o que chamo de *pan-eslavismo*" é a necessidade de que "todo o eslavismo una-se e subleve-se". Sendo que, "*qualquer um que não seja como nós, pan-eslavista, dessa maneira que entendemos, não é eslavo do fundo do seu coração*". Bakunin (62008[e], pp. 2, 9) também menciona, num texto público, a "formidável ideia do *pan-eslavismo*" e o "nosso programa pan-eslavista". Portanto – de acordo com a história do eslavismo e mesmo com a compreensão de Bakunin acerca desse movimento (Hepner, 1950) –, é incorreta a afirmação de Berthier de que Bakunin "*não* é um pan-eslavista". Ele não é pan-eslavista, apenas se o pan-eslavismo for entendido como "pan-eslavismo imperial russo"; e o pan-eslavismo não pode ser assim definido, especialmente porque a definição não dá conta do fenômeno histórico, além de divergir da leitura do próprio Bakunin. Se o pan-eslavismo for definido conforme Bakunin o faz em 1862, Bakunin deve ser considerado um pan-eslavista – foi exatamente essa definição que fez com que ele se reconhecesse como tal naquele ano. Tais afirmações de Berthier (2010) são feitas no volume que abarca o período de 1848-1861 da vida e da obra de Bakunin (antes que ele reivindique-se pan-eslavista); mas no volume que abarca o período entre 1861 a 1868, nada é mencionado acerca desta concepção de pan-eslavismo e mesmo da reivindicação que Bakunin faz dele. Berthier também minimiza consideravelmente a defesa da ditadura que Bakunin faz na "Confissão" e em suas intervenções favoráveis a Muraviev-Amurski.

pretenda emancipador, distintamente, tem de desenvolver-se "no sentido da mais completa liberdade", preservando a independência de cada povo, sua própria determinação, e assegurando que nenhum deles estará submetido a um Estado ou qualquer outro povo. (Bakunin, 62025[c], pp. 6-7)

É apenas dessa maneira que se pode garantir aos eslavos a *libertação nacional* e a *autodeterminação dos povos*, evitando as soluções centralistas e imperialistas que privilegiam nações-raças ou Estados específicos, e que reforçam novos laços de opressão. Isso significa reivindicar o princípio de "*liberdade e autodeterminação* absolutamente livre para todos, tanto para as *nações*, quanto para as *províncias*". (Bakunin, 63025[c], p. 2, grifos adicionados) Uma noção que se reforça quando se levam em conta os pressupostos coletivos e solidários da liberdade, que foram anteriormente expostos. (Bakunin, 1976b[e], pp. 111-112) Um processo de emancipação desse tipo não pode ser individual, grupal ou setorial; não tem como envolver apenas uma nação-raça eslava e nem mesmo apenas os eslavos. Ele tem de expandir-se e abarcar o conjunto dos povos. Lograr a *liberdade dos povos* significa, precisamente, conquistar "tanto a libertação das nações, quanto a democracia e a revolução social". Exatamente aquilo que abarcava as "três dimensões das revoluções de 1848". (Angaut, 2009, p. 9)

Por isso, quando se considera que esse pan-eslavismo é uma forma de nacionalismo respaldado em certo patriotismo, como no caso de Nettlau (1976, p. 198), é necessário certo cuidado. Esse pan-eslavismo pode ser entendido como uma forma de nacionalismo apenas se for considerado não um nacionalismo de Estado, mas um *nacionalismo de nação-raça*, um *nacionalismo eslavo* que prescinde e transcende os Estados. "A nova política da raça eslava *não será*, pois, uma *política de Estados*, *mas* uma *política de nações, uma política de povos* livres e independentes." (Bakunin, 48004[e], p. 1, grifos adicionados; Cf. também: Bakunin, 48020[e], pp. 22-23) E mais; ele só pode ser considerado como tal, se for entendido como um *nacionalismo federalista e democrático*, na medida em que não preconiza, em relação a seus fins, qualquer preponderância de nações-raças e Estados específicos, soluções centralistas e imperialistas e nem mesmo novas relações de dominação. Os nacionalismos de Estado ou os nacionalismos que se baseiam na noção de superioridade de uma nação-raça ou de um Estado – o que se pode chamar de "exclusivismo nacional" ou nacionalismo estreito (Bakunin, 60005[c], p. 39) – são formas limitadas e inadequadas de nacionalismo, e por isso devem ser descartadas.

De modo similar, esse pan-eslavismo só pode ser entendido como uma doutrina que reivindica o patriotismo, se este também for considerado um *patriotismo de nação-raça*, um *patriotismo eslavo*, um sentimento de amor e devoção aos povos eslavos que subsidia um nacionalismo federalista e democrático, que é contrário à dominação nacional e ao imperialismo. (Bakunin, 49001[e], p. 2; Bakunin, 62008[e], p. 2) Também os patriotismos de Estado, centralistas, imperialistas e/ou opressores – o que se pode chamar de "patriotismo estreito" ou exclusivismo patriótico (Bakunin, 50001[e], p. 55) – também devem ser preteridos. Pátria, assim, é sinônimo de nação-raça ou povo. (Bakunin, 63003[e], pp. 3, 5)

Portanto, o nacionalismo e o patriotismo pan-eslavistas devem ser tidos como naturais e orgânicos. (Bakunin, 62002[e], p. 1) Não significam doutrinas ou sentimentos que se apoiam na defesa de um Estado em detrimento de outro, de um povo em detrimento de outro. E só se justificam quando estão vinculados a povos nacionalmente oprimidos. (Bakunin, 50001[e], p. 55)

9.2 REVOLUÇÃO E FEDERAÇÃO ESLAVA: DO VELHO AO NOVO MUNDO

Às gerações eslavas dos anos 1840-1860, cabia, nesse processo de transformação e com base nesse pan-eslavismo, principalmente, a tarefa destrutiva: "Sejamos ao menos os destruidores da velha iniquidade". Visto que não há qualquer certeza de que nos será "permitido ser os edificadores do novo mundo". (Bakunin, 47012[c], p. 4) A essas gerações, poder-se-ia mesmo dizer: "Nossa missão consiste em destruir, e não em construir"; muito provavelmente "outros serão os homens que construirão, melhores que nós, mais inteligentes". (Bakunin, 1976b[e], p. 112) Desse modo, a tarefa mais urgente era investir numa ruptura do velho mundo, destruindo seus fundamentos e abrindo caminho para uma construção futura. Mas, de acordo com qualquer noção pertinente de estratégia, para o estabelecimento dos meios adequados de mudança, deve-se ter em mente, ao menos genericamente, os fins que se pretende atingir.

Tais fins são, num primeiro momento, a conformação de uma "federação de todos os povos eslavos", e, num segundo momento, a formação de uma "federação universal das repúblicas europeias". (Bakunin, 48020[e], pp. 9, 19) Essas soluções permitiriam concretizar um projeto de democracia nacional, cuja unidade e cujas fronteiras seriam naturais e orgânicas, refletindo a vontade soberana dos povos e forjando as bases de uma "cultura nacional autônoma". Trata-se precisamente da efetivação daquilo que se poderia chamar de "*autoadministração do povo*" ou de "*autogoverno da comuna*". (Bakunin, 62008[e], p. 7;

Bakunin, 62006[e], p. 13; Bakunin, 63003[e], p. 9, grifos adicionados) A sustentação desse projeto encontrar-se-ia na noção de "comuna liberta", uma articulação de distintas dessas comunas numa federação social e política, capaz de assegurar tanto uma convivência nacional sem opressões, quanto a liberdade, a igualdade e a fraternidade das nações. (Bakunin, 48019[e])

Sobre a federação eslava, é possível afirmar que

> ao contrário da vida citadina ocidental, o novo mundo eslavo será aquele da democracia camponesa. Ele terá como base nossa *comunidade rural* autoadministrada, sem diferenciação social e vivendo segundo o princípio "um por todos e todos por um": o governo, a justiça e a administração serão assegurados por funcionários democraticamente eleitos. Essas comunas, federadas, formarão juntas as *províncias*. As províncias serão livremente unidas em *países*, dispondo de um poder executivo, de uma magistratura e de toda a hierarquia administrativa, com todos os seus membros também democraticamente eleitos. Esses países, sempre autoadministrados, poderão federar-se numa unidade *estatista comum*. Eis nossa organização futura que abarcará *numa só federação todos os países eslavos autônomos, mas unidos*. (Bakunin, 62008[e], p. 10)

Tal federação é concebida em bases rurais, pois estas correspondem à tradição cultural dos povos eslavos e à formação social dos territórios que eram por eles ocupados naquele século XIX.[162] Além disso, espera-se que essa iniciativa político-social possa garantir a solidariedade e a reciprocidade entre as nações-raças eslavas, sem retirar-lhes a autonomia, a capacidade de autodeterminar-se, e, concomitantemente, sem deixá-las isoladas e impotentes, vulneráveis à dominação estrangeira.

Não se busca "outra centralização senão a da federação eslava". (Bakunin, 48004[e], p. 1) "Do ponto de vista político", é uma iniciativa "centralizada"; "do ponto de vista administrativo", é uma iniciativa "federalista". (Bakunin, 1976b[e], p. 64; Angaut, 2005, p. 216) Tal federação por localidade ou território possui democracia interna, na medida em que seus governantes, magistrados e funcionários são eleitos, e visto que cada povo é impedido de oprimir outro. Ela articula-se desde as comunas, passando pelas províncias e pelos países, e chegando até a federação, que é concebida como um Estado eslavo.[163] (Bakunin, 62025[c], pp. 13-14, 16; Hepner, 1950, p. 298; Angaut, 2009, p. 48)

---

[162] Cf. Herzen (2012, p. 35): "Por socialismo russo, queremos dizer o socialismo que deriva da terra e do modo de vida camponês, da distribuição efetiva e da repartição existente dos campos, da posse comunal e do governo comunal – e avançamos com as cooperativas de trabalhadores rumo àquela justiça econômica buscada em geral pelo socialismo e afirmada pela ciência".

[163] Além das referências propriamente eslavas (de decembristas, poloneses e outros), Bakunin também tem influência do federalismo de Proudhon. Em 1863, formalizando ideias anteriormente defendidas, Proudhon (2001, p. 90) escreverá: "FEDERAÇÃO, do latim *foedus*, genitivo *foederis*, quer dizer pacto, contrato, tratado,

Essa federação distingue-se das grandes potências, dos "Estados-máquina", por dois motivos: internamente, além das eleições democráticas, este Estado não oprime seu próprio povo; externamente, ele não visa e nem procede à conquista e, portanto, não é e nem pode ser imperialista. Assim, esse Estado eslavo não pode ser considerado um império e nem um Estado imperialista. A proposição de certos eslavos para transformar o império da Áustria num "império eslavo", por exemplo, significaria a preservação de um instrumento político que só poderia "manter-se pela violência". E por isso mesmo, é necessário advertir os eslavos que promovem essa iniciativa: Se esse eslavismo vencer, "vocês serão os opressores de vossos irmãos, de nacionalidade estrangeira, os déspotas dos italianos, dos magiares, dos alemães da Áustria". (Bakunin, 48019[e]; Bakunin, 48020[e], p. 17)

Não era justa, também, a proposição de certos poloneses, que pretendiam, libertando a Polônia, anexar "por antecipação, a Ucrânia, sem consultar os ucranianos e com base apenas em seus direitos históricos". Pois a "Ucrânia polonesa, bem como os russos da Galícia e nossa Pequena Rússia – com 15 milhões de habitantes que falam a mesma língua, que têm a mesma religião, não pertencerão à Polônia, nem à Rússia, mas a si mesmos". (Bakunin, 62002[e], p. 9)

Na federação eslava, os distintos povos têm independência; "cada um pode dar-se, livremente, constituições adaptadas a seus costumes, a seus interesses, a sua posição". Contudo, "há princípios inerentes à natureza eslava que devem, consequentemente, constituir a base fundamental da nova existência dos povos eslavos". Esses "princípios são: a igualdade de todos, a liberdade de todos e o amor fraternal". Nessa federação "não há escravos (de direito ou de fato). A sujeição em todas as formas que possa se apresentar está proscrita para sempre. Não há outras desigualdades senão aquelas que a natureza tiver criado. Não há castas". Nos casos dos povos que contarem ainda com "uma aristocracia" ou "uma nobreza privilegiada", elas devem "fundir-se e perder-se inteiramente nas massas populares". Todo eslavo "deve ter sua participação na propriedade nacional e no bem-estar de todos"; a propriedade deve ser "propriedade de todo o povo" e "todo direito ao solo deve ser abolido", permitido o acesso generalizado à terra. E, enfim, a propriedade deve ser substituída pela "posse como propriedade comunal".[164] (Bakunin, 48004[e], p. 2; Bakunin, 62002[e], p. 5)

---

convenção, aliança, etc., é uma convenção pela qual um ou mais chefes de família, uma ou mais comunas, um ou mais grupos de comunas ou Estados, obrigam-se recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetos particulares, cuja carga incumbe especial e exclusivamente aos delegados da federação".

[164] Cf. Proudhon (1988, p. 244): "A *posse* individual é a condição da vida social; cinco mil anos de propriedade o demonstram: a *propriedade* é o suicídio da sociedade. A posse está dentro do direito. A propriedade opõe-se ao

Todo eslavo deve ter seu "direito de cidadão", assegurando que seja "tratado por todos como um irmão". Entre os eslavos, na federação, "a guerra interna [...] está proscrita para sempre", sendo considerada "um crime". Todos esses aspectos organizativos, assim como os problemas e conflitos internos, incluindo aqueles entre dois ou mais povos, devem ser arbitrados por um "concílio eslavo", que está "acima de todos os povos eslavos como autoridade e tribunal supremo". Este concílio é única instituição que tem o "direito de declarar guerra às potências estrangeiras". (Bakunin, 48004[e], p. 2)

Inclusive, esse modelo de federação poderia servir de paradigma para uma reestruturação política da Europa. Isso porque ele oferece condições de subsidiar a construção pós-revolucionária de uma federação de repúblicas europeias, dando solução aos conflitos nacionais e sociais de toda a Europa.

Os meios mais adequados para a destruição do velho mundo passam por um conflito revolucionário, por uma guerra revolucionária. "Não mais as guerras de conquista, mas a última guerra suprema, a guerra da revolução pela libertação de todos os povos." Para os eslavos, "a revolução é tudo" – "ela é o seu despertar, sua ressurreição, sua esperança, sua salvação, seu futuro". Isso significa apostar numa mobilização pela "revolução, e nada menos que a revolução". Por meio dela, os eslavos, e mesmo os povos europeus, serão capazes de libertar-se e emancipar-se nacional e socialmente. (Bakunin, 48020[e], pp. 7, 26) Seria, indubitavelmente, uma revolução "horrível e sem precedentes, ainda que fosse dirigida mais contra as coisas do que contra as pessoas". (Bakunin, 1976b[e], p. 134) Uma transformação que marcaria a concreção de uma nova política, destruindo todas as grandes potências estatais, responsáveis pela opressão imperialista sobre os povos eslavos, e garantindo as condições para a emancipação popular no continente.

> A velha política dos reis desaparecia e surgia uma nova, aquela dos povos. A revolução, em toda sua onipotência, declarava dissolvidos os Estados dos déspotas. Era dissolvido o império prussiano, que abandonava uma das partes da Polônia. Era dissolvido o império da Áustria, esse monstro composto de nações diversas que foram acorrentadas umas às outras pela astúcia, pela força e pelo crime. Era dissolvido o império turco, no seio do qual 700 mil otomanos pisoteavam uma população de 12 milhões de eslavos, de valáquios e de gregos. Era, enfim, dissolvido o último consolo do despotismo, o último bulevar do maquiavelismo e da diplomacia, atingido em seu coração: o império russo, de modo que as três grandes nações há muito tempo sujeitadas em seu seio – a Grande Rússia, a Pequena Rússia e a Polônia – libertavam-se e entregavam-se a si mesmas, podendo estender sua mão livre a todos seus irmãos da raça eslava. Dessa maneira, dissolução,

---

direito. Suprimi a propriedade e conservai a posse; e, só com essa alteração no princípio, mudareis tudo nas leis, o governo, a economia, as instituições: expulsareis o mal da terra".

> mudança e regeneração em todo o norte e o leste da Europa, a Itália livre e, como último resultado: a *Federação universal das repúblicas europeias*. (Bakunin, 48020[e], pp. 8-9)

Mas quem deveria empreender essa revolução e como? Ela resultaria da luta povo eslavo e seus aliados contra seus inimigos. "É na fração mais oprimida da população que residem, ao mesmo tempo, as condições de destruição do velho mundo e as condições de emergência do mundo futuro." E, por isso, é dentre "o 'populacho' das nações ocidentais e dos eslavos" que estão as condições para a "regeneração das sociedades". Em termos sociais, essa revolução deve ser protagonizada pelo povo europeu; em termos nacionais, os eslavos, enquanto povo historicamente oprimido, são agentes privilegiados. "Os eslavos estão encarregados dessa missão histórica [de promover a emancipação] porque eles são esse povo europeu que 'atravessou séculos de escravidão, de lutas penosas e de sofrimentos'". Por serem "aqueles que, por mais tempo, suportaram a opressão estrangeira, os eslavos estão encarregados pela história de ser a primeira nação que se emancipará sem oprimir outra". Isso porque os eslavos "'abominavam muito profundamente o jugo estrangeiro, de modo a nunca querer impor o seu [jugo] a uma raça estrangeira'".[165] (Angaut, 2009, pp. 37-39)

Dentre os eslavos, quais são os sujeitos potencialmente revolucionários e como eles podem empreender essa guerra revolucionária? Tomando em consideração o mundo eslavo, esse eslavismo de traços inegavelmente classistas percebe que a principal força popular é aquela dos camponeses – essa "massa formidável de camponeses" é uma "classe inquieta, turbulenta, que se lançará com paixão no primeiro no primeiro movimento revolucionário". (Bakunin, 47003[e], p. 2) Pois o campesinato eslavo é a classe oprimida mais numerosa e demonstrou historicamente sua capacidade revolucionária. No caso específico da Rússia, não há qualquer dúvida que, ali, a revolução será uma revolução camponesa. No caso dos trabalhadores urbanos, estes também têm mostrado seu potencial transformador, apesar da quantidade muitíssimo limitada, especialmente dentre os eslavos. (Bakunin, 50001[e], pp. 17, 32) São também sujeitos relevantes nesse conflito os militares de baixa patente, particularmente os "soldados"; na Rússia, esses soldados "são o próprio povo", sentem-se insatisfeitos, desiludidos e constituiem uma ameaça em potencial às forças da ordem. (Bakunin, 47003[e], p. 2) Ainda que se deva notar que aqueles soldados que são mantidos em suas "fileiras por uma disciplina de ferro que [lhes] priva de toda faculdade de pensar ou de

[165] Há, como indica Hepner (1950, pp. 264-265), um paralelo entre o papel que Bakunin atribui aos eslavos e aqueles que, de um lado, Marx atribui ao proletariado, e que, de outro, Cieszkowski atribui aos poloneses.

toda vontade pessoal" não tenham, em geral, qualquer "sentido de pátria e nem da liberdade". Em tal caso, dificilmente tornar-se-ão agentes da mudança. (Bakunin, 49001[e], p. 2)

Finalmente, há outro grupo de agentes que pode ser importante para a revolução eslava: os "homens de pensamento e boa vontade", instruídos e oriundos de distintas classes sociais, inclusive dos extratos dominantes (burocracia, clero, burguesia entre outros). Não raro, vários desses homens são jovens intelectuais oriundos da nobreza. Tais sujeitos tornam-se revolucionários na medida em que aderem às reivindicações populares, unem-se ao povo e contribuem por meio de suas capacidades e recursos com o advento da revolução. Dessa forma, podem compreender "os instintos do povo" e carregar, como o povo, "em si o germe do futuro". (Bakunin, 62002[e], p. 4)

Mesmo que tenham origem em classes opressoras, essas pessoas podem, em função da posição que assumem nos conflitos, tornar-se aliadas do povo. Primeiro, elas devem ter acordo com a "causa do povo"; segundo, elas têm de "*aproximar-se do povo e reconciliar-se com ele*".[166] (Bakunin, 62006[e], pp. 1, 28) Não se trata, portanto, de pessoas que devem utilizar seu conhecimento e seus recursos para dotar o povo de capacidade transformadora. Mais precisamente, isso significa contribuir para o fortalecimento desse povo e de sua causa. Quando se fala dessa relação, em particular do papel da juventude intelectualizada – que pode mesmo ser chamada de "juventude de vanguarda" (Bakunin, 62006[e], p. 23) – em seu contato com o povo, algumas ponderações devem ser feitas.

> Sem dúvida, quando nos fundimos ao povo, quando somos aceitos pelo povo, podemos ser muito úteis a ele. Sim, levaremos a ele a amarga experiência da vida ocidental fracassada que conhecemos com ele, a faculdade de generalizar os fatos e de determiná-los com precisão, a clareza da consciência. Conhecendo a história e instruídos pela experiência de outros, podemos evitar que ele se engane e ajudá-lo a exprimir sua vontade. Isso é tudo. Nós levaremos a ele os aspectos da vida; ele nos dará a vida. Quem contribuirá mais? O povo, é claro, e não nós.
>
> A questão de nossa aproximação do povo é uma questão de vida ou morte, não para o povo, mas para nós, para toda nossa atividade. Essa aproximação é necessária, mas ela é difícil, porque exige que renasçamos totalmente, não apenas em termos exteriores, mas também interiores. A barba, o traje russo, as mãos ásperas, a linguagem grosseira não fazem ainda o homem russo. É necessário que nosso espírito aprenda a conhecer aquele do povo e que nossos corações saibam bater em uníssono com seu grande coração, que ainda nos é obscuro. Não devemos ver nele um meio, mas um

[166] Desde os anos 1840, Bakunin sustenta essa ideia, que posteriormente terá grande eco na Rússia, de que revolucionários oriundos das classes superiores, especialmente a juventude, deveriam "ir ao povo". Por exemplo, em 1845, ele recomenda que essas pessoas têm de "aproximar-se do povo"; em 1848, enfatiza que elas devem "fundir-se e perder-se nas massas populares". Em 1862, já como personagem de certa influência no populismo russo, Bakunin aconselha-as a "fundir-se com o povo, perder-se em suas fileiras, para viver e agir com ele". (Bakunin, 45001[e], p. 2; Bakunin, 48004[e], p. 2; Bakunin, 62002[e], p. 4)

> objetivo; não devemos tratá-lo como matéria-prima da revolução, produzida segundo nossas ideias, como "carne de libertação", mas, ao contrário, devemos nos considerar, se assim ele permitir, servidores de sua causa. Em suma, devemos amá-lo mais do que a nós mesmos, a fim de que ele nos ame, de que nos confie sua causa.
>
> Amar apaixonadamente, doar-se com toda sua alma, superar as dificuldades e os obstáculos imensos, ganhar pela força do amor e do sacrifício o coração endurecido do povo é a causa da juventude. Eis sua missão! Ela deve aprender com o povo e não ensiná-lo. Não deve elevar-se a si mesma, mas elevá-lo, e doar-se inteiramente à sua causa. E, então, o povo a reconhecerá. (Bakunin, 62006[e], pp. 30-31)

Portanto, mesmo que fortalecido pela presença de aliados, a revolução é popular, feita pelo povo, sem o qual não há possibilidade de mudanças de maior envergadura.

Avançando em relação à maneira como essa revolução deve ser construída, há de se notar que o principal instrumento desse movimento constitui-se numa "luta massiva e corajosa" do povo eslavo e de seus aliados. (Bakunin, 49001[e], p. 2) Antes de tudo, a revolução é uma revolução de massas. Mas para fortalecê-la, podem ser benéficas ou mesmo necessárias organizações políticas secretas, que contribuam com a mobilização, ao exercer "influência sobre o povo e a juventude" (Bakunin, 62024[c], p. 3; Cf. também: Bakunin, 62025[c], pp. 25-26) Assim como aqueles que não são parte do povo por nascimento, mas que a ele se aliam nas lutas, essas organizações devem contribuir para tornar-se "a forma instruída da consciência" popular. Ao mobilizar o povo, "sobretudo o povo dos campos, causa primeira quando se trata de eslavismo", seus membros não devem fazê-lo "como professores arrogantes, mas como alunos humildes"; o "direito de guiar o povo" existe apenas quando há confiança de sua parte. Isto é, essas sociedades secretas não substituem o povo no processo revolucionário. (Bakunin, 62025[c], pp. 5-6)

Ainda que as reformas, dentro ou fora da Rússia, pudessem contribuir com a aceleração desse desenlace revolucionário, o parlamentarismo não era uma alternativa. Ele era apenas uma forma de mediação e conciliação, danosa naqueles tempos revolucionários. (Bakunin, 50001[e], pp. 14-15)

> Interesso-me muito pouco pelos debates parlamentares, e a época da vida parlamentar, das assembleias constituintes, nacionais etc. passou, e quem quer que se [coloque] honestamente a questão, deveria admitir que não experimenta, enfim, mais nenhum interesse ou, ao menos, apenas um interesse forçado e quimérico por essas formas ultrapassadas. Não creio nem nas constituições, nem nas leis. Nem mesmo a melhor das constituições poderia satisfazer-me. (Bakunin, 2010b, p. 52)

O caso mais evidente de um parlamentarismo que contrariava a prática revolucionária era o do Parlamento de Frankfurt. Essa iniciativa, não apenas avançava para o campo das

reformas em detrimento da revolução, mas se distanciava progressivamente da noção de liberdade dos povos. Demonstrava o "egoísmo nacional germânico", na medida em que "os alemães queriam a liberdade para eles e não para os outros". Esse parlamento, "surgido ele mesmo de uma revolta [...], começou pouco depois a chamar os italianos e os poloneses de rebeldes e a considerá-los adversários criminosos que invejavam a grandeza e a onipotência alemãs". (Bakunin, 1976b[e], p. 117) Era, pois, fundamental abandonar as expectativas com o parlamentarismo e investir, definitivamente, num movimento revolucionário de massas.

Para consolidar a grande união dos eslavos, é importante uma base coletiva de compromissos, pois "para ter força contra o inimigo comum, é necessário agir conjuntamente, e para agir conjuntamente é necessário colocar-se em acordo". (Bakunin, 62002[e], p. 14) E isso exige investir determinantemente no "progresso da consciência popular". (Bakunin, 50001[e], p. 7) Esse acordo comum visando à conscientização e à ação só pode implementar-se praticamente por meio de um movimento devidamente articulado e subsiado por valores condizentes com seus fins: "Sem disciplina, sem organização, sem modéstia frente à grandeza de nosso objetivo, nós só divertiremos nossos inimigos e jamais alcançaremos a vitória". (Bakunin, 62006[e], p. 32)

Essa base de união dos eslavos, todos os quais têm sido "vítimas da opressão estrangeira" imperialista, deve subsidiar a reunião de pessoas com base na "solidariedade" em torno de uma luta anti-imperialista, de libertação nacional, que aponte para a "independência de todos os povos que compõem a raça eslava", e que possa avançar em suas reivindicações. A meta de uma futura federação eslava, e mesmo de uma federação europeia, capaz de garantir a libertação nacional, a autodeterminação dos povos e a emancipação popular, é, também, fundamental. (Bakunin, 48004[e], pp. 1-2)

Enfim, esse movimento revolucionário precisaria encontrar aliados em outras nações-raças oprimidas e em meio ao povo europeu. Todos os povos oprimidos e que pudessem engajar-se nesse projeto deveriam ser apoiados. Esse era precisamente o caso dos italianos, que compunham "essa bela Itália corrompida pelo assujeitamento imposto pela Áustria". E também do "povo alemão" – "não os déspotas da Alemanha" e seus setores dominantes, é evidente –, que reivindicava uma "nação alemã livre", e que se encontrava disperso e oprimido, assim como os eslavos. Era imprescindível direcionar o ódio eslavo "aos alemães" para os Estados germânicos imperialistas e suas classes superiores – tal ódio não poderia e nem deveria ser direcionado ao povo alemão, especialmente ao seu setor democrático. Na revolução europeia, a luta dos alemães pela democracia deveria ser incorporada. Enfim,

mesmo os magiares, que na Hungria cumpriam um papel auxiliar na opressão austríaca aos eslavos, deveriam ser procurados, no intuito de fortalecer essa "aliança fraternal" contra os grandes agentes do despotismo europeu. (Bakunin, 48020[e], pp. 9, 32-33; Bakunin, 1976b[e], pp. 139-140; Bakunin, 50001[e], p. 55; Berthier, 2010, vol. 2, pp. 46-47, 53, 83-84, 96)

9.3 CENTRALISMO, DITADURA, PAPEL DO CZAR E DA BURGUESIA NA EMANCIPAÇÃO DOS ESLAVOS E ANTIGERMANISMO

Cumpre, por fim, discutir com um pouco mais de profundidade alguns aspectos desse pan-eslavismo revolucionário de Bakunin que evidenciam certas divergências ou nuances em relação ao seu projeto anteriormente exposto. Tomando por base, entre 1844 e 1863, sua defesa de que a liberdade deve ser o caminho para a liberdade, e da necessidade de se construir a autonomia do povo eslavo, discutir-se-á em que medida sua concepção de organização política revolucionária e, principalmente, sua defesa de uma ditadura temporária num eventual governo revolucionário, estão em acordo com tal projeto. Discorrer-se-á, além disso, sobre as posições apresentadas por Bakunin relativas ao papel que o czar e a burguesia da Rússia poderiam ter nesse projeto, e, finalmente, se suas posições frente à causa alemã e aos alemães indicariam antigermanismo ou germanofobia de sua parte.

Nesses anos, Bakunin enuncia, privada e publicamente, que a liberdade precisa ser buscada através da liberdade: a "aprendizagem da liberdade", escreve ele, deve ser feita por meio da "própria liberdade". (Bakunin, 50001[e], p. 65) Ele também destaca que, "para que a liberdade torne-se para ele [o povo] uma realidade, ele precisa da *autonomia*"; só é livre um povo em condições de autodeterminação. E a autonomia e a autodeterminação não vêm "pelo decreto de um ditador, nem pela decisão de um solene parlamento, que nunca expressa completamente o pensamento popular". (Bakunin, 62002[e], p. 5) Elas são conquistadas por meio de revolução popular, e nem mesmo os revolucionários podem privar o povo disso: "Não somos [...] vendedores nem compradores de povos, e não temos o poder nem a vontade de dispor de seu destino. Acreditamos, firme e absolutamente, que esse direito só pertence a eles". Para nós, pan-eslavistas revolucionários, "a liberdade com todas as suas consequências é um princípio supremo, fora do qual não concebemos nada". (Bakunin, 62011[e], p. 10) Ou seja, o princípio da liberdade garante que os revolucionários que nele se apoiam contribuam com a autonomia e a autodeterminação dos povos, e atentar contra isso é atentar contra a liberdade popular.

No entanto, dois aspectos parecem pôr em xeque tais posições e merecem ser mais detidamente apreciados: em primeiro lugar, o modelo de organização política revolucionária preconizado por Bakunin; em segundo lugar, o modelo de governo pós-revolucionário por ele prescrito. Conforme explica Lehning (1974b, pp. 58-60), esses aspectos remetem diretamente às concepções de Bakunin acerca da organização revolucionária. Sua inspiração fundamental nesse sentido foram as produções teóricas e experiências práticas que haviam sido protagonizadas por Buonarroti, Babeuf e a Conspiração dos Iguais, durante a Revolução Francesa. Bakunin as conhecia por meio dos próprios escritos desses autores e de obras sobre a história social da França. Ele teve contato com essa tradição que vigorava no movimento revolucionário do século XIX e foi por ela inspirado. Sua concepção de organização revolucionária foi influenciada por essa tradição, que foi incorporada e, ao mesmo tempo, modificada em determinados aspectos.

No que se refere ao modelo de organização política revolucionária, tema sempre tratado em documentos privados, Bakunin sustenta a necessidade de haver uma sociedade secreta de quadros, centralizada, hierárquica e disciplinada. É uma "sociedade secreta" articulada como "hierarquia revolucionária", composta de outras subssociedades "separadas, independentes e ignoradas umas pelas outras". Cada uma delas "deveria estar submetida a uma hierarquia severa e a uma disciplina absoluta" e "limitar-se a um pequeno número de pessoas", que deveriam aproximar-se de certo perfil: "homens de talento, de saber, de energia, de influência que, obedecendo à direção central, atuariam por sua vez sobre as massas, por assim dizer, de modo invisível". Essas suborganizações "estariam ligadas entre si por um comitê central composto de três ou, no máximo, cinco membros [...] designados por eleição". Essa sociedade secreta teria de articular uma "conspiração conjunta", uma "organização comum", "um plano de ação e de direção centralizadas", sob a autoridade de um "comitê central". (Bakunin, 1976b[e], pp. 142-143, 162, 164)

Constata-se que uma organização política nesses moldes apoia-se num modelo que possui diferenças marcantes em relação ao modelo de sociedade futura concebido por Bakunin. Certamente há algumas convergências: a função do comitê central (na sociedade secreta) e a do concílio (na federação eslava); a eleição de membros do comitê central (na sociedade secreta) e as eleições mais generalizadas na federação eslava; o centralismo moderado do Estado-federação e o centralismo rigoroso da sociedade secreta. Contudo, há também divergências. Nesses próprios casos, as eleições são muito menos significativas na sociedade secreta do que na federação eslava, assim como o centralismo. Ademais, não se

pode afirmar que na organização política revolucionária vigora exatamente um paradigma de igualdade e liberdade. Tal sociedade conta com a subordinação de membros e as desigualdades funcionais e de poder decisório; por isso, não pode ser tomada como uma federação com democracia interna ou autogoverno dos membros e/ou das suborganizações que a compõem.

Bakunin esperava ser um dos poucos membros do comitê central dessa organização política revolucionária. No caso da Insurreição na Boêmia, ele aspirava à função de "chefe secreto, sem tomar ao princípio, ostensivamente, em seu comitê central". Se essa insurreição se concretizasse, Bakunin afirma que "todos os fios essenciais do movimento estariam concentrados em minhas mãos". (Bakunin, 1976b[e], p. 143) Ele estava ciente que esse comitê central podia assumir a forma de um "poder autocrático", como no caso do Comitê de Varsóvia, mas aceitava o fato, desde que ele expressasse o "movimento e as esperanças nacionais" dos eslavos. (Bakunin, 62011[e], p. 11)

No que se refere ao modelo de governo pós-revolucionário, Bakunin chegou a escrever que "não tinha, todavia, ideias definidas". Entretanto, elaborou em linhas gerais como concebia um governo posterior à revolução. Antes de tudo, ele entendia que a organização política revolucionária "não deveria se dispersar, mas se reforçar, se estender e agregar elementos vivos e realmente fortes e, pouco a pouco, abarcar todas as terras eslavas". Tal sociedade teria de contribuir determinantemente com a implantação de uma "ditadura", de um "poder ditatorial" temporário, que seria responsável por erigir a federação eslava e, depois, a federação europeia. (Bakunin, 1976b[e], pp. 110, 143) Bakunin chegou e abordar esse tema quando discutiu a revolução na Rússia e em Praga. Sobre o primeiro caso, enfatizou:

> Creio que, na Rússia, mais do que em outros lugares, será necessário um *forte poder ditatorial*, um poder que estará preocupado exclusivamente com a *elevação e a instrução das massas*; um poder livre em sua tendência e em seu espírito, mas *sem formas parlamentares*; que imprima livros de conteúdo livre, mas *sem liberdade de imprensa*; um poder rodeado de partidários, iluminado por seus conselhos, reforçado por sua livre colaboração; mas *que não seja limitado por nada e ninguém*. [...] Toda a diferença entre esta ditadura [e o poder monárquico] consiste somente no fato de que a primeira, segundo o espírito de seus princípios, *deve tender a tornar supérflua sua existência, pois não teria outro fim senão a liberdade, a independência e a maturidade progressiva do povo*, enquanto que o poder monárquico, ao contrário, ao esforçar-se sempre por tornar indispensável sua própria existência, está obrigado por isso a manter seus súditos em permanente estado infantil. (Bakunin, 1976b[e], p. 110, grifos adicionados)

Sobre o segundo caso, explicou:

> Em Praga, deveria ser estabelecida a sede do governo revolucionário, dotado de *poderes ditatoriais ilimitados*. A nobreza seria expulsa, assim como toda a oposição clerical; a administração austríaca deveria ser definitivamente abolida, os funcionários destituídos, e só alguns seriam mantidos em Praga, dentre aqueles mais importantes e melhor informados, para dar conselhos e, por assim dizer, servir de biblioteca para os dados estatísticos. Todos os clubes, todos os periódicos, todas as manifestações de anarquia charlatã seriam igualmente abolidos. *Tudo deveria estar submetido a um poder ditatorial*. A juventude e os homens úteis, divididos em categorias segundo suas características, suas capacidades e suas tendências pessoais, seriam repartidos por todo o país para assegurar uma organização provisória, revolucionária e militar. As massas formariam dois grupos: uns, de alguma forma armados, permaneceriam em suas casas para salvaguardar a nova ordem das coisas, e seriam empregados, se necessário fosse, numa guerra de *partisans*. Em compensação, todos os jovens, todos os pobres que pudessem portar armas, os operários industriais e os artesãos sem trabalho, assim como grande parte da juventude burguesa instruída, constituiriam um exército, não *Freischar* [voluntário], mas regular, formado com a ajuda de antigos oficiais poloneses, soldados e suboficiais austríacos reformados, que seriam elevados a posições distintas, segundo sua capacidade e seu zêlo. As despesas teriam sido enormes, mas eu esperava cobri-las em parte com o produto daquilo que seria confiscado e com os impostos extraordinários, mas também com *assignats* semelhantes àqueles de [Lajos] Kossuth.[167] (Bakunin, 1976b[e], pp. 135-136, grifos adicionados)

Mais do que o modelo de organização política revolucionária, esse modelo de governo pós-revolucionário destoa sobremaneira da sociedade futura defendida por Bakunin. Não há nele qualquer perspectiva de liberdade, visto tratar-se de uma ditadura sem quaisquer limites. Se se busca uma igualdade imposta à maioria, não se pode negar que há uma minoria, dos ditadores, que tem praticamente todo o acesso ao poder. Trata-se de um governo extremamente centralizado, apoiado num centralismo ainda muito mais duro do que da sociedade secreta, pois não tolera eleições e nem é voluntário para a maioria da população.

Não há, portanto, qualquer perspectiva de autonomia, autodeterminação ou autogoverno; qualquer construção de autoadministração do povo, de "autogoverno da comuna" ou de uma "comuna liberta" – tudo isso permanece apenas como intenção futura. Com base na própria argumentação que Bakunin elaborará em seu período anarquista, é possível afirmar que não há qualquer perspectiva de passagem desse governo ditatorial para a federação eslava. E mais: o modo como esse governo estaria articulado, provavelmente, nunca permitiria o desenvolvimento de uma sociedade de liberdade, igualdade e fraternidade.[168]

---

[167] Foram esses trechos, que constam nesta citação e na anterior, os mais utilizados por marxistas que, logo após a Revolução Russa de 1917, sustentaram haver grandes similaridades entre aquilo que era defendido por Bakunin e o programa de Lênin e dos bolcheviques.

[168] Trata-se de uma contradição estratégica que, sustentada por parte importante do marxismo histórico, especialmente o marxismo-leninismo, comprovou-se durante as experiências revolucionárias do século XX. Em seus anos anarquistas, Bakunin argumentará que a noção de "ditadura do proletariado", na verdade, deve ser

Tais ideias de defesa da ditadura foram, quase que em sua totalidade, desenvolvidas na "Confissão" a Nicolau I, de 1851. Poder-se-ia questionar se, por algum motivo ou interesse particular, Bakunin teria mentido ao czar. Essa hipótese parece equivocada, pois, de algum modo, essa defesa da ditadura aparece em outros momentos. Em 1845, Bakunin (45002[c], p. 5), numa autocrítica a seus irmãos, chegou a afirmar: "Tenho uma grande propensão ao despotismo". Em 1860, numa evidência mais clara, Bakunin (60005[c], pp. 3, 22) defendeu Muraviev para Herzen, mostrando aceitar o programa do primeiro, de uma "ditadura provisória de ferro", que visaria ao "interesse geral" e à "liberdade coletiva". Enfim, essa posição manifesta-se, em menor medida, quando Bakunin questiona, durante algum tempo, se o czar poderia ter algum papel positivo na emancipação dos eslavos.[169]

Até 1850, a crítica de Bakunin ao czarismo e a Nicolau I permaneceu a mesma, em acordo com as linhas de crítica ao despotismo anteriormente expostas. Em 1849, Bakunin (49001[e], p. 2), num texto público, nega veementemente que "o imperador da Rússia [...] é um eslavo e protetor natural dos eslavos"; isso nada mais é que "mentira, mentira, abominável mentira". Isso porque "Nicolau não é um eslavo, mas um alemão colocado no trono russo, um príncipe alemão descendente dos Holstein-Gottorp" – seus aliados são os outros governantes imperiais e qualquer povo democrático é seu inimigo.[170] Pensar que o czar pode salvar o povo eslavo da "escravidão" é uma "loucura". Em 1850, na carta privada a seu advogado, Bakunin (50001[e], p. 18), em sentido semelhante, afirma que "um único indivíduo, por maior que seja, pode estabelecer um poder de ordem mecânica, pode subjugar povos, mas não criar um povo livre. A liberdade e a vida provêm apenas do povo".

Na "Confissão" de 1851, Bakunin (1976b[e], p. 120) assume que cogitou implorar ao czar que ajudasse os "eslavos oprimidos", acolhendo-os "sob vossa poderosa proteção" e sendo "seu salvador e seu pai". Ele pensava que "depois de ser proclamado czar de todos os

---

entendida como a ditadura de uma minoria de burocratas sobre o conjunto dos trabalhadores. Ditadura esta que, como meio de luta, seria inadequada para promover a emancipação; ela tenderia a perpetuar-se e adiaria indefinidamente o fim das classes sociais. Entretanto, entre 1844 e 1863, Bakunin justifica-se com um argumento muito semelhante ao dos bolcheviques. A ditadura – que é por ele abordada criticamente a partir de 1850, aquela que era protagonizada pelo Estado russo no interior e no exterior (Bakunin, 50001[e], p. 6) – revolucionária difere de outras ditaduras porque ela tem por objetivo a liberdade e quer ir tornando-se crescentemente supérflua, até que não seja mais necessária.

[169] Para essa discussão da ditadura, cf. também: Angaut, 2009, pp. 41-43.

[170] Mesmo posteriormente, Bakunin (62008[e], p. 1) continua a sustentar, nos termos de Angaut (2005, p. 208), que "a dinastia dos Romanov não é uma dinastia russa, e que o czar é um Holstein-Gottorp". Isso porque, ainda conforme explicação de Angaut, "o imperador Pedro III – esposo da futura Catarina II, que o derruba depois de um ano de reinado – era em 1762, de fato, duque de Holstein-Gottorp, título que herdara de seu pai Carlos Frederico, esposo de Ana, filha mais velha de Pedro, o grande. Esse soberano, educado na Alemanha e completamente estranho à Rússia, distingue-se efetivamente durante seu curto reinado, por uma clara orientação pró-alemã. Foi de seu casamento com Catarina que nasceu o futuro czar Paulo I, pai de Nicolau I e avô de Alexandre II".

eslavos", Nicolau poderia "alçar enfim o estandarte eslavo na Europa ocidental para espanto dos alemães e de todos os outros opressores e inimigos do povo eslavo". Mas, sem dúvida, poder-se-ia questionar, como tudo que se relaciona à "Confissão", se Bakunin também não escreve isso apenas para tentar agradar o czar. Mas, novamente, tal hipótese parece não se confirmar, se observarmos as condutas posteriores de Bakunin e seus textos privados e públicos entre 1860 e 1863.

Obviamente, há uma ruptura enorme na história da Rússia entre 1855 e 1861, com a morte de Nicolau I, a ascensão de Alexandre II ao trono, a derrota da Rússia na Guerra da Crimeia e a abolição da servidão. Com a substituição do czar e a guerra, "a criação inumana de Pedro, o Grande, de Catarina II, de Alexandre I e do imperador Nicolau, esse templo monstruoso erguido pelo despotismo à escravidão, o império da Rússia, enfim, quebrou-se". Especialmente "depois da catástrofe da Criméia, todos perceberam que o antigo sistema estava morto e que um novo deveria ser erigido". Essa era uma "convicção tão profunda e geral" que permeou mesmo "as mais altas esferas do mundo oficial" e a todos parecia impossível "reavivar os mortos". "A opinião pública [...] veio à luz" e passou-se a falar abertamente "dos vícios da administração militar e civil". (Bakunin, 63003[e], p. 7)

Os princípios do governo de Alexandre II "foram grandiosos. Ele decretou a liberdade do povo, a liberdade e uma nova vida depois de milênios de escravidão"; parecia mesmo que ele "queria a Rússia do *zemstvo*". Além disso, em "fevereiro de 1861, apesar de todos os constrangimentos, de todas as faltas, de todas as contradições monstruosas e das estreitezas não menos monstruosas do decreto de emancipação dos camponeses, Alexandre II era" considerado pelos russos "o maior czar, o mais amado, o mais poderoso que já reinara na Rússia". (Bakunin, 62006[e], p. 9)

Paralelamente a esse momento de intensas mudanças, Bakunin exilava-se na Sibéria e, sob a influência de Muraviev-Amurski, reconhecia, numa carta a Herzen de 1860, que no caso de o povo russo perder sua iniciativa, e era o que julgava estar acontecendo naquele então, talvez pelo isolamento do período de prisões e exílio, seria necessário apoiar mudanças vindas de cima. Via na figura e nas posições de Muraviev uma possível saída a esse dilema. (Bakunin, 60005[c], p. 16) Ademais, com a emancipação dos servos no ano seguinte e o contato com Martyanov, Bakunin acompanhava o clima geral que se alastrava na Rússia e continuava nesse caminho de questionar algumas de suas certezas anteriores.

Em 1862, escreveu publicamente sobre o tema em "A Causa do Povo", avaliando as possibilidades de o czar unir-se ao povo contra a nobreza e a burocracia, e encabeçar a

implementação das mudanças necessárias na Rússia – evitaria, com isso, uma revolução violenta e sangrenta. Contudo, Bakunin coloca nesse mesmo escrito que, ainda que fosse possível, essa aliança não aconteceria. Numa análise mais pormenorizada deste texto percebe-se que ele tem, na verdade, pelo menos três dimensões. Numa primeira, mais analítica, Bakunin enfatiza que ao menos teoricamente haveria possibilidade de o czar ingressar nessa via, mas afirma que tal probabilidade é praticamente inexistente. Ainda assim, a se perceber pelo tom do escrito, há, por parte de Bakunin, ao menos uma expectativa mínima de que isso poderia acontecer. E, justamente por isso, existem as outras duas dimensões. Aparentemente, Bakunin dialoga com os revolucionários, sugerindo que, se por algum motivo, isso acontecesse, que deveria ser positivamente recebido. Ele dialoga também, ao que parece, com o próprio czar, tentando convencê-lo dessa via e dando as grandes linhas daquilo que poderia ser feito. (Bakunin, 62006[e]) Em 1863, Bakunin volta ao tema no escrito "Carta sobre a Rússia", já tratando do assunto de maneira mais distanciada, e somente dizendo que esta poderia ter sido uma via adotada pelo czar na sequência da libertação dos servos. (Bakunin, 63003[e])

Depois da emancipação dos servos, o povo russo parecia ter despertado, anunciando as condições para uma nova revolução, que levaria às últimas consequências a obra iniciada por Alexandre II. A questão, entretanto, era saber a forma que essa revolução tomaria: seria um levante popular nos moldes daquele de Pugachev, um golpe de Estado como o dos decembristas de Pestel ou uma mudança vinda de cima, encabeçada pelo czar? As duas primeiras vias eram, obrigatoriamente, violentas; a terceira poderia ser pacífica. Era, portanto, necessário saber: essa revolução "seria pacífica ou sangrenta?". Para tanto, precisava-se tomar em conta um fato da realidade: "o povo está com o czar e contra a nobreza, contra os funcionários, e contra todos que vestem os trajes alemães", ou seja, o povo vê como seus inimigos todos que estão no "campo da Rússia oficial, todos, exceto o czar. A maioria do povo [...] manteve sua fé no czar". (Bakunin, 62006[e], pp. 14, 16)

O despertar do povo, assim como sua fé no czar – que, mais do que uma simples crença no imperador, evidenciava uma "*representação simbólica*" de um povo que amava as "grandezas e glórias da terra russa" – indicavam a possibilidade de um movimento transformador que pudesse ser levado a cabo por meio de uma aliança entre Alexandre II e o povo russo. Era exatamente a terceira via que poderia ocorrer pacificamente; o czar "poderia efetuar na Rússia a imensa e muito benéfica revolução, *sem derramar uma gota de sangue*. E ainda pode". Neste "caminho, não há qualquer perigo, o sucesso é certo". Essa próxima

revolução "será pacífica e venturosa se o czar que assumir a liderança do movimento popular" tomar o caminho da "transformação radical na Rússia no espírito da liberdade e do *zemstvo*". Ele poderia, nessa direção, dar fim à opressão interna, às conquistas da Rússia, e contribuir diretamente com a emancipação de outras nações oprimidas, dentre as quais Polônia, Ucrânia, Bielorrúsia e Finlândia. Poderia ainda fundar a grande federação eslava e, mesmo depois disso, permanecer como soberano hereditário. Contudo, se Alexandre II "recuar ou frear-se nas meias-medidas" o processo será horrível e "a revolução assumirá o caráter de uma carnificina implacável [...] como consequência da insurreição de todo o povo". (Bakunin, 62006[e], pp. 7-8, 11-12, 14, 19, 34-35; Bakunin, 63003[e], pp. 8, 10)

Ou seja, "agora Alexandre Nikolaevitch tem uma terrível responsabilidade. Ele ainda pode salvar a Rússia de uma ruína definitiva, do sangue. Ele fará isso? Ele quer isso?". De algum modo, há "esperança que esta aliança [entre czar e povo] se realize? *Dizemos decididamente que não*. Ainda que o povo seja, sem qualquer dúvida, devoto do czar, o czar visivelmente o teme". E esse medo deriva do fato de Alexandre II não amar o povo russo, de não estar disposto a renunciar aos seus desígnios germânicos e aos seus prazeres imperiais, e também porque percebe que é arriscado brincar com o povo. De modo que Alexandre II não aparenta querer a "liberdade do povo", a qual "seria contrária a todos seus instintos". Nesse momento tão decisivo para lograr os fins do processo por ele iniciado, o czar só pensa em "reforçar, restaurar e se possível ampliar a causa bissecular do imobilismo russo, o edifício carcerário do Estado de Pedro, o Grande, que detestava o povo". Enfim, com base nessa via, que muito provavelmente seria a adotada, Alexandre II "está pronto para mergulhar a Rússia numa revolução sangrenta" – "ele quer sangue". (Bakunin, 62006[e], pp. 10, 15, 22-23, 39, grifos adicionados)

Graças à formação social dos países onde se encontravam os eslavos, e também aos recentes acontecimentos relacionados à Revolução de Junho de 1848 em Paris, Bakunin também se questionou se a burguesia poderia ter algum papel positivo na emancipação dos eslavos. Houve, durante um breve momento (outubro e novembro de 1848), nos rascunhos não publicados do "Apelo aos Eslavos", certa dúvida em relação a isso. (Bakunin, 48019[e]) No escrito definitivo que foi publicado, a questão terminou não sendo abordada. (Bakunin, 48020[e])

Nesses rascunhos, Bakunin apresenta duas análises diferentes da burguesia (a qual, algumas vezes, é chamada de "classe média"), que não têm as mesmas implicações político-estratégicas. Na primeira, a burguesia é considerada uma aliada histórica do povo no combate

ao despotismo. Entretanto, parecia evidente, nos fins de 1848, que havia uma cisão entre ambas as classes: tal "divisão manifestou-se sobretudo em Paris, naqueles eventos fatais de junho". Naquela ocasião, a burguesia traiu seus históricos aliados e jogou-se no colo da reação. Mesmo assim, Bakunin entendia que essa cisão, evidenciada nas condutas durante os conflitos, era, em grande medida, fruto dos estímulos da reação, que visava enfraquecer o bloco de seus inimigos. Esse esforço de "dividir as classes", a burguesia e o povo, era uma "divisão fatal", uma maneira de "destruir a força do movimento revolucionário". Era "a divisão que os inimigos do movimento semearam em toda parte entre a burguesia e o povo". Além disso, ele pensava que, mesmo nos fins de junho de 1848, era ainda possível distinguir dois setores na burguesia; esta se encontrava "dividida em dois campos: os burgueses retrógrados e os burgueses revolucionários", sendo que "estes últimos marcham novamente com o povo". A aliança entre burgueses revolucionários e povo parecia fundamental para a derrota do despotismo.

Na segunda análise, a burguesia é duramente criticada, em função de seus interesses econômicos restritos e excludentes e de sua indiferença e insensibilidade políticas.

> Felizmente, para nós, com exceção de algumas cidades onde os alemães conseguiram introduzir elementos estranhos aos nossos costumes eslavos, a burguesia propriamente dita não existe em nossos países. Hoje, ela predomina no ocidente e é lá que se passa a infelicidade e a maldição da época. Essa classe é a personificação da estreiteza, da indiferença política e do egoísmo; ela imprime a todas as coisas um caráter desolador de mesquinharia e de mentira que lhe é próprio; ela esteriliza tudo e só vive de escamoteações e de traições. Não crê em nada, não simpatiza com nada, não se sensibiliza com nenhum sofrimento, com nenhuma miséria, e nem com qualquer uma das grandes questões que envolvem a felicidade e a dignidade de nossa espécie. Não tem pátria, nem coloração política, e pode viver igualmente em todos os países e sob todos os regimes, desde que lhe seja permitido enriquecer e usufruir de sua fortuna com comodidade. Ganhar dinheiro! Eis seu objetivo e a única preocupação de sua vida. [...] A satisfação da burguesia encontra-se sempre em razão inversa à liberdade dos povos; seu interesse é sempre diametralmente oposto ao interesse das massas. (Bakunin, 48019[e])

Este último juízo, de que a burguesia seria uma classe contrária à liberdade das massas, manteve-se, nas poucas vezes que o tema foi retomado posteriormente nesse período. Tal foi o caso, nos fins de 1848, quando Bakunin (48018[c], p. 1) distinguiu claramente, "revolução burguesa" e "revolução popular" ao discutir a Alemanha, e também em 1862, quando Bakunin (62008[e], p. 11) acusou a burguesia de ser "a classe social mais conservadora" e cujo traço mais característico seria "seu espírito filisteu". Naquele momento, argumentava ele, seus membros já estavam "vinculados a tudo que é o velho jogo

tradicional"; notadamente nas ocasiões que conseguiram fazer preponderar seus interesses, passaram a detestar as mudanças e dar preferência à "calma sonolenta e [a] uma ordem disciplinada", desde que, obviamente, garantissem, "um bolso bem cheio".

Em suma, Bakunin abordou a questão da burguesia apenas marginalmente em sua obra entre 1844 e 1863. Em relação ao mundo eslavo, entendia que a burguesia não era ainda uma classe relevante; no que tange à Europa ocidental, os desdobramentos da Primavera dos Povos contribuíram com a formação de sua posição crítica. Bakunin mostra-se hesitante em 1848 – é o que parecem indicar as distintas posições dos rascunhos do "Apelo aos Eslavos", além do fato de ele não ter abordado o tema no escrito definitivo. Mas, ao mesmo tempo, é possível considerar que o desenrolar dos acontecimentos, em particular na França, tenham contribuído para que ele passasse a ter, depois das prisões e do exílio, uma visão mais afim com aquela do socialismo. (Cf. também: Angaut, 2009, pp. 49-52)

Finalmente, podem-se realizar alguns apontamentos acerca das posições que Bakunin sustenta em relação à questão alemã em geral e aos alemães em particular. Entre 1844 e 1863, Bakunin (50001[e], pp. 44-47, 50-51, 55) entendia que, em termos de geopolítica estratégica, a Alemanha encontrava-se num estado crítico. Pois, apesar de um potencial enorme como povo, os alemães não o haviam efetivado, principalmente em termos políticos; a falta de unidade deixava todos seus Estados sujeitos às intervenções do exterior. A unificação era imprescindível, não somente para que a Alemanha se realizasse como nação-raça, mas para que conformasse um Estado capaz de evitar as pressões internacionais, dentre as quais aquela que se exercia desde a Rússia. E quem deveria protagonizar essa unificação era o povo alemão.

Ator fundamental nesse processo, a Prússia, com seu destacado potencial militar, teria de escolher entre o alinhamento com a Rússia e a Áustria, partilhando com esta última a Alemanha, ou então a prussianização da Alemanha e, com isso, uma oposição à Rússia e à Áustria. Ambas pareciam alternativas factíveis, mas teriam, obrigatoriamente, consequências problemáticas. Portanto, a solução da questão alemã passava por lidar com os dilemas das relações internacionais que envolviam a Rússia e a Áustria, e, em seguida, por solucionar como se daria seu processo de unificação.

É verdade, como foi apontado, que, no período em questão, Bakunin manifestou, na maior parte dos casos, especialmente ao se posicionar publicamente, um apoio ao povo e aos democratas alemães, buscando canalizar o ódio eslavo aos alemães para o imperialismo germânico, a Prússia, a Áustria, os governantes e outras classes superiores germânicas. Para

lograr uma revolução europeia, Bakunin (1976b[e], pp. 83-84, 139-140) recomenda que os eslavos devem aliar-se aos alemães, "reconhecendo plena e inteiramente os direitos destes últimos [alemães] a uma existência independente, estimulando-lhes a unirem-se à causa revolucionária pan-europeia".

Mas essa questão não recebeu um tratamento homogêneo ao longo do período. Vejamos, cronologicamente, como se desenvolvem os argumentos, destacando o caráter público ou privado dos textos. Em 1848, Bakunin (48020[e], p. 12) critica publicamente a estratégia dos déspotas que, em favor de sua dominação, "excitam os eslavos contra os alemães e os alemães contra os eslavos". Em 1850, Bakunin (50001[e], pp. 41, 44-45, 55) escreve privadamente que "a Alemanha é um país magnífico! [...] Um povo dotado de tudo aquilo que pode constituir a civilização, a riqueza e o progresso, com uma cultura cuja universalidade e profundidade não são encontradas em nenhuma outra parte do mundo!". Contudo, "a Alemanha não é uma nação, não é [...] um verdadeiro povo". Porque, como nação-raça, naquele então, ela não possuía unidade de consciência e política, sentimento de sua própria força, e encontrava-se vulnerável às influências exteriores. "Ela está dividida em mais de 30 partes, que são governadas por príncipes independentes, cujos interesses dinásticos são diametralmente opostos aos interesses da Alemanha em sua totalidade".

A Alemanha, "para manter sua existência, diante da pressão russa, precisa de unidade". E quem deve encabeçar essa unificação alemã não são os governos ou as classes superiores, mas o povo: "só o povo alemão pode criar a unidade orgânica da Alemanha", já que "os príncipes alemães são, na melhor das hipóteses, capazes de realizar uma união puramente mecânica e, ainda assim, muito problemática". A preservação alemã é, pois, necessária, visto que "a liberdade e a grandeza da Alemanha são condições necessárias para a liberdade de toda a Europa, um postulado necessário para que a Rússia torne-se livre".

Ainda nesse texto de 1850, Bakunin (50001[e], pp. 71-73) reconhece que "o *ódio aos alemães*, o *desprezo aos alemães*, [...] são comuns a todos os eslavos". Ódio este que "não caiu do céu", mas "nasceu de condições históricas" e que está "profundamente enraizado na história" – a opressão germânica aos eslavos é o principal aspecto desse fundamento histórico. O fato de o governo russo empregar vários alemães em sua burocracia, por exemplo, contribui com "a persistência e o reforço dessa germanofobia" entre os russos. No entanto, Bakunin pondera sobre o antigermanismo: "De minha parte, condeno completamente essa antipatia, quando ela diz respeito a toda a nação alemã e não apenas aos alemães opressores". Esse

"ódio de raças entre eslavos e alemães levaria [...] às consequências mais infelizes para a causa comum da humanidade e da liberdade".

Ainda assim, para ele, "os alemães devem convir: por mais humanos que sejam, certamente, em suas ideias, em toda sua cultura, eles têm se mostrado, até o presente, extremamente tirânicos em suas relações estrangeiras". E os exemplos abundam a este respeito. "Na Itália, contra os poloneses, contra os outros eslavos; em todas as partes que estiveram, levaram consigo a escravidão". Os alemães "agiam, é verdade, apenas como instrumentos de seus governos, mas um russo também pode dar a mesma desculpa, pois ele também é um instrumento do poder despótico". De modo que as necessárias unidade, grandeza e liberdade da Alemanha não podem subsidiar imperialismos germanizantes e o povo não deve ser confundido com seus governantes ou seu Estado. Tais objetivos devem se consolidar com a "Alemanha permanecendo dentro de seus limites verdadeiramente alemães e não além disso, e não se entregando àquela extensão romântica cantada no hino patriótico dos teutômanos".

Na "Confissão" a Nicolau I de 1851, ainda que não seja possível saber se houve certo exagero para agradar o czar, Bakunin expõe pela primeira vez uma posição abertamente antigermânica, ao relatar os acontecimentos de 1848:

> Antes de minha saída para Praga, os democratas da Breslávia haviam demonstrado um grande respeito a mim, mas toda minha influência desapareceu e ficou aniquilada quando passei a defender os direitos dos eslavos nos clubes democráticos. Todos clamaram contra mim e não me deixaram sequer terminar; *foi minha última tentativa de eloquência no clube da Breslávia e em geral nos clubes e assembleias públicas da Alemanha*. Os alemães tornaram-se, para mim, desde então, odiosos, a tal ponto que me era impossível falar calmamente com qualquer um deles; não podia ouvir sua língua, nem sequer uma voz alemã, e recordo-me quando um mendigo alemão pediu-me esmola uma vez, e tive de conter-me para não bater nele. (Bakunin, 1976b[e], p. 118)

Ainda nesse escrito, Bakunin (1976b[e], pp. 117, 139), mesmo criticando o "egoísmo nacional germânico" – que, segundo ele, se baseava no fato de que "os alemães queriam a liberdade para si e não para os outros" –, relatou todo seu esforço para minorar as rusgas entre eslavos e alemães, com vistas a fortalecer as possibilidades de uma revolução na Alemanha. Aos alemães, pedia que modificassem "sua forma de pensar a respeito dos eslavos" e, ao mesmo tempo, combatia "o inveterado ódio dos eslavos contra os alemães".

Em 1862, Bakunin retornou algumas vezes à questão. Recorde-se que foi nesse mesmo ano que ele afirmou em carta à sua cunhada: "Prego sistematicamente e por ardente convicção

o ódio aos alemães". (Bakunin, 62043[c], p. 3) Num tom germanofóbico menos enfático que o da citação da "Confissão" e dessa carta, Bakunin (62025[c], 62006[e]) generaliza a nação-raça alemã, tratando os alemães, praticamente em sua totalidade, como dominadores; reconhece, cada vez mais e indistintamente, a maioria dos alemães como pan-germanistas e não os diferencia do Estado, dos governantes ou das classes dominantes germânicas. Isso ocorre quando Bakunin (62006[e], p. 37) afirma publicamente que "ir à guerra contra os alemães é uma boa causa, e sobretudo a causa necessária dos eslavos"; tratar-se-ia, nesse caso, de uma "guerra nacional". Guerra contra quais alemães e para que fins? Acontece similarmente quando Bakunin (62008[e], p. 7) escreve, também publicamente, que "o fermento germânico certamente contribuiu para um rápido despertar dos dois países [Boêmia e Polônia], mas ele trouxe igualmente um germe inimigo, ao qual ambos sucumbiram". Que germe e que tipo de submissão?

No geral, constata-se que, indubitavelmente, há traços antigermânicos e mesmo germanofóbicos nesses textos, ainda que, a depender do caráter privado ou público, sejam mais ou menos destacados.[171]

[171] Há uma nota interessante de Berthier (2010, vol. 2, pp. 97-98) a este respeito, ainda que não seja possível identificar se ele se refere ao período pré-anarquista ou anarquista de Bakunin. Nessa nota, ele explica que as críticas de Bakunin aos alemães se dão por dois motivos principais: pela histórica opressão dos eslavos e pelo culto à autoridade, ambos protagonizados pelos germânicos. Também explica que Bakunin normalmente distingue a Prússia da Alemanha, e, no que tange à unificação, prefere a germanização da Prússia do que a prussificação da Alemanha. Finalmente, Berthier enfatiza que, ao tratar dos alemães, Bakunin sempre o faz distinguindo as classes superiores das classes inferiores; suas críticas dirigem-se, em geral, às primeiras. De qualquer forma, Berthier suprime os trechos mais polêmicos a este respeito, como por exemplo a citada história do mendigo, que Bakunin menciona na "Confissão". Sobre o antigermanismo de Bakunin entre 1844 e 1863, cf. também: Angaut, 2005, pp. 225-227.

PARTE III

DO SOCIALISMO AO ANARQUISMO

(1864-1876)

Capítulo 10

"A LIBERDADE SEM O SOCIALISMO É O PRIVILÉGIO, A INJUSTIÇA; O SOCIALISMO SEM A LIBERDADE É A ESCRAVIDÃO E A BRUTALIDADE": DO SOCIALISMO AO ANARQUISMO (1864-1876)

Este capítulo expõe a trajetória político-intelectual de Bakunin no período que vai de 1864 a 1876, dividindo-se em duas partes: 1.) Fraternidade Internacional: socialismo, federalismo e antiteologismo na Itália (1864-1867); 2.) Anarquismo, Aliança e Internacional na Suíça (1867-1876). Esta segunda grande parte decompõe-se em seis tópicos: Socialismo, federalismo e antiteologismo: Liga Internacional da Paz e da Liberdade na Suíça; Aliança pública, Aliança secreta e Associação Internacional dos Trabalhadores; Netchaiev, Comuna de Lyon e Comuna de Paris; Internacional: seções, representação e Conselho Geral; Conflitos com Utin, Mazzini, Marx e Conselho Geral; Últimos anos. Ao final, numa terceira parte, ele apresenta elementos importantes para a compreensão da teoria política bakuniniana no período em questão.

10.1 FRATERNIDADE INTERNACIONAL: SOCIALISMO, FEDERALISMO E ANTITEOLOGISMO NA ITÁLIA (1864-1867)

Bakunin permaneceu na Itália por pouco mais de três anos, ali vivendo desde o início de 1864 até setembro de 1867, principalmente em Florença e Nápoles. De acordo com Lehning (1973, p. xv), chegando nesse país, Bakunin e Antonia passaram por Turim e seguiram para Gênova, sendo lá recebidos pelo primeiro homem de Garibaldi, que os conduziu à Ilha de Caprera, onde residia o herói da libertação italiana. A visita durou alguns dias e proporcionou condições para que Bakunin discutisse com Garibaldi a questão polonesa e, especialmente, a situação da Itália. Afinal, aquele era um personagem central na recente história italiana.

A Itália daquele momento encontrava-se em meio ao *Risorgimento*. Os desdobramentos da Primavera dos Povos, de impactos mais nacionais do que sociais naquele país, resultavam num imenso esforço de unificação, marcado por duas guerras de independência e pela criação do Reino da Itália em 1861. Esforço este que se encerraria, em

1870, com a conquista de Roma. Nesse movimento pela unificação italiana, Garibaldi destacara-se, desde 1848, lutando contra a Áustria pela libertação da Sicília e de Nápoles. Conseguira, com sua iniciativa, respaldo não apenas de combatentes e setores progressistas italianos, mas também das massas insatisfeitas, como aconteceu no caso da insurreição camponesa de 1860.

Contudo, nos anos imediatamente posteriores à constituição do Reino da Itália, as forças libertadoras progressistas, das quais faziam parte Garibaldi e Mazzini – e que eram compostas por republicanos, democratas e jacobinos –, perdiam espaço para os monarquistas constitucionais e conservadores liberais, que tomavam então as rédeas da construção daquela nova Itália. Sob sua influência, reforçada pelas classes dominantes italianas, o país investia na via da modernização capitalista, estimulando o liberalismo e, com ele, a industrialização. Pois, mesmo com o desenvolvimento pré-capitalista que ocorria desde os anos 1820, sobretudo em Piemonte e Sardenha, a Itália permanecia ainda quase completamente agrária. Superava seus traços feudais de modo bem menos intenso que a Inglaterra e mesmo a França e a Alemanha, além de contar com mais da metade de sua população no analfabetismo. (Hobsbawm, 2004a, pp. 71, 155, 243-269)

Mikhail Bakunin, sem data

No início de fevereiro de 1864, Bakunin já se encontrava em Florença. Lá, articulava-se especialmente com membros da *intelligentsia* russa, que frequentavam sua residência em eventos semanais, e tentava conseguir voluntários para contrabandear o *Kolokol* para a Rússia. Em meados daquele ano, seus interesses pela maçonaria foram retomados. Por intermédio de Giuseppe Dolfi, padeiro e líder mazziniano, integrou-se à loja florentina, no intuito de usufruir daquela rede de relações para finalidades políticas. (Carr, 1961, p. 318) Numa Itália quase totalmente católica, a maçonaria realizava então um contraponto à sujeição religiosa, promovendo ativamente o anticlericalismo e mesmo o ateísmo. Nesses seus quase dois anos de reestabelecimento de vínculos com a maçonaria, em meio aos

quais chegou até o grau 32[172], Bakunin foi profundamente influenciado pelas ideias antiteológicas, repensando de maneira definitiva as relações entre política e religião. (Leier, 2006, p. 171)

Ainda que, conforme apontado, seu pai fosse bastante liberal em relação às tradições – ao menos num primeiro momento –, Bakunin foi criado na tradição da Igreja Ortodoxa. Até o final dos anos 1830, ele entendia-se cristão e afirmava-se crente em Deus. Na primeira metade dos anos 1840 relacionava a ideia de Deus a um Deus da liberdade, da humanidade. Na segunda, já não se considerava mais cristão e pensava ser necessário buscar Deus no homem. Durante os anos 1850 dizia-se contrário ao cristianismo. Dos anos 1840 até o início dos anos 1860, localizam-se em seus escritos e cartas referências a Deus, dando a impressão de haver uma crença não muito devota, ainda que a própria noção de Deus esteja ressignificada. Com esse reingresso na maçonaria, em 1864, as ideias antiteológicas e o ateísmo foram incorporados e, depois de 1866, farão parte essencial de seu programa político-doutrinário. Marco dessa passagem foram os "Fragmentos de Escritos sobre a Franco-Maçonaria" (ou, simplesmente, "Fragmentos Maçônicos"), de 1865, o primeiro escrito filosófico em que se delineiam as bases daquilo que seria seu materialismo científico-naturalista. (Bakunin, 65001[e])

Conforme aponta Nettlau (1964, pp. 44-45), ainda durante o período maçônico, em Florença, Bakunin começou a formular um conjunto de ideias, por meio das quais tentou, sem sucesso, conseguir adeptos dentre os maçons. Decidiu, em seguida, continuar desenvolvendo tais ideias para formar uma sociedade secreta – para ele, essa era, naquela época, a forma de organização mais adequada para um projeto revolucionário. Bakunin trabalhou intensamente em contatos presenciais e epistolares para conseguir adeptos. Com esse fim, visitou, em setembro e outubro de 1864, Estocolmo, na Suécia, onde – em discussão com o redator chefe de *Aftonbladet*, August Sohlman, professor escandinavista, liberal, democrata e seu principal interlocutor sueco (Mervaud, 1979) – terminou a redação de três textos que formam as bases programáticas da organização política fundada ainda naquele ano, à qual Bakunin, para driblar a repressão, referiu-se como "Adelaide", e que Nettlau propõe chamar de Fraternidade Internacional.[173]

---

[172] Conforme o Rito Escocês, o grau 32 (Príncipe do Real Segredo) é o segundo mais alto na hierarquia maçônica, ficando atrás apenas do grau 33 (Grande Inspetor Geral).

[173] A história dessa organização, assim como daquelas que a seguiram, nomeadamente a Aliança, está longe de ser devidamente conhecida. Por um lado, em razão do silêncio de seus membros durante sua vida e da inexistência de registros (cartas, documentos etc.) mais aprofundados sobre sua trajetória. Por outro, pela "versão oficial" construída posteriormente pelos anarquistas, que, tentando contrapor um dos motivos da expulsão de

Os três textos, produzidos em Estocolmo entre setembro e outubro de 1864, que formalizam o programa da Fraternidade são: "Société Internationale Secrète de la Révolution: programme provisoirement arrêté par les frères fondateurs" [Sociedade Internacional Secreta da Revolução: programa provisoriamente elaborado pelos irmãos fundadores], "Programme d'une Société Internationale Secrète de l'Émancipation de l'Humanité" [Programa de uma Sociedade Internacional Secreta da Emancipação da Humanidade], "Projet d'Organisation de la Famille des Frères Scandinaves: projet d'une organisation secrète internationale" [Projeto de Organização da Família dos Irmãos Escandinavos: projeto de uma sociedade secreta internacional]. Neles, nota-se uma mudança significativa em relação aos escritos anteriores.[174] Ainda que a questão nacional continue como um dos pilares, ela é complementada equivalentemente com reflexões relativas à questão social.

Afirmando a prioridade dos fatos sobre as ideias, Bakunin interpreta a Europa na chave da *dialética negativa*, caracterizando-a pela *contradição entre opressão/reação e liberdade/revolução*. As *classes sociais* são mais frequentemente utilizadas nas análises das relações sociais, e subsidiam críticas às *dominações nacional, religiosa, político-burocrática e econômica*. A crítica religiosa possui fundamentos antiteológicos e, pela primeira vez, aparecem elementos com algum aprofundamento de *crítica econômica*, na discussão sobre a propriedade privada e as relações de trabalho (exploração) pré-capitalistas e capitalistas. Bakunin continua a defender a liberdade e a autodeterminação dos povos, mas, também pela

---

Bakunin em 1872 da Internacional, enfatizavam que nunca havia existido uma Aliança secreta, a qual seria tão somente uma invenção de Marx. (Sobre o debate acerca da construção desta "versão oficial", cf. Vuilleumier, 1964, 1979) Entretanto, há diversas evidências da existência de tais organizações. Nas cartas e escritos de Bakunin elas são abundantes, assim como nos relatos e nos documentos produzidos e/ou vazados por seus partidários, seus adversários e inimigos, como no mencionado artigo de Lafargue, Engels e Marx (1978). Inclusive, até o presente não é possível saber se a organização que Nettlau (1964) propõe chamar de Fraternidade Internacional (fundada em 1864) era uma só sociedade, ou se se tratavam de algumas sociedades. Dentre os nomes de tal organização que aparecem nos documentos e relatos de Bakunin, encontramos: Fraternidade, Fraternidade Internacional, Sociedade Internacional Secreta da Revolução, Sociedade Internacional Secreta da Emancipação da Humanidade, Família dos Irmãos Escandinavos, Sociedade Internacional Revolucionária, Aliança da Democracia Social, Aliança dos Revolucionários Socialistas, Adelaide. No caso de serem algumas sociedades, também não há explicações sobre a relação entre elas. (Bakunin, 64007[e], 2009c[e], 2014a[e], 2014b[e], 2014c[e]; Guillaume, 1985, vol. I, p. 77)

[174] É essa mudança que subsidia, para alguns autores, o argumento de que Bakunin converteu-se ao anarquismo em 1864. Discordo de tal posição pelo simples fato de que, conforme tenho sustentado (Corrêa, 2015, pp. 253-275), com base em uma análise histórica, não havia anarquismo ou anarquistas antes de 1868. O anarquismo não surgiu como produto do pensamento de um ou alguns grandes teóricos (seja Bakunin, Proudhon ou qualquer outro), mas como produto coletivo de um movimento popular que, em relação com alguns intelectuais, constituiu-se concomitantemente em ação e pensamento, prática e teoria; para tanto, o contexto histórico foi determinante. Ademais, numa comparação dos escritos de Bakunin com a tradição histórica anarquista, constata-se que os escritos do revolucionário russo produzidos entre 1864 e 1867 apresentam determinados elementos que serão abandonados ou modificados a partir de 1868, quando adquirem, em termos político-ideológicos, muito mais similaridade com a tradição anarquista. Estou de acordo com Berthier (2008, p. 6) que Bakunin tornou-se anarquista em 1868, e que *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo* (1867-1868) é seu escrito de passagem ao anarquismo. Cf. capítulo 10.3.2.

primeira vez, a *liberdade* (individual e coletiva) mostra-se intimamente vinculada às noções de *igualdade econômica e de fim das classes sociais*. O *federalismo* comunal democrático aparece mais claramente vinculado ao *socialismo*, que deve ser econômica e politicamente organizado de baixo para cima (ainda que garantido por um governo revolucionário centralizado). Para atingi-lo, Bakunin sustenta a necessidade de um movimento de camponeses e proletários, dirigido por revolucionários das classes superiores comprometidos com a causa da humanidade. Defende o fim da herança e dos exércitos, o trabalho obrigatório para todos, a educação integral e a internacionalização da revolução. Dedica-se com alguma profundidade, novamente pela primeira vez, a temas como família, mulheres e crianças.

Os congressos públicos são criticados e considerados formas/espaços organizativos inadequados para a articulação revolucionária, sobretudo pela facilidade de repressão e falta de engajamento prático da maioria de seus participantes. Eles servem, no máximo, para a seleção de adeptos para as sociedades secretas, as quais são, distintamente, formas/espaços organizativos mais propícios para tal articulação – ou seja, o caminho organizativo não deve ser público, mas secreto. A sociedade secreta revolucionária tem de pautar-se na unidade e na hierarquia internas e constituir-se internacionalmente, podendo, na medida do possível, tornar-se uma organização pública. (Bakunin, 2014a[e], 2014b[e], 2014c[e])

Em outubro de 1864, Bakunin deixou Estocolmo e, no retorno à Florença, dedicou algumas semanas em Londres, Bruxelas e Paris. Na capital inglesa, esteve com Herzen e conheceu o alfaiate alemão Friedrich Lessner, um antigo membro da Liga dos Comunistas. Por meio dele, Marx foi comunicado da presença de Bakunin na cidade e propôs-lhe um encontro. Encontraram-se no início de novembro, rompendo um hiato de 16 anos. Falaram sobre as difamações contra Bakunin publicadas na *Nova Gazeta Renana* e em *Free Press*, em relação às quais Marx mostrou-se insatisfeito e incrédulo. Discutiram a Insurreição Polonesa e, mais detidamente, a Internacional, que havia sido fundada há dois meses e cujos primeiros documentos Marx acabara de redigir. (Carr, 1961, pp. 321-323) Informando Engels do encontro logo em seguida, Marx escreveu: Bakunin "é uma das poucas pessoas que, depois de 16 anos, acredito ter andado para frente e não para trás"; com o fracasso da Insurreição Polonesa, Bakunin afirmou que iria, a partir de então, "envolver-se apenas com o movimento socialista". (Marx e Engels, 2010c, p. 19)

Marx havia sido convidado pelos trabalhadores ingleses (na maioria unionistas) e franceses (na maioria mutualistas proudhonianos), os quais se articulavam desde 1862, para integrar as discussões sobre a criação de uma organização internacional de trabalhadores.

Naquele momento, o projeto começava a concretizar-se, com a fundação – em 28 de setembro de 1864, no Saint Martin's Hall, em Londres – da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT ou simplesmente Internacional). No evento de fundação, elegeram-se um comitê para articular essa nova associação, posteriormente chamado de Conselho Geral, e um subcomitê para redigir um "Manifesto Inaugural" e os "Estatutos Provisórios" – ambos os documentos acabaram sendo redigidos por Marx, em outubro. (Guillaume, 2009b, pp. 43-44; Samis, 2015b, pp. 161-164) O manifesto traça um panorama da condição dos trabalhadores na Europa, convidando-os a unirem-se na luta por sua própria emancipação. Os estatutos enfatizam o papel da AIT como meio de comunicação e cooperação entre os trabalhadores e estabelecem regras básicas de funcionamento da organização. (AIT, 1864a, 1864b)

No encontro com Marx, Bakunin mostrou-se interessado pela proposta da Internacional e concordou em contribuir para sua difusão em terras italianas. Depois disso, a relação entre ambos melhorou bastante, o que pode ser notado nas simpáticas cartas que trocaram por algum tempo. (Cf., por exemplo: Bakunin, 65004[c]) Entretanto, por mais que Bakunin tenha tido algumas contribuições para a AIT, como no caso da cópia do "Manifesto Inaugural" que encaminhou a Garibaldi, seu engajamento foi mínimo. Ele permanecia descrente nas organizações públicas e preferia continuar articulando secretamente a intelectualidade revolucionária europeia na Fraternidade. Tal parece ter sido sua prioridade, tanto entre outubro e novembro de 1864 – quando passou por Londres, Bruxelas, Paris[175] –, quanto entre dezembro de 1864 e maio de 1865 – período em que permaneceu em Florença. Nessa mesma época, Herzen e Ogarev mudaram-se para Genebra, na Suíça, transferindo para lá as atividades do *Kolokol*. Bakunin passou os meses do verão de 1865 em Sorrento, na Itália, onde esteve com seu irmão Pavel e a cunhada Natália, e seguiu em outubro para Nápoles, onde ficou por quase dois anos.

Assim que chegou a Nápoles, em outubro de 1865, Bakunin manifestou-se algumas vezes, polêmica e anonimamente – seus textos eram assinados por "Um francês" –, ao jornal *Il Popolo d'Italia* [O Povo da Itália], da Associação Nacional Italiana. Naquele momento, a conjuntura de Nápoles não parecia oferecer grandes possibilidades, conforme Bakunin (65017[c], p. 1) declarou numa carta a Herzen e Ogarev: "a reação não cresce diariamente,

[175] Na passagem por Londres, associou-se ao francês Alfred Talandier. Na passagem por Paris, associou-se aos irmãos internacionalistas Élisée Reclus (geógrafo) e Élie Reclus (etnógrafo), vínculo que durou mais organicamente até 1869. Talandier e os irmãos Reclus foram, conforme aponta Guillaume (2009a, p. 175), membros da Fraternidade. Foi nessa mesma passagem por Paris que Bakunin encontrou-se pela última vez com Proudhon, que faleceria no ano seguinte. (Cf. também: Bakunin, 64037[c], p. 6; Nettlau, 1964, p. 44; Nettlau, 2008, pp. 149-150)

mas de hora em hora", e a não ser que "se produza na Europa algo de extraordinário, de imprevisto", "a reação avançará ainda mais rápido". Apesar desse complicado cenário, a relação próxima que foi estabelecida com a Princesa Obolensky e o círculo político que se forjou no entorno dela trouxe certas perspectivas.

Zoe S. Obolensky era uma aristocrata russa, que havia emigrado para a Itália com seus cinco filhos e uma equipe de funcionários. Francamente progressista, ela foi à Europa visando a desvincular-se de seu país e do conservadorismo de seu marido, reunindo em torno de si e auxiliando financeiramente um grupo de revolucionários de distintas nacionalidades, cujas trajetórias estavam atreladas às lutas do fim dos anos 1840 ao início dos 1860. Além de Bakunin, este círculo contava com os poloneses Valerien K. Mroczkowski (amante da princesa) e Jean Zagorski, e com os italianos Saverio Friscia (médico), Carlo Gambuzzi (advogado) e Giuseppe Fanelli (deputado). Os membros desse círculo incorporam-se ao círculo íntimo de Bakunin, dando continuidade ao experimento da Fraternidade Internacional.

Contribuindo para a organicidade da Fraternidade, Bakunin redigiu, em 1866, alguns documentos. Uns, menos significativos, expõem brevemente os elementos orgânicos do braço italiano da Fraternidade. (Bakunin 66001[e], 66004[e]) Dois outros, escritos em março, são muito mais importantes. Ambos somam mais de cem páginas e intitulam-se "Principes et Organisation de la Société Internationale Révolutionnaire" [Princípios e Organização da Sociedade Internacional Revolucionária]; o primeiro é conhecido por parte de seu subtítulo, "Catéchisme Révolutionnaire" [Catecismo Revolucionário]; e o segundo possui o subtítulo de "Organisation" [Organização].

"Catecismo Revolucionário" enuncia o objetivo e os princípios da Fraternidade Internacional. Segundo Bakunin, a organização deveria promover a revolução mundial e reconstruir a sociedade sob as bases da liberdade, da igualdade, da razão, da justiça e do trabalho. Ele faz isso se assentando em pressupostos teórico-filosóficos que subsidiam o aprofundamento do conceito de *antiteologismo* e a primeira formalização mais consistente do *conceito de liberdade*, da qual a igualdade é indissociável. A crítica à questão nacional permanece, mas cede espaço à questão social, que se torna crescentemente prioritária. Na crítica às dominações nacionais e sociais, os conceitos de *força social*, *classes sociais* e *luta de classes* aparecem com importância, e a economia continua a receber atenção, em especial nas reflexões sobre o *trabalho* e a *exploração do trabalho*. Os caminhos estratégicos para a revolução não são claramente expostos. O que se pode destacar é que o foco está na *organização política* que, investindo em atividades concomitantemente secretas e públicas,

difunde seu programa e impulsiona a revolução. Em termos de perspectivas futuras, permanece aquele federalismo comunal democrático e socialista, sendo que o termo "Estado" vincula-se ainda à nova forma política da sociedade. (Bakunin, 2009c[e])

"Organização" expõe o regulamento interno da Fraternidade. Pela primeira vez, Bakunin formaliza com profundidade uma noção de *círculos concêntricos*, em que a organicidade se estabelece em duas instâncias distintas, a Família Internacional e as Famílias Nacionais, sendo que a primeira delas conta com dois níveis de membros, os Irmãos Honorários e os Irmãos Ativos. Há distinção de direitos e deveres entre as instâncias e, mesmo dentro delas, os membros ocupam posições hierarquicamente distintas. Ainda que haja eleição para as posições, vigora internamente a relação chefe-subordinado.[176] (Bakunin, 66002[e])

Em meados de 1866, Zoe Obolensky mudou-se com os filhos e funcionários para Casamicciola – na ilha de Ísquia, 50 quilômetros a oeste de Nápoles –, onde alugou todo um setor de um hotel. Era ali que recebia, não raro para jornadas duradoras, amigos e revolucionários de seu círculo. A política era constante nessa rotina, assim como a diversão com passeios de barco e piqueniques. Bakunin, convidado frequente, participava e coordenava ambas as atividades. No entanto, esses prazeres em Ísquia duraram menos de um ano – insatisfeito com a conduta política e amorosa da esposa, o marido de Obolensky cortou os subsídios financeiros que fornecia à esposa, obrigando uma contenção de despesas.

Depois de maio de 1867 – quando Mroczkowski saiu numa viagem política, passando por Suíça, França e Bélgica, com vistas a aumentar os quadros da Fraternidade –, a princesa e seu amante mudaram-se para Vevey, na Suíça, onde os custos de vida eram menores; foram seguidos pelos Bakunin e Gambuzzi.[177] Talvez mais do que a mudança dos companheiros, pesaram para Bakunin, na decisão de deixar a Itália, cumprida em agosto de 1867, os

---

[176] Assim como não se conhece em maiores detalhes a trajetória histórica da Fraternidade, também não se sabe em que medida esse e outros regulamentos orgânicos internos foram postos em prática.

[177] Desde Nápoles, o casamento de Bakunin vinha enfrentando problemas. Não era apenas a grande diferença de idade com Antonia, mas, principalmente, a incongruência de interesses. Bakunin dedicava-se quase que inteiramente à política e Antonia preferia outros afazeres. A atenção que recebia do marido era cada vez mais escassa e, com o passar do tempo, ela via aquela situação com crescente desaprovação. O distanciamento entre os dois acentuou-se, e Antonia terminou apaixonada por Gambuzzi, membro da Fraternidade Internacional que, ainda na Itália, tornou-se seu amante com o conhecimento de Bakunin. Até a morte do revolucionário russo a relação permaneceu assim: Bakunin era formalmente o marido de Antonia, e Gambuzzi o amante dela. Todos aqueles que se relacionavam com o casal sabiam da situação. Inclusive, na Suíça, os três viveram sob o mesmo teto, com Gambuzzi e Antonia ocupando o quarto do casal e Bakunin a sala. Os três filhos de Antonia que nasceram durante a vida de Bakunin, e que receberam seu sobrenome – Carlo (Carluccio), Sofia (Zosia) e Maria (Maruschka) Bakunin – eram, na verdade, filhos de Gambuzzi. Depois da morte de Bakunin este uniu-se formalmente a Antonia, e com ela teve mais uma filha, Tania Gambuzzi. (Lehning, 1999, pp. 282, 361, 366; Angaut, 2017)

contornos crescentemente moderados que assumia o nacionalismo italiano de Garibaldi e Mazzini, assim como a ameaça das autoridades italianas, que falavam em deportá-lo por suas atividades revolucionárias. (Carr, 1961, pp. 329-336; Grawitz, 1990, pp. 274-283)

10.2 ANARQUISMO, ALIANÇA E INTERNACIONAL NA SUÍÇA (1867-1876)

10.2.1 Socialismo, federalismo e antiteologismo: Liga Internacional da Paz e da Liberdade na Suíça

Bakunin chegou na Suíça entre agosto e setembro de 1867 e lá se estabeleceu até o fim de seus dias. Morou em Vevey, depois em Genebra, em Locarno e, finalmente, em Lugano. Viajou praticamente por todo o território suíço, concentrando sua presença na Suíça Românica (1867-1870) e na Suíça Italiana (1870-1876). Saiu do país algumas vezes, dentre as quais em 1870 e 1874, quando participou das insurreições respectivamente em Lyon, na França, e em Bolonha, na Itália.

Constituíram-se como pano de fundo da ida de Bakunin para a Suíça a mudança dos companheiros, a frustração com os rumos do nacionalismo italiano e as ameaças de repressão. Mas houve, ainda, outra motivação. Desde junho de 1867, os setores democráticos da Europa eram convocados para um congresso que, em vista do crescente conflito envolvendo França e Prússia, pretendia refletir sobre os caminhos para a paz no continente.

Desde os anos 1850, a Europa era marcada pelas guerras, num processo em que o alto nível de conflitos militares acompanhava a consolidação dos Estados nacionais e reconfigurava o mapa de poder na região. Três dessas guerras destacaram-se no período: “a França, a Savóia e os italianos contra a Áustria (1858-59); a Prússia e a Áustria contra a Dinamarca (1864); a Prússia e a Itália contra a Áustria (1866)”. (Hobsbawm, 2004a, p. 118) Depois deste último conflito, as tensões internacionais cresceram ainda mais, particularmente entre França e Alemanha. A França, sob Napoleão III, buscava fortalecer-se por meio das intervenções militares – na Síria (1860), na China (1860), na Indochina (1858-1865) e no México (1861-1867) – e das anexações, como no caso de Nice e Saboia. Ao mesmo tempo, a Alemanha, sob Guilherme I e Otto von Bismarck, utilizava sua capacidade produtiva para fortalecer o exército e investia, no sentido da unificação, em confederações, anexações e conquistas. Por volta de 1867, conforme aponta Leier (2006, pp. 177-178), “o balanço de poder na Europa estava perigosamente confuso, e os líderes da França e da Prússia [...] só

viam oportunidades nesse desequilíbrio". Forjavam-se, então, as bases para a Guerra Franco-Prussiana, que eclodiria em julho de 1870.

Quando Bakunin chegou à Suíça, já havia decidido com os membros da Fraternidade Internacional que eles participariam daquele Congresso da Paz. Por um lado, era uma circunstância propícia para conseguir adeptos para a sociedade secreta, conforme o propósito anteriormente exposto; por outro, as condições mais democráticas da Suíça ofereciam possibilidades para a intervenção e a atividade pública da Fraternidade. (Nettlau, 1964, p. 45)

De acordo com Guillaume (2009a, pp. 115-134), o congresso, organizado por dois franceses, o pacifista Charles Lemonnier e o jurista Émile Acollas, foi realizado em Genebra durante quatro dias, em setembro de 1867. Contou com a massiva presença de 6 mil pessoas, em muito estimulada pela presença de Garibaldi – além dele, o congresso recebeu apoio de outras personalidades políticas, como John Stuart Mill, Victor Hugo, Blanc e Herzen. Durante suas quatro sessões, as intervenções públicas evidenciaram as contradições entre os presentes. O que deveria ser, para muitos moderados, apenas uma ocasião para a aprovação de uma moção contra a guerra, transformou-se num palco de disputas envolvendo variadas questões. Não havia acordo sobre as tais perspectivas para promover a paz. Uns defendiam os pressupostos burgueses e o pacifismo, e outros, o socialismo classista e a luta de classes; uns, as reformas e medidas conciliadoras, e outros, a revolução e a transformação social; uns, a religião e o teologismo, e outros, o ateísmo ou o agnosticismo. As posições em certo sentido alinharam-se, conformando duas grandes forças: uma liberal, composta por republicanos e democratas burgueses, e outra socialista, composta majoritariamente pelos delegados provindos do segundo congresso da Internacional, que acabara de terminar em Lausanne.

Bakunin foi recebido calorosamente pelo público. Durante a segunda sessão, discursou reivindicando-se russo e socialista e alinhou-se aos internacionalistas na referida polarização. Falou contra os grandes impérios, inclusive a Rússia, e os Estados centralizados; defendeu a autodeterminação dos povos, o socialismo e o federalismo comunal como bases da justiça internacional – tal era, para ele, o único caminho para a paz e a liberdade, o qual era profundamente contrário ao nacionalismo e ao patriotismo restritos. (Bakunin, 67007[e]) Tal intervenção somava-se a seus quatro discursos públicos anteriores, realizados em 1847-1848 e 1863; e também o alçava definitivamente à posição de figura pública e propagandista de

massas, a qual seria mantida nos anos seguintes, graças à sua capacidade de oratória e persuasão do público.[178]

Dentre as posições expostas na tribuna, merece destaque a do médico e internacionalista belga César de Paepe que – mediando Proudhon e Marx, e contribuindo diretamente para o aprimoramento das ideias de Bakunin – enfatizou que "federalismo político supõe federalismo econômico", e que este último "significa: mutualismo, reciprocidade dos serviços e dos produtos, supressão de todos os saques do capital sobre o trabalho, extinção do burguesismo e do proletariado". (Guillaume, 2009a, p. 133) Ademais, destacam-se, dentre os vários internacionalistas presentes[179], os suíços Charles Perron (pintor) e James Guillaume (professor), que falaram, respectivamente, em nome dos trabalhadores genebrinos e da AIT. Foi também durante esse congresso que Bakunin recebeu, das mãos do internacionalista alemão Jean-Philippe Becker, fundador da Internacional, uma cópia do livro *O Capital: crítica da economia política*, de Marx, que acabara de ser publicado.

Mesmo em meio aos conflitos, o congresso deliberou pela criação da Liga Internacional da Paz e da Liberdade, que deveria promover congressos anuais, assim como um comitê central permanente, ao qual não apenas os moderados, mas também Bakunin e outros membros da Fraternidade – Mroczkowski, Zagorski, Gambuzzi e o italiano Alfredo Naquet –, foram eleitos. Enfim, apesar de tudo, a Fraternidade Internacional conseguiu ter algum impacto nas deliberações, que se evidenciou na moção aprovada ao final do encontro.

LIGUE INTERNATIONALE DE LA PAIX ET DE LA LIBERTÉ.

CARTE DE MEMBRE.

Le porteur de la présente a adhéré à la Ligue, sur la base du programme du deuxième Congrès de la Paix et de la Liberté.

Signature du membre du Comité central qui a délivré la carte:

Signature du porteur de la carte:

M. Bakounine

M. Bakounine

Le membre du Comité central qui délivre cette carte est responsable vis-à-vis du caissier du paiement de la cotisation annuelle du porteur de 1 fr. 20 cent.

coll IISG

Cartão de membro de Bakunin
da Liga Internacional da Paz e da Liberdade

Depois do congresso, os Bakunin e Gambuzzi foram morar no entorno de Vevey, próximos de Obolensky e Mroczkowski, o qual agora trabalhava como fotógrafo. Lá ficaram

---

[178] O positivista russo Grigori Vyrubov assim referiu-se ao discurso de Bakunin que presenciou naquele congresso: "Recordo muito bem do efeito extraordinário que seu discurso produziu na primeira sessão do Congresso. [...] Bakunin não era um orador; era, mais, um excelente tribuno, que sabia falar maravilhosamente bem às massas e, o mais notável, falar de maneira igualmente convincente em várias línguas. Sua estatura de colosso [1,97m], seus gestos enérgicos, sua voz sincera e persuasiva, suas frases curtas, brilhantes, eram elementos que causavam grande impressão". (Lehning, 1999, p. 244) Cf. também: Avrich, 1970, pp. 129-131.

[179] Além de De Paepe, Perron e Guillaume, assistiram ao congresso algumas poucas dezenas de internacionalistas, dentre os quais: os proudhonianos franceses Henri-Louis Tolain e Édouard Fribourg; os ingleses membros da Reform League [Liga da Reforma] George Odger e William Cremer; os alemães Jean-Philippe Becker e Johann Eccarius e o suíço Pierre Coullery. Conforme afirmou Guillaume (2009a, p. 117): "Esse grupo, que havia instintivamente se instalado à esquerda, representou verdadeiramente, durante a duração do Congresso, o papel da *esquerda*, numa assembleia deliberante".

até meados de 1868. Bakunin aproximou-se dos revolucionários que agora frequentavam aquele círculo de Vevey. Dentre eles, encontravam-se: Jukovski, jornalista; sua abastada cunhada, Olga Levashov, que compartilhava as ideias do grupo e garantia em certa medida o sustento financeiro de seus membros; Nikolai Utin, ex-membro de Terra e Liberdade; Alexander Serno-Solovievich, irmão do mártir de Terra e Liberdade; Mikhail Elpidin, dono de uma gráfica em Genebra; Benoît Malon, trabalhador francês internacionalista, e sua companheira, André Léo (Léodile Bera), romancista, militante socialista e dos direitos da mulher. (Guillaume, 1985, vol. I, pp. 45, 260; Carr, 1961, pp. 346-349)

Na passagem dos anos 1860 para os 1870, a Suíça era um país que, em termos socioeconômicos, vivenciava um processo acelerado de crescimento populacional e de industrialização, estimulado pelas transformações oriundas da Primavera dos Povos suíça. Embora a maior parte da população estivesse ainda nos campos, trabalhando na agricultura, as cidades cresciam rapidamente e, mesmo que as grandes indústrias fossem ainda a minoria – localizando-se especialmente no setor têxtil e, em alguma medida, nos setores químico, farmacológico, agroalimentar e eletrotécnico –, elas expandiam-se com regularidade. Concomitantemente, as cidades contavam com muitos trabalhadores artesanais e qualificados que, embora estivessem ainda restritos às oficinas, muitas das quais familiares, conviviam já com uma estabelecida divisão do trabalho capitalista. Tal era o caso da indústria relojoeira no entorno das montanhas de Neuchâtel e do Vale de Saint-Imier, regiões em que Bakunin esteve presente.

A Suíça possuía baixas taxas de analfabetismo e, em comparação a outros países, pode-se dizer que era um país bem mais instruído e culto que a média. Vivia, ainda, efeitos da liberalização do protestantismo. Politicamente, a nova constituição de 1848 havia não apenas facilitado a expansão econômica – quando pôs fim às aduanas interiores, criou uma moeda única e instituiu regras trabalhistas uniformes –, mas preparado uma institucionalidade democrática, reforçada pelos direitos individuais. Tratava-se do estabelecimento de um Estado que, se era naquela ocasião objeto de certa centralização, era também uma confederação pluriétnica, em que os cantões tinham garantida a sua própria soberania. No fim dos anos 1860, fortaleciam-se as propostas para aumento da participação popular na gestão pública, em particular por meio dos referendos, e perduravam as tradições concernentes à recepção de exilados políticos. Por isso mesmo, era cada vez mais comum a presença de agentes políticos expatriados, fossem eles alemães, franceses, italianos e de outras nacionalidades. (Hobsbawm, 2004a, 68-71, 395; Enckell, 1991, pp. 18-27)

Instalado em Vevey nos fins de 1867, Bakunin visitou Berna algumas vezes para as reuniões do comitê central da Liga Internacional da Paz e da Liberdade. Desde o primeiro encontro, em outubro, as disputas entre liberais e socialistas foram duras, com frequência envolvendo todos os trechos de documentos públicos e resoluções. Para fortalecer sua proposta, Bakunin redigiu uma proposição, que foi apoiada por seus partidários e acabou constituindo seu primeiro livro: *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, que consolida o retorno público de Bakunin à filosofia e estabelece um aprofundamento de suas ideias.[180] Retomando os elementos filosóficos dos "Fragmentos Maçônicos", de 1865, e de "Essenza della Religione" [Essência da Religião], publicado nos fins de 1867 no periódico napolitano *Libertà e Giustizia* [Liberdade e Justiça] (Bakunin, 2009a[e]), assim como os elementos políticos dos documentos de 1864 e 1866, Bakunin visa a oferecer os fundamentos político-filosóficos para a transformação da Liga – ou ao menos de uma parte dela – numa organização política materialista, socialista, federalista e revolucionária.

Nesse livro, Bakunin realiza, por meio da crítica à religião, a primeira formalização dos fundamentos de seu *materialismo científico-naturalista*. Retomando Feuerbach e reivindicando Auguste Comte e Charles Darwin, sempre de modo crítico, ele afirma a necessidade de uma ruptura com a teologia e a adoção da ciência como paradigma de entendimento da realidade. A sociedade é considerada como parte da natureza, tendo de ser compreendida por meio de uma abordagem que proceda dos fatos às ideias; a humanidade é interpretada como desenvolvimento da animalidade.

Resgatando teoricamente a *dialética*, Bakunin postula uma abordagem da realidade que tome por base a totalidade e suas contradições, em sua dinâmica de ação e reação, na qual o indivíduo é dependente da sociedade. Para a análise da realidade e as linhas político-doutrinárias, sua grande inspiração é Proudhon, mas também joga um papel a recente influência dos internacionalistas, que proporciona condições para uma radicalização do proudhonismo.[181] Bakunin considera *capitalismo e Estado* como *elementos interdependentes* e critica a exploração do trabalho e a dominação política. Nessa dinâmica, aponta, as classes sociais e a luta de classes têm papel preponderante. Ele também analisa o papel que a *cisão entre trabalho intelectual e manual* e a educação possuem nesse sistema capitalista-estatista, assim como os fundamentos para legitimação desse poder. O liberalismo em geral, e a teoria de Jean-Jacques Rousseau em particular são duramente criticados. Retomando a noção de unidade entre teoria e prática,

[180] Para uma ótima discussão desse retorno de Bakunin à filosofia, cf. Angaut, 2011.
[181] Deve-se notar que Bakunin (2008e[e], p. 118) entende o coletivismo, em meio ao qual surgiu o anarquismo, como "o proudhonismo amplamente desenvolvido e levado às suas últimas consequências".

Bakunin reivindica a necessidade de uma organização política, não necessariamente secreta, dotada de princípios e programa unitários, que incida na sociedade para impulsionar determinados objetivos. Mais radicalizado, ele preconiza, neste sentido, *o fim da propriedade privada e do Estado*, assim como do *direito de herança* e do *monopólio da educação*. Seu *socialismo revolucionário* apoia-se, ainda, no federalismo comunal democrático e na liberdade dos povos. E, agora, para a criação de uma nova moral, aparece mais claramente a necessidade de socialização do conhecimento. (Bakunin, 1988a[e])

Conforme mostra Guillaume (2009a, pp. 165-166), o trabalho de Bakunin na Liga Internacional da Paz e da Liberdade rendeu frutos. Na reunião do comitê ocorrida em maio-junho de 1868 – na qual se definiu que o próximo congresso ocorreria no mês de setembro, na cidade de Berna, Suíça –, foi votada uma declaração de princípios, cuja parte mais significativa reflete as posições dos membros da Fraternidade. Numa carta a Ogarev, Bakunin (68012[c], p. 7) comemorou essa conquista coletiva.

Mikhail Bakunin, sem data

Naquele momento, Bakunin encontrava-se profunda e positivamente impactado pelos episódios envolvendo o movimento de trabalhadores. Destacam-se, em particular, duas greves, ocorridas em março de 1868, com desfechos bem distintos: uma vitoriosa, dos trabalhadores da construção civil de Genebra, na Suíça[182], e outra derrotada, dos mineiros de Charleroi, na Bélgica[183]. Ambos os

[182] Nos meses de março e abril de 1868, foi deflagrada em Genebra uma greve dos operários da construção civil. A pauta, elaborada em janeiro, exigia, dentre outras coisas, redução de jornada, aumento salarial e salário por hora e não por dia. Diante da negativa por parte da patronal, a greve teve início nos fins de março e saiu vitoriosa no início de abril, sem maiores desdobramentos violentos, em vista de um recuo por parte do patronato. Para essa vitória, na qual a liderança do operário da construção François Brousset foi determinante, pesou sobremaneira a solidariedade que os trabalhadores genebrinos receberam de seus pares suíços e franceses. Em Genebra, os trabalhadores da "Fábrica" – dedicados à produção de relógios, joias e peças de música; relativamente bem instruídos e remunerados; cidadãos suíços com direitos políticos – solidarizaram-se com aqueles da construção civil – pouco instruídos e pior remunerados; na maioria estrangeiros e sem direitos políticos –, constituindo um fundo de greve para auxiliar os grevistas. Apesar da negativa das trade-unions inglesas em contribuir, o operariado de Paris, vinculado à AIT, teve posição distinta e contribuiu como pôde, inclusive financeiramente. (Guillaume, 2009a, pp. 147-149; Silva, 2017, p. 180; Becker, 1868) Como neste caso, daqui em diante as referências a Silva, 2017 referem-se ao trabalho de Selmo Silva.

[183] Ainda em março de 1868, uma greve dos mineiros de Charleroi, na Bélgica, não teve o mesmo desfecho. Duramente explorados nas minas de carvão, os trabalhadores belgas enfrentavam, desde 1867, reduções nos salários, enquanto o custo de vida subia. Quando, nos fins de março de 1868, se anunciou uma nova redução salarial, os trabalhadores deflagraram uma grande e combativa greve, marcada duramente pela violência. Três

episódios são parte central daquilo que Norte (1988, p. 78) caracterizou como "um processo de radicalização" da Internacional, "que deve ser explicado tanto pelo acirramento das lutas sociais como pelos debates internos da Associação". Momentos destacados das "greves na França, na Suíça, na Bélgica, que são crescentes a partir de 1866", esses dois episódios também "terminam com massivas adesões à Internacional". Tais greves, assim como outras que as seguiram, modificaram consideravelmente as posições de Bakunin sobre a capacidade transformadora dos trabalhadores e a centralidade de seus movimentos em geral e da Internacional em particular.

A Associação Internacional dos Trabalhadores havia realizado, em 1866, em Genebra, seu primeiro congresso[184], com uma grande discussão a fim de definir seus estatutos. Em 1867, realizou seu segundo congresso, em Lausanne[185], discutindo nove questões que envolviam o proletariado internacional: os meios práticos para tornar a AIT um centro de ação para a classe operária, o crédito e os bancos populares, a emancipação do proletariado e seus riscos, o trabalho *versus* o capital, educação e questão da mulher, o Estado e as liberdades políticas. Foram relevantes, nesse congresso, as afirmações do mutualismo, do federalismo, a pregação do fim do salariato, o reconhecimento da importância da educação, a relação entre a emancipação social e a emancipação política e a afirmação do capitalismo como uma sociedade de classes dividida em exploradores e explorados. Com o mencionado fluxo das lutas sociais radicalizadas, a Internacional convertia-se numa força política expressiva em distintos países. (Samis, 2015b, pp. 164-172)

Reconhecendo a relevância desse processo, Bakunin aderiu com Elpidin, em julho de 1868, à seção da AIT de Genebra; vinculou-se pouco depois a Perron. Na reunião de agosto do comitê da Liga, defendeu e conseguiu aprovar a inclusão, na circular que seria enviada aos participantes do congresso, o seguinte trecho:

> Para se tornar uma força ativa e benéfica, a *Liga* deve tornar-se a pura *expressão política* dos grandes *interesses e princípios socioeconômicos*, que estão sendo agora tão triunfantemente desenvolvidos e disseminados pela grande *Associação Internacional dos Trabalhadores* da Europa e da América. (*apud* Carr, 1961, p. 352, grifos adicionados)

---

mil mineiros dirigiram-se a Épine, em Montigny-sur-Sambre, parando o trabalho e quebrando as janelas do escritório. As tropas militares foram enviadas e, sob repressão, os trabalhadores reagiram, jogando pedras e ameaçando destruir o sistema de ventilação. Os soldados mataram 10 trabalhadores e deixaram vários outros severamente feridos. A repressão marcou o fim da greve e a derrota dos mineiros, que seriam ainda processados naquele ano. Recebendo solidariedade da Internacional, o conflito, intermediado por César de Paepe, finalmente garantiu a absolvição dos acusados. Em seguida, a AIT contou com massivas adesões na Bélgica. (Defoort, 2004, pp. 131-134)

[184] Esse congresso contou com a presença de 56 delegados representando 35 seções. (Silva, 2017, p. 109)

[185] Esse congresso contou com a presença de 72 delegados representando 57 seções. (Silva, 2017, p. 115)

Nessa citação encontram-se expostos, pela primeira vez, os fundamentos do *dualismo organizacional*, que definiria a estratégia política de Bakunin no próximo período. Distintamente da interpretação oferecida por Carr (1961, p. 353) e outros autores, não se tratava de uma duplicidade de organizações, mas uma distinção muito marcada entre uma organização política (abarcando membros materialistas, socialistas, federalistas e revolucionários) e uma organização econômico-social (envolvendo trabalhadores de todos os tipos, independente de suas posições políticas ou religiosas). A intenção de Bakunin parece clara: conformar essa organização política para, na Internacional, potencializar a força de seus princípios, programa e estratégia.[186]

Num intuito de aproximação, o comitê da Liga enviou uma saudação ao congresso da AIT, que aconteceria algumas semanas depois, em Bruxelas, Bélgica. No texto, convidava os internacionalistas a participarem de seu segundo congresso, que ocorreria em Berna, Suíça, alguns dias depois do congresso da Internacional. Na primeira quinzena de setembro de 1868, a Internacional realizou seu terceiro congresso, em Bruxelas[187], que também acompanhou o crescimento e a radicalização do movimento de trabalhadores. Se desde seu surgimento a AIT tinha no federalismo mutualista (ou mutualismo) sua principal expressão, esse congresso marcou sua transição para o federalismo coletivista (ou coletivismo), que se tornaria hegemônico no ano seguinte. Entre outras decisões – concernentes às greves e sociedades de resistência, à instrução integral, à redução da jornada de trabalho e outros temas –, o congresso votou a questão da propriedade, posicionando-se majoritariamente pela perspectiva de coletivização: minas, pedreiras, ferrovias, solos aráveis, canais, estradas, vias de comunicação, florestas, ferramentas e máquinas deveriam passar às mãos dos trabalhadores. Sobre a Liga Internacional da Paz e da Liberdade, os internacionalistas entenderam, em sua maioria, que ela não tinha razão de ser, e recomendaram que os membros da Liga ingressassem na Internacional. (Samis, 2015b, pp. 172-177; Guillaume, 2009a, p. 157)

Depois de certa indisposição entre Gustave Vogt, presidente da Liga, e Bakunin (68019[c]), em função desses desdobramentos, realizou-se – nos fins de setembro de 1868,

[186] Vale notar que, durante todo seu tempo na Internacional, Bakunin (2001b[e], p. 27) acreditava existir ainda uma Liga dos Comunistas ou organização correlata, secreta, com a força da qual Marx contaria em sua atuação na AIT. Escreve Bakunin (2014b[c], p. 90), em 1872, que a Conferência de Londres "buscou formular essa condenação contra nós [a Aliança] para liberar o terreno para sua própria conspiração, a sociedade secreta que, sob a direção de Marx, existe desde 1848, fundada por Marx, Engels, um finado Wolff, e que nada mais é do que a sociedade quase exclusivamente germânica dos *Comunistas autoritários*". Quando a correspondência de Marx tornou-se pública, essa visão mostrou-se equivocada. Ainda assim, isso não significa que Marx não tenha feito parte de um grupo informal, composto em geral por membros do Conselho Geral e de pessoas de seu entorno, com o qual discutia, articulava posições e promovia uma linha comum na Internacional.

[187] Esse congresso contou com a presença de 100 delegados representando 129 seções. (Silva, 2017, p. 129)

em Berna, Suíça – o segundo congresso da Liga Internacional da Paz e da Liberdade. Com participação muitíssimo menor, pouco mais de 100 delegados reuniram-se, e a polarização entre liberais e socialistas acirrou-se. Bakunin discursou longamente por cinco vezes. Seus discursos, mais radicalizados que o texto de *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo* – e cujos fundamentos encontram-se no artigo "Наша Программа" [Nosso Programa], publicado no início de setembro no primeiro número do jornal Народное Дело / *Narodnoe Delo* [A Causa do Povo][188] – preconizam um socialismo em que a igualdade econômica e social encontra centralidade, assim como a igualização/supressão das classes sociais. Para tanto, os trabalhadores são chamados a emancipar-se. Pela primeira vez, Bakunin assume-se coletivista – partidário da socialização da propriedade e da abolição do Estado –, opondo-se ao comunismo. Em vários momentos, as ideias e mesmo terminologias marxianas são por ele utilizadas e reivindicadas. (Bakunin, 68009[e], 68011[e])

Conforme relata Guillaume (2009a, pp. 172-173), o segundo congresso da Liga terminou, durante sua última sessão, numa cisão. A influência que Bakunin e seus partidários conseguiram no comitê da Liga não se estendeu ao congresso como um todo, que, em sua maioria, permaneceu fiel ao republicanismo democrata e burguês. A minoria preferiu cindir a continuar com a maioria dos delegados, que, conforme apontaram, havia se pronunciado "apaixonada e explicitamente contra a *igualização econômica e social das classes e dos indivíduos*". Dessa forma, a maioria rompia, conforme a crítica da minoria, com os pressupostos do socialismo revolucionário e democrático, e mesmo com aqueles da paz e da liberdade. Dentre os 18 signatários do documento da cisão encontram-se Bakunin, outros membros da Fraternidade – Mroczkowski, Zagorski, Jukovski, Friscia e Fanelli; os franceses Reclus, Aristide Rey, Charles Keller e o italiano Alberto Tucci –, e o francês Albert Richard, que se tornaria, em seguida, membro da Aliança.[189]

---

[188] Esse jornal, publicado em russo na cidade de Genebra, foi financiado por Olga Levashov e existiu entre 1868 e 1870. Seu primeiro número, de 1 de setembro de 1868, teve toda a edição sob responsabilidade do cunhado dela, Jukovski, e de Bakunin, que nele publicou o artigo "Наука и Народ" [A Ciência e o Povo] (Bakunin, 2016a[e]). A partir do segundo número, Levashov passou o controle do jornal a Utin, gerando rusgas com os antigos editores e, também, entre Bakunin e Utin. (Carr, 1961, pp. 360-361)

[189] Reclus foi membro da Fraternidade (provavelmente de 1864-5) até 1869. Depois disso, permaneceu alguns anos afastado de Bakunin, reaproximando-se em 1872, quando retomou sua filiação (provavelmente à Aliança) como "irmão independente". (Nettlau, 2008, pp. 149-150). Rey e Keller eram, já naquela ocasião, membros da Fraternidade (Guillaume, 1907a, p. xxxi), assim como Tucci (Guillaume, 1985, vol. I, p. 120). Richard conheceu Bakunin na ocasião do congresso. (Carr, 1961, p. 358) Além dos membros que já foram nomeadamente mencionados, fizeram parte da Fraternidade: Malon, Perron, A. Troussoff [Troussot?], V. Barténief e sua companheira. (Bakunin, 69001[c]; Guillaume, 1985, vol. I, p. 120)

10.2.2 Aliança pública, Aliança secreta e Associação Internacional dos Trabalhadores

Esses militantes – alguns dos quais, como Bakunin, já eram membros da Associação Internacional dos Trabalhadores – acabaram entendendo que era necessário fundar uma nova organização política e o fizeram imediatamente, nomeando-a Aliança Internacional da Democracia Socialista e apontando a AIT como seu espaço privilegiado de atuação.

> A Associação Internacional dos Trabalhadores apresentava-se naturalmente como esse instrumento melhor. Bakunin tornara-se membro da Internacional em julho desse ano. Ele propôs à minoria socialista-revolucionária emanada da Liga entrar em massa na Internacional, conservando, simultaneamente, seu laço íntimo, quer dizer, conservando sua Aliança dos revolucionários socialistas sob a forma de uma sociedade secreta e ampliando-a. A proposição de ingressar na Internacional foi adotada por unanimidade. Todavia, no que concerne à Aliança, os franceses e os italianos desejavam que, conquanto guardasse seu caráter esotérico e íntimo de sociedade secreta, ela aparecesse ao mesmo tempo abertamente como organização pública, sob o nome de Aliança Internacional da Democracia Socialista. Eles queriam, inclusive, que a Aliança se organizasse de forma completamente independente da Associação Internacional, contentando-se com que seus membros fossem individualmente membros dessa Associação. Bakunin opôs-se a isso pelo fato de que essa nova organização internacional encontrar-se-ia numa rivalidade de forma alguma desejável em relação à organização dos trabalhadores. Essas discussões tiveram por resultado a decisão de fundar uma associação pública sob o nome de Aliança Internacional da Democracia Socialista, e declará-la parte integrante da Internacional, cujo programa foi reconhecido obrigatório por todo membro da Aliança. (Guillaume, 2009a, p. 178)

Mesmo estimulando o redirecionamento das forças da Fraternidade Internacional e seus novos associados para a AIT, Bakunin continuou a defender o dualismo organizacional, em que uma atuação pública de massas completar-se-ia com uma atuação secreta de quadros. Contudo, sua posição foi derrotada pelos franceses e italianos, e os militantes terminaram por criar uma Aliança pública e outra secreta, sendo a trajetória da primeira um pouco mais difundida e conhecida que a da segunda, quase completamente ignorada.[190]

---

[190] O fato de a posição de Bakunin ter sido derrotada mostra, como em outros casos, o equívoco do argumento de que ele seria o ditador da Aliança, que foi sustentado, dentre outros, por Lafargue, Engels e Marx (1978) e Carr (1961). Conforme anteriormente apontado em nota, por diversos motivos, a história dessa organização, que Nettlau (1964) propõe chamar Aliança da Democracia Socialista, é pouquíssimo conhecida. Em suas expressões públicas, ela é um pouco mais discutida. Em suas expressões secretas, é praticamente desconhecida; no que tange a estas últimas, não se sabe exatamente qual era sua organicidade e nem em que medida os estatutos redigidos por Bakunin foram implementados. Também não se conhece em detalhes sua relação com a Fraternidade, a Aliança pública e a Internacional. Dentre os nomes que constam nos documentos históricos, elaborados por Bakunin e em outros relatos, encontramos: Aliança, Aliança da Democracia Socialista, Aliança Internacional da Democracia Socialista, Seção da Aliança, Aliança dos Irmãos Internacionais, Organização Revolucionária dos Irmãos Internacionais, Sociedade da Revolução Internacional, Associação Secreta e Universal dos Irmãos Internacionais, Aliança Universal da Democracia Social, Aliança Internacional dos Social-

Depois do congresso da Liga da Paz e da Liberdade, Bakunin mudou-se novamente. Partiu de Vevey motivado pela ruptura com Olga Levashov e chegou, em outubro de 1868, a Genebra, na expectativa de poder atuar numa localidade em que a Internacional fosse mais forte – ali ficaria pelos próximos dois anos. Antonia e Zagorski acompanharam-no. (Carr, 1961, pp. 360-361) Foi provavelmente em Genebra que Bakunin redigiu os documentos da Aliança, durante o outono de 1868, dando conta do programa e do regulamento das organizações pública e secreta, e aprofundando sua concepção de dualismo organizacional.[191]

Em termos programáticos, esses documentos formalizam os elementos do socialismo federalista e materialista anteriormente desenvolvidos em *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, mas com a radicalidade, estimulada pelo contexto histórico, que é encontrada em "Nosso Programa". São duas as maiores diferenças dos textos anteriores. Primeiro, em termos de transformação revolucionária, as massas trabalhadoras são definitivamente apontadas como sujeito do processo. Por isso mesmo, a Aliança é concebida não como um organismo político hierarquicamente superior, mas como uma organização complementar, que deve estimular os trabalhadores num sentido estratégico. Segundo, em termos de perspectiva de sociedade futura, o federalismo comunal democrático (mais político, de foco territorial) é substituído pelo federalismo agrícola-industrial democrático (mais econômico, com foco no local de trabalho). Em termos orgânicos, os documentos estipulam os critérios de funcionamento interno das organizações pública e secreta. Preveem uma organização em que há, entre os membros, unidade política, expressa num conjunto de princípios e programa, e responsabilidade individual-coletiva, entre os militantes e a organização. Apoiando-se na noção de círculos concêntricos, preconizam diferentes instâncias e níveis de militância, com direitos e deveres correspondentes, sem hierarquias ou privilégios permanentes.[192] (Bakunin, 68014[e], 68016[e], 2009d[e], 68022[e])

Revolucionários e, também, Fraternidade Internacional. (Bakunin, 68014[e], 68016[e], 2009d[e], 68022[e], 69016[e], 70011[e], 71011a[e], 71018[e], 72016[e], 73002[e]).

[191] Esses textos são os seguintes. "Programme et Règlement de l'Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste" [Programa e Regulamento da Aliança Internacional da Democracia Socialista] (Bakunin, 68014[e]); um conjunto de cinco "Statuts Secrets de l'Alliance" [Estatutos Secretos da Aliança], cujos subtítulos são: "Organização da Aliança dos Irmãos Internacionais", "Organização Secreta da Aliança Internacional da Democracia Socialista", "Programa da Aliança Internacional da Democracia Socialista", "Programa e Objeto da Organização Revolucionária dos Irmãos Internacionais" e uma "Variante" (Bakunin, 68016[e]); "Programa da Sociedade da Revolução Internacional" (Bakunin, 2009d[e]); "Fraternité Internationale: programme et objet" [Fraternidade Internacional: programa e objeto] (Bakunin, 68022[e]). Soma-se a eles outro documento, escrito no ano seguinte: "Programme et Règlement de la Section de l'Alliance de la Démocratie Socialiste à Genève de l'A.I.T." [Programa e Regulamento da Seção da Aliança da Democracia Socialista em Genebra da AIT], de abril de 1869 (Bakunin, 69016[e]).

[192] Apesar de certas variações, pode-se dizer, a título de exemplo, que, em geral, a Aliança pública prevê três instâncias distintas: bureau central, bureaux nacionais e grupos locais. (Bakunin, 68014[e]) E que a Aliança

No que tange ao duplo objetivo da Aliança, relacionado ao nível de massas e de quadros, Bakunin apontou:

> a.) Ela [a Aliança] se esforçará para propagar entre as massas populares de todos os países as verdadeiras ideias sobre a política, sobre a economia política e sobre a economia social e sobre todas as questões filosóficas. Ela fará uma ativa propaganda por meio de jornais, brochuras e livros, assim como por meio da fundação de associações públicas. b.) Ela buscará filiar todos os homens inteligentes, enérgicos, discretos e de boa vontade, sinceramente devotados a nossos ideais – a fim de formar em toda a Europa e em todos as localidades possíveis, incluindo a América, uma rede invisível de revolucionários devotados e empoderados por essa própria aliança. (Bakunin, 68016[e])

Da esquerda para a direita: Monchal, Perron, Bakunin, Fanelli e Mroczkowski, 1868

Fundada em Genebra, a Aliança pública formou-se entre setembro e outubro de 1868, incorporando membros da AIT, fundando um bureau central e enviando uma "Mensagem aos operários espanhóis", tentando persuadi-los a contribuir para a obra da Internacional. Realizou uma atividade pública ainda nos fins de outubro, visando a ampliar seu quadro e chegou, naquela ocasião, a 85 membros. Além da Suíça (Genebra), estabeleceram-se seções em outros países, sob a liderança de alguns membros: França (Lyon, com Richard; Marselha, com André Bastelica; Paris), Itália (Nápoles, com Gambuzzi) e Espanha (Barcelona e Madri, com Fanelli).[193] (Guillaume, 2009a, pp. 203-206, 227; Carr, 1961, p. 363)

---

secreta prevê três níveis de militância: irmãos internacionais, irmãos nacionais e membros da Aliança pública. (Bakunin, 68016[e])

[193] O processo de constituição da Aliança pública, que se deu entre setembro e outubro de 1868, foi o seguinte: primeiro, formou-se um grupo iniciador que, em seguida, elegeu um bureau central; depois, buscou-se o crescimento orgânico com uma reunião pública. Para os nomes do grupo iniciador, cf. Fribourg, 1871, p. 133 (ou http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/statuts_de_l_alliance.pdf). Para os nomes do Bureau central, cf. Guillaume, 2009a, p. 173. Para alguns nomes do grupo mais amplo que totalizou 85 nomes, cf. Guillaume, 2009a, p. 206. Analisando as três listas, pode-se fazer duas constatações. Uma, mais óbvia, que, pelo fato de o nome de Bakunin constar nas três listas, evidencia-se a relevância de seu papel nesta organização. Outra, menos óbvia, que é o papel que os membros da Fraternidade tiveram na constituição da Aliança. Cruzando os nomes das três listas com os membros conhecidos da Fraternidade, encontramos a presença de Bakunin, Mroczkowski, Zagorski, Jukovski e Perron, permitindo assim afirmar que a Fraternidade teve também papel relevante na conformação da Aliança pública. Finalmente, cumpre mencionar, com base nessas três listas, alguns nomes de membros que fizeram parte da Aliança e que não haviam sido ainda mencionados: Mikhail Elpidin, François

De acordo com Eckhardt (2016, pp. 2-4), nos fins de novembro de 1868, a Aliança submeteu ao Conselho Geral da Internacional um pedido de admissão, por meio de uma confusa carta de Becker, em que, entre outras coisas, afirmava a necessidade de uma vanguarda para o movimento de trabalhadores. Obviamente, a carta motivou desconfiança de Marx, que escreveu a Engels em 15 de dezembro: "O sr. Bakunin, que está por trás disso, é suficientemente condescendente para querer colocar o movimento operário sob liderança russa". (Marx e Engels, 2010d, p. 190) Bakunin – motivado por uma sondagem de Marx a Alexander Serno-Solovievich, e possivelmente aproveitando para reforçar a carta de Becker – escreveu a Marx em 22 de dezembro uma carta amistosa, em que se reconhece seu discípulo e diz fazer no momento aquilo que ele havia começado há mais de 20 anos. (Bakunin, 68034[c]) Entretanto, naquele mesmo dia o Conselho Geral deliberou pela recusa do pedido de admissão, alegando que, como previra Bakunin, uma organização naqueles moldes contribuiria mais para a desorganização do que com o fortalecimento da Internacional. (Marx e Engels, 2010a, pp. 34-36)

Por outro lado, conforme as expectativas de Bakunin, naquele momento a AIT crescia a passos largos na Suíça – Genebra constituía um centro do movimento e Bakunin tornava-se cada vez mais popular entre os internacionalistas. Naquela cidade, nos primeiros dias de 1869, reuniram-se 30 seções da Suíça francesa para a fundação da Federação Românica, que funcionaria como tal até abril de 1870; a fundação consolidava os preparativos articulados desde outubro anterior. Fundada, essa federação deliberou sobre seus estatutos e a criação de um novo jornal, *L'Égalité* [A Igualdade]. Nesse processo, Bakunin e os aliancistas destacaram-se: os estatutos adotados eram uma versão simplificada daqueles propostos por Bakunin, nos fins de 1868 (Bakunin, 68018[e]); Brosset foi eleito presidente do comitê federal da Federação Românica; Bakunin, Perron e Becker encarregaram-se, junto com outros sete membros, do conselho de redação de *L'Égalité*. Ademais, nessa reunião Bakunin aproximou-se de dois internacionalistas: Adhémar Schwitzguébel (gravador e delegado por Saint-Imier e Sonvillier) e Guillaume (professor, delegado pelo Locle e editor de *Le Progrès* [O Progresso]), ao qual falou sobre a Aliança. (Guillaume, 1985, vol. I, pp. 105-108)

Samedi 23 Janvier 1869 PAS DE DROITS SANS DEVOIRS, PAS DE DEVOIRS SANS DROITS Première année

L'ÉGALITÉ

Journal de l'Association internationale des Travailleurs de la Suisse romande

PARAISSANT A GENÈVE, LE SAMEDI MATIN

Adresser tout ce qui concerne la Rédaction et l'Administration, rue du Commerce, 10.

Jornal L'Égalité, 1869

Brosset (serralheiro), Th. Duval (carpinteiro), L. Guétat (sapateiro), Jules Gay (jornalista), Henry Perret (gravador), Victor Jaclard, Adolphe Catalan e Marc Héridier.

Ainda em janeiro de 1869, a Fraternidade Internacional também realizou um congresso em Genebra. Mesmo que o único documento existente sobre isso seja uma carta de Bakunin (69001[c]) a seus partidários, pode-se entender que: essa organização existia até aquela ocasião e possuía organicidade e disciplina interna; ela discutia questões relativas à Aliança, inclusive à composição de sua direção; Bakunin possivelmente foi reprimido por sua conduta, entendida como autoritária pela maioria dos membros, que decidiram criar outra organização; Bakunin, profundamente insatisfeito, afastou-se do processo e disse não saber se se integraria ou não à nova iniciativa. Pouco tempo depois, a Fraternidade foi declarada dissolvida.[194]

O documento de dissolução da Fraternidade, escrito por Bakunin (Guillaume, 1985, vol. I, pp. 131-132) depois da volta de Fanelli da Espanha, marcava as divergências com os irmãos Reclus, Malon, Mroczkowski e Jukovski. Conforme explica Nettlau (1977a, p. 21), Fanelli havia sido enviado à Espanha, juntamente com Élie Reclus e Rey, nos fins de 1868, visando a fortalecer a proposta da Aliança na região. Essa viagem, apesar de repleta de problemas, produziu resultados diretos e indiretos bastante concretos.

Fundaram-se os núcleos e depois as seções da Internacional em: Madri – o núcleo, que contava com o tipógrafo Anselmo Lorenzo e o gravador Tomás Gonzáles Morago, foi constituído entre novembro de 1868 e janeiro de 1869; a seção da madrilenha da AIT foi fundada em dezembro de 1869; em Barcelona – o núcleo, que contava com o tipógrafo Rafael Farga-Pellicer, o médico Gaspard Sentiñon e o estudante José G. Viñas, foi constituído entre janeiro e fevereiro de 1869; a seção barcelonesa da AIT foi fundada em maio de 1869; em Lisboa – em meados de 1871. Nessa mesma época, a Internacional espanhola já contava com 40 mil membros. (Casas, 2006, pp. 44, 48; Nettlau, 1977a, pp. 57, 76-78) Concomitante à constituição da Internacional, criam-se instâncias públicas e secretas da Aliança em Madri, Barcelona e Lisboa – delas fizeram parte Morago, Farga-Pellicer, Sentiñon, Viñas e outros,

[194] Conforme documento não datado que consta em Guillaume (1985, vol. I, pp. 120, 131), a Fraternidade Internacional foi declarada dissolvida um pouco depois do congresso de janeiro de 1869. Guillaume afirma que, depois disso, as relações íntimas com Mroczkowski, Obolensky e Jukovski – os quais se encontravam, então, sob a influência de Utin – foram rompidas. (Guillaume, 1985, vol. I, pp. 120, 131, 162) Contudo, por falta de fontes, não se sabe se outra organização foi criada pelos antigos membros e se, em caso positivo, Bakunin uniu-se ou não a ela. Não se sabe, também, se antigos membros da Fraternidade integraram-se ou não na Aliança secreta. De qualquer forma, a carta de Bakunin (69001[c]) é central para confirmar a tese de Nettlau (1964, p. 45), de que, ao menos até o início de 1869, além da Aliança pública, havia também outra organização secreta, possivelmente continuadora da Fraternidade. Nesse sentido, ele enfatiza: "Mas os socialistas burgueses [da Liga Internacional da Paz e da Liberdade] mostraram-se insensíveis às ideias socialistas e, depois disso, Bakunin e alguns de seus amigos saíram da Liga, entraram na [seção de Genebra da] Internacional e fundaram a Aliança da Democracia Socialista, dentro da qual, é claro, o antigo grupo secreto da Fraternidade Internacional continuaria a existir".

como o professor Charles Alerini. Alguns destes, inclusive, como Farga-Pellicer e Morago, vincularam-se à Aliança de Genebra. (Nettlau, 1977a, pp. 41-50, 60-61, 75)

De acordo com Guillaume (1985, vol. I, pp. 140-141, 181), frente à negativa do Conselho Geral, emitida nos fins de 1868, ao pedido de admissão da Aliança pública, seus membros decidiram declarar a organização dissolvida e transformar suas seções da Suíça, Itália, França e Espanha em seções da Internacional. Tal posição foi comunicada ao Conselho por Perron. Entre março e julho de 1869, deu-se o tratamento da questão entre Aliança e Conselho, chegando-se enfim a um termo, com a Seção da Aliança em Genebra, que possuía em torno de 100 membros, sendo admitida na AIT.[195] Ao mesmo tempo, tudo indica que, apesar disso, a Aliança secreta continuou a existir.[196]

Apesar da negociação com o Conselho Geral, a situação não ficara resolvida. Marx (2010d, pp. 332-333), insatisfeito, escreveria a Engels em 27 de julho de 1869: "Esse russo [Bakunin] obviamente deseja tornar-se o ditador do movimento operário europeu. Ele que tenha cuidado pois, de outro modo, será oficialmente excomungado". Bakunin, desconhecendo tal posicionamento, publicou, durante 1869, uma série de dez artigos no periódico *Le Progrès*, de Guillaume – jornal este que, até março, pertencia ao movimento operário do Locle e que, depois disso, tornou-se o periódico da Seção da Aliança –, nos quais expôs suas ideias aos internacionalistas do Locle e de La Chaux-de-Fonds. (Bakunin, 2009b[e]) Publicou também, paralelamente, mais de uma dezena de artigos em *L'Égalité*, que foram divididos em vários de seus números. Expondo em plenitude sua teoria política da maturidade, eles passam por distintos temas: crítica dos desvios do socialismo; AIT, movimento operário, greves, caixas de resistência e cooperação entre os trabalhadores; educação e instrução integral; conjuntura europeia e russa; perseguições e julgamentos políticos.[197]

---

[195] Nesse período, ainda conforme Guillaume (1985, vol. I, pp. 140-141, 181, 218), os fatos procedem da seguinte maneira: em março, o Conselho Geral responde à carta de Perron discutindo a questão da "igualização das classes" e demandando a substituição por "abolição das classes"; a Aliança realiza as modificações e as adota nos fins de abril, momento em que se constitui em Aliança da Democracia Socialista, seção da Internacional, ou, como será conhecida, Seção da Aliança, cujo principal membro foi Jukovski; em maio, esta seção elege um comitê (do qual Bakunin faz parte) e em junho o antigo bureau central é também dissolvido; finalmente, no fim de julho o Conselho envia uma carta admitindo esta seção como parte da AIT. Tal vínculo seria comprovado dois meses depois, na ocasião do quarto congresso da Internacional, realizado em setembro de 1869, quando a delegação da Seção da Aliança foi reconhecida e autorizada a participar das deliberações.

[196] James Guillaume e Constant Meuron (antigo revolucionário fundador da seção da AIT no Locle) foram incorporados na "sociedade secreta" de Bakunin em fevereiro de 1869. Neste mesmo mês, Malon, de passagem em Lyon, mencionou a Richard, da Aliança, sobre a existência da Fraternidade, ato que foi considerado por Bakunin uma traição. (Guillaume, 1985, vol. I, pp. 130-131)

[197] São esses artigos, em ordem cronológica e com a referência bibliográfica (sem o nome de Bakunin): "La Fraternité" [A Fraternidade] (69001[e]), "Madame Léo et *L'Égalité*" [Senhora Leo e *L'Égalité*] (69012[e]), "La

Mikhail Bakunin, 1869

Também em 1869, ainda de acordo com Guillaume (1985, vol. I, pp. 179-190, 195-213), Bakunin e os membros da Aliança intervieram determinantemente num conflito entre dois setores, que ocorreu na Internacional genebrina: de um lado, a "Construção", de outro, a "Fábrica". Os primeiros, à esquerda e revolucionários, eram construtores, carpinteiros e operários, na maioria dos casos imigrantes pouco instruídos (e, por isso, sem cidadania ou direitos políticos) que vinham da França e da Itália. Os segundos, à direita e reformistas, eram relojoeiros e joalheiros, na maioria genebrinos instruídos (e, por isso, com cidadania e direitos políticos). Bakunin contribuiu de modo determinante para que se estabelecesse a preponderância do setor revolucionário que, antes de sua chegada, encontrava-se submetido àquele dos reformistas. Tal conflito constituiu o pano de fundo da preparação das seções genebrinas da AIT para o quarto congresso, que se realizaria ainda em 1869, na Basileia, Suíça. No que dizia respeito a duas pautas importantes que seriam discutidas no congresso, referentes à propriedade privada e ao direito de herança, os revolucionários preponderaram sobre os reformistas, assim como na determinação do número de delegados. Em agosto de 1869, Bakunin, presidente da Seção da Aliança, avisou que depois do congresso teria de sair de Genebra. Recomendou, para seu posto, o secretário Fritz Heng (gravador, de La Chaux-de-Fonds) e, para substituí-lo, Paul Robin (professor francês, expulso da Bélgica e recém-instalado em Genebra).

O Congresso da Basileia ocorreu no início de setembro de 1869[198], consolidando a hegemonia do federalismo coletivista (coletivismo), campo ao qual pertenciam Bakunin – delegado das operárias têxteis ovalistas de Lyon e dos mecânicos de Nápoles, representações conseguidas por Richard e Gambuzzi – e os aliancistas. De uma parte, os coletivistas votaram similarmente aos comunistas, partidários de Marx e com representação no Conselho Geral,

---

Double Grève de Genève" [A Dupla Greve de Genebra] (2007d[e]), "En Russie" [Na Rússia] (69018[e]), "Le Mouvement International des Travailleurs" [O Movimento Internacional dos Trabalhadores] (69020[e]), "L'Agitation du Parti de la Démocratie Socialiste en Autriche" [A Agitação do Partido da Democracia Socialista na Áustria] (69025[e]), "Jugement Rendu en Faveur d'Albert Richard" [Julgamento em Favor de Albert Richard] (69026[e]), "Les Endormeurs" [Os Enganadores/Adormecedores] (2008a[e]), "*La Montagne*" [*La Montagne*] (69033[e]), "L'Instruction Intégrale" [A Instrução Integral] (2015[e]), "Le Jugement de M. Coullery" [O Julgamento do Sr. Coullery] (69035[e]), "La Politique de l'Internationale" [A Política da Internacional] (2008b[e]) e "De la Coopération" [Da Cooperação] (69039[e]). Entre os fins de junho e o início de setembro de 1869 Bakunin foi o diretor editorial de *L'Égalité*, por ocasião da indisponibilidade de Perron, que ocupava esta posição. (Guillaume, 1985, vol. I, p. 180)

[198] Esse congresso contou com a presença de 77 delegados representando 84 seções. (Silva, 2017, p. 145)

em algumas questões: ambos venceram os mutualistas na discussão sobre a propriedade, retomada do congresso anterior, garantindo uma posição favorável à coletivização; ambos também contribuíram diretamente para a aprovação de duas outras resoluções: uma, em favor da necessidade de fortalecimento das sociedades de resistência (sindicatos), e outra, administrativa, de aumento de poder do Conselho, a partir da qual este organismo poderia aprovar e recusar filiações, suspender seções e arbitrar conflitos. Bakunin acreditava que essa medida favoreceria as disputas com os reformistas, incluindo os de Genebra.

Bakunin discursando no Congresso da Basileia, 1869

De outra parte, coletivistas e comunistas enfrentaram-se na discussão sobre o direito de herança. Em um dos polos, a comissão encarregada do assunto, dentro da qual preponderava a posição de Bakunin (69038[e]); em outro, o Conselho Geral, cuja posição era aquela elaborada por Marx e defendida por Johann Eccarius. Os últimos alegavam, por meio de Eccarius, que, tendo a questão da propriedade coletiva sido votada e aprovada, não fazia sentido discutir o direito de herança, uma consequência daquele. Os primeiros, por meio dos discursos de Bakunin (2016c[e]), alegavam que aquilo que era uma consequência poderia, num determinado momento, tornar-se causa – era, afinal, uma posição semelhante àquela que Bakunin sustentava em relação ao Estado. A proposta de Bakunin terminou vitoriosa e marcou a primeira perda do Conselho nas instâncias congressuais da AIT. Enfim, o social-democrata alemão Wilhelm Liebknecht, há anos próximo de Marx e dos comunistas, foi obrigado a desculpar-se formalmente com Bakunin. O tribunal popular requisitado pelo russo no congresso deliberou em seu favor, no que se refere às acusações feitas pelo alemão – uma, antiga: Bakunin era um agente do governo russo; outra, nova: Bakunin teria por interesse destruir a Internacional. Deliberou-se que o próximo congresso da Internacional realizar-se-ia no ano seguinte, em Paris. (Cf. também: Samis, 2015b, pp. 177-183)

Em suma, tomando em conta as deliberações e as discussões do congresso, pode-se dizer que todas as posições dos coletivistas foram vitoriosas e que Bakunin alçou-se à posição de uma de suas principais lideranças. Além disso, o resultado da polêmica com Liebknecht reforçou sua legitimidade e colocou seu adversário e seu entorno numa posição

embaraçosa.[199] Ademais, a circunstância do evento proporcionou condições para que Bakunin aprofundasse relações com outros internacionalistas. Desses, alguns pertenciam à Aliança – como o alfaiate de Lyon, Louis Palix – e outros, a ela pertenceriam posteriormente – como o mencionado Schwitzguébel, de Sonvillier, e o encadernador de Paris, L. Eugène Varlin. (Carr, 1961, p. 377; Guillaume, 1985, vol. I, p. 284)

10.2.3 Netchaiev, Comuna de Lyon e Comuna de Paris

Aos fins de outubro de 1869, conforme previsto, Bakunin deixou Genebra. Passou em Berna (onde viu os Vogt e os Reichel) e dirigiu-se a Lugano, mas decidiu, enfim, fixar-se em Locarno, onde ficou – mesmo entre temporadas em Genebra, Milão e Lyon – até meados de 1874. Uma vez instalado, dedicou-se à tradução ao russo de *O Capital*, de Marx, não sem imensas dificuldades.[200] Durante esse período, mesmo depois da morte de Herzen no início de 1870, Bakunin continuou vinculado a Ogarev e aproximou-se, no primeiro semestre daquele ano, de dois jovens: Emilio Bellerio, filho de um republicano italiano refugiado, e Mikhail P. Sajin, imigrante russo também conhecido como Armand Ross, que se tornaria membro da

[199] Apesar disso, Moses Hess, colaborador de Marx presente no congresso, publicou, ainda no início de outubro, um artigo intitulado "Les Collectivistes et les Communistes du Congrès de Bâle" [Os Coletivistas e os Comunistas do Congresso da Basileia], no jornal *Le Réveil*. Era mais um ataque a Bakunin, acusando-o de colaborar com o pan-eslavismo reacionário e de prejudicar a Internacional. Ao tomar conhecimento do ataque, Bakunin redigiu uma longa resposta ao jornal, em que contestou as acusações de Hess e elaborou reflexões sobre os judeus. (Bakunin, 69043[e]) As acusações de Liebknecht e o artigo de Hess, ambos de 1869, fortaleciam ainda mais a antiga suspeita de Bakunin, de que, pela proximidade, provavelmente quem estava por trás dos ataques era Marx. Entretanto, conforme explicou numa carta a Herzen em 26 de outubro de 1869, Bakunin preferiu não atacá-lo diretamente, e focar seus esforços naqueles que permaneciam no entorno dele e que, em geral, tornavam públicas as posições que Bakunin considerava serem de Marx. Isso, explicou Bakunin (69055[c], pp. 1, 4), era por motivos de justiça e de tática. De uma parte, havia que se reconhecer os "grandes serviços que ele [Marx] prestou à causa socialista". De outra, era necessário agir politicamente. Atacar os partidários e não Marx era, para Bakunin, investir em três frentes: colocar os adversários comunistas uns contra os outros, ou seja, "desunir", "fracionar"; evitar colocar contra si vários internacionalistas que tinham consideração por Marx, pois com "uma guerra aberta contra o próprio Marx, três-quartos dos membros da Internacional voltar-se-iam contra mim"; e jogar com a vaidade de Marx, pois, ele, "cheio desse prazer malicioso [...] ficará bem contente de ver seus amigos sendo repreendidos".

[200] Ainda que Marx e Engels tenham afirmado, no prefácio de 1882 à edição russa do *Manifesto Comunista*, que a primeira tradução ao russo daquele texto foi realizada por Bakunin nos anos 1860, não há evidências disso. Essa edição teria sido impressa na gráfica do *Kolokol* e publicada – sem indicação de autores, tradutor, local e data – em Genebra, no ano de 1869. (Cf. Marx e Engels, 2003) Quando ainda estava em Genebra, Bakunin conheceu um russo chamado Ljubavin, que lhe propôs traduzir *O Capital*. Ele concordou imediatamente. A proposta ia ao encontro de seu projeto de trabalhar como tradutor para sanar seus imensos problemas financeiros e, além disso, proporcionava condições para a difusão, dentre os russos, de uma obra por ele muitíssimo admirada. Por exemplo, em 1871 Bakunin (2007e[e], p. 17) escreveu que, neste livro, Marx apresenta uma "análise tão profunda, tão iluminada, tão científica, tão decisiva", ao "expor a formação do capital burguês e a exploração sistemática e cruel que o capital continua a exercer sobre o trabalho do proletariado", ainda que ele seja "difícil de ser explicado e quase inacessível à maioria dos trabalhadores" por seu estilo relativamente abstrato. Numa carta a Ogarev de 16 de dezembro de 1869, Bakunin (69064[c], p. 5), em Locarno, afirma que recebera um terço do valor do trabalho de adiantamento e que "a tradução está terrivelmente difícil", caminhando lentamente, ao ritmo de cinco páginas por dia (a edição que estava com Bakunin possuía 784).

Aliança secreta. (Guillaume, 1985, vol. I, pp. 282-283, vol. II, p. 61) Em março de 1870, Bakunin escreveu "Наука и насущное революционное дело" [A Ciência e a Questão Vital da Revolução]. (Bakunin, 2009e[e])

Era ainda início de 1870 quando ele reencontrou-se com o jovem russo Serguei Netchaiev, que lhe visitou em Locarno. De acordo com Lehning (1977, pp. xiii-xvii), as relações entre ambos haviam se iniciado em março de 1869, quando se conheceram em Genebra, e se estenderiam até julho de 1870. Foi certamente um período breve, porém cheio de implicações para vida política e pessoal de Bakunin. Netchaiev vinha de uma família de servos e estava envolvido, desde 1868, com o movimento de estudantes revolucionários que crescia em São Petersburgo. Criara, com alguns deles, no início de 1869, um comitê, cujo objetivo era preparar uma revolução para fevereiro de 1870. Tal iniciativa marcava, em alguma medida, o momento político da Rússia, em que o populismo começava a ceder espaço ao niilismo. Como explica Leier (2006, p. 203), o traço fundamental do niilismo russo era a "insistência de que não se deve acreditar em nada que não possa ser demonstrado como verdade". Tratava-se, pois, de um movimento que envolvia uma "abordagem crítica de praticamente tudo" – politicamente, seu crescente desprezo à capacidade das massas aproximava-os do jacobinismo.[201]

Com o início das atividades, o comitê atraiu a atenção da repressão e, em março de 1869, dois de seus membros terminaram presos. Imediatamente depois, Netchaiev deixou a Rússia rumo à Suíça, onde pretendia obter material para formação e propaganda, assim como recursos financeiros. Antes e durante sua viagem, inventou e difundiu uma história, sem qualquer respaldo na realidade, para russos como Vera Zasulitch; ele contava que havia sido preso e mandado para a Fortaleza de Pedro e Paulo, de onde conseguiu escapar. Queria, com isso, muito provavelmente, construir uma imagem mártir e herói, dentro e fora de seu país. (Barrué, 2015d, p. 270) Quando chegou a Genebra, ainda em março de 1869, Netchaiev procurou Bakunin. A ele apresentou-se como delegado do comitê, contou sua história e expôs seus princípios, mostrando enorme disposição e espírito revolucionário. Impressionou profundamente o velho russo, que escreveu a Guillaume, em 13 de abril: "Tenho aqui agora um [...] desses jovens fanáticos, que [...] postularam como princípio [...] que não [repousarão]

[201] Muitos niilistas, como no caso do próprio Netchaiev, conheciam a história e os escritos de Bakunin e nutriam por ele certa admiração. Mas, ainda que, com alguma dificuldade, aquela "paixão da destruição" do Bakunin de 1842 pudesse ser aproximada do niilismo, as posições do Bakunin de 1869, anarquista, não encontravam paralelos com o niilismo. Principalmente porque, do ponto de vista político, "os niilistas não tinham essa [de Bakunin] crença nas massas", não acreditavam na capacidade revolucionária das massas; o niilismo revolucionário tinha traços altamente elitistas. Aproximava-se, não raro, do jacobinismo: "a política lógica para o niilista era menos o anarquismo do que o jacobinismo". (Leier, 2006, pp. 203-204)

um instante até que o povo subleve-se. São admiráveis esses jovens fanáticos – crentes fanáticos sem Deus e heróis sem frases". (Bakunin, 69018[c], p. 2)

Ambos uniram-se de imediato. Bakunin concedeu uma declaração a Netchaiev afirmando que ele era delegado, com plenos poderes, da seção russa de uma inexistente Aliança Geral Revolucionária. Os dois então passaram a trabalhar na produção de material escrito e no levantamento de fundos. Junto com Ogarev, redigiu, entre abril e julho de 1869, quase uma dezena de documentos. Dentre eles encontram-se os polêmicos "Catecismo do Revolucionário" e "Принципов Революции" [Os Princípios da Revolução], muitas vezes atribuídos a Bakunin, mas que, conforme o coerente argumento de Leier (2006, pp. 208-210), foram escritos por Netchaiev. Finalmente, em julho, Bakunin conseguiu acesso à metade do dinheiro do fundo Bakhmetiev – o qual, em 1858, havia sido confiado a Herzen e Ogarev, por um proprietário de terras recém-convertido ao comunismo, com vistas a contribuir para a propaganda revolucionária na Rússia – e entregou-o a Netchaiev.

Entre agosto e dezembro de 1869, Netchaiev permaneceu na Rússia, onde formou a Sociedade Justiça do Povo, uma organização secreta profundamente hierarquizada, da qual ele fazia parte do comitê central. Sob o jacobinismo amoral que norteava suas práticas, assassinou, em novembro, um dissidente de seu grupo, Ivan Ivanov. Sob suspeita, e com um mandado de prisão da polícia, fugiu para a Suíça, aonde chegou em janeiro de 1870. Quando visitou Bakunin em Locarno, as autoridades suíças já haviam sido acionadas, e Netchaiev corria o risco de ser deportado por crime comum. Preocupava os dois o precedente de alguns meses antes, quando as autoridades suíças, em cooperação com a polícia russa, tomaram os filhos de Zoe Obolensky e os enviaram ao marido na Rússia.[202]

Presenciando a dificuldade de Bakunin com a tradução de *O Capital*, Netchaiev convenceu-o a deixá-lo resolver o assunto com o editor, para que pudesse se dedicar integralmente à prática revolucionária. Em fevereiro, escreveu, sem o conhecimento de Bakunin, uma carta a Ljubavin, ameaçando-o e dizendo que Bakunin não terminaria o trabalho e nem devolveria o dinheiro do adiantamento. Com a ajuda de Bakunin, durante os primeiros meses de 1870, Netchaiev conheceu Natalie Herzen – filha do falecido Alexandre, que contava com consideração entre os revolucionários e uma polpuda herança –, que tentou explorar sem maiores sucessos. Ainda assim, o auxílio de Bakunin e a influência de Natalie foram determinantes para que Netchaiev inaugurasse, em abril de 1869, a segunda época do

[202] Bakunin denunciaria ambas as situações numa publicação de março de 1870 intitulada "Les Ours de Berne et l'Ours de St-Pétersbourg" [Os Ursos de Berna e o Urso de São Petersburgo]. (Bakunin, 1998[e])

Kolokol, publicando seis números semanais, e, também, para que ele tivesse acesso à segunda metade do dinheiro do fundo Bakhmetiev.

Contudo, a chegada do revolucionário russo German Lopatin em Genebra proporcionou condições para que Bakunin somasse às suas percepções o relato acerca do verdadeiro histórico de Netchaiev na Rússia. Questionado, Netchaiev continuou a proceder do mesmo modo e, depois de uma briga com Bakunin, passou a ignorá-lo. A ruptura, que em junho de 1870 parecia inevitável, consumou-se algumas semanas depois, durante uma visita de Bakunin a Genebra. Decidido a fugir, Netchaiev apropriou-se de vários documentos comprometedores de Bakunin, Ogarev e Natalie Herzen, e foi para Londres. Preocupado, Bakunin tentou desesperadamente avisar todos seus contatos e reconheceu, numa carta a Ogarev de 2 de agosto de 1870: "Fizemos um bom papel de idiotas! [...] Herzen riria de nós se estivesse aqui, e como ele estaria certo! Bom, não há nada a fazer, exceto engolir esse remédio amargo, que nos fará mais atentos daqui em diante." (Bakunin, 70075[c], p. 1) Para Bakunin, aparentemente era o fim do caso Netchaiev; mas ele teria ainda sérias consequências. Netchaiev conseguiu fugir da polícia por mais algum tempo e, preso em meados de 1872, foi entregue à polícia russa e encarcerado na Fortaleza Pedro e Paulo, onde morreu dez anos depois. (Avrich, 1987; Barrué, 2015d; Carr, 1961, pp. 396-409)

Imediatamente após a ruptura com Netchaiev, em meados de julho de 1870, o confronto entre Prússia e França, que há tempos se anunciava, chegou às vias de fato. Era o início da Guerra Franco-Prussiana, que duraria até o ano seguinte. Sob o pretexto de uma disputa relativa à sucessão da rainha Isabel II da Espanha, Napoleão III declarou guerra à Prússia, imaginando que isso poderia aumentar o apoio a ele e a seu governo por parte dos franceses. Do outro lado, Bismarck pensava que esse conflito contribuiria para a unificação da Alemanha, inclusive com a anexação de outros territórios. Mesmo com as abstenções de Liebknecht e August Bebel, o Reichstag alemão apoiou a guerra. Em praticamente um mês e meio, a máquina militar alemã conquistou importantes posições em Metz e Sedan, na França. Constatando a incapacidade de Napoleão III, as massas francesas derrubaram seu governo no início de setembro e, com isso, puseram fim ao Segundo Império e inauguraram um governo republicano de defesa nacional. Entretanto, 15 dias depois, Paris estava cercada pelo inimigo. E mesmo que o governo nacional tenha assinado um armistício, a população parisiense decidiu resistir ao exército alemão e a seu próprio governo. (Leier, 2006, pp. 255-256)

Bakunin começou então a redigir aquelas que seriam chamadas de "Lettres à un Français" [Cartas a um Francês] e "Lettres à un Français sur la Crise Actuelle" [Cartas a um

Francês sobre a Crise Atual].[203] Essas cartas expõem a aplicação do quadro de referência analítico de Bakunin ao contexto da Guerra Franco-Prussiana e a recomendação de uma estratégia que objetiva *transformar a guerra numa revolução social* – conciliando, assim, *questão nacional e questão social*. Para ele, a França só poderia ser salva, e contribuir para a salvação de outros países, mediante um movimento insurrecional do povo, que, em todo o território francês, teria de fazer um enfrentamento concomitante, por meio de um exército popular, às tropas alemãs e às classes dominantes francesas. Esse movimento deveria ser criado pelos trabalhadores urbanos, iniciar-se fora de Paris (em cidades como Lyon, Marselha e Rouen), combater os soldados alemães pela retaguarda e, obrigatoriamente, envolver os camponeses na luta, os quais são discutidos em termos de seus limites e potencialidades revolucionárias. (Bakunin, 1977a[e]) Tais argumentos são também discutidos, nesse mesmo contexto, em "La Situation Politique en France (Lettre a Palix)" [A Situação Política na França (Carta a Palix)] (Bakunin, 1977b[e]), que abre *O Império Cnuto-Germânico e a Revolução Social*.

Durante o período de redação dessas cartas, Bakunin correspondeu-se com Richard, de Lyon, na França. No início de setembro de 1870, decidiu somar-se a ele para tentar intervir nos rumos das mobilizações francesas, chegando em Lyon em 15 de setembro. Passara por Berna, Neuchâtel e Genebra, onde se encontrou com os veteranos da Insurreição Polonesa de 1863 Vladimir Ozerov (russo) e Walenty Lankiewicz (polonês), e com eles seguiu para a França. Com a queda de Napoleão III, um movimento progressista lionês havia formado um governo provisório, instalando-se no Hôtel de Ville e proclamando a república e a autonomia municipal; promovera também eleições municipais e tentava entregar-se à normalidade republicana. Mas os internacionalistas – que desde março mobilizavam-se intensamente contra o império, e que, apesar de minoritários, compuseram e influenciaram todo esse processo – e outros revolucionários entendiam ser necessário levar essa luta às últimas consequências.

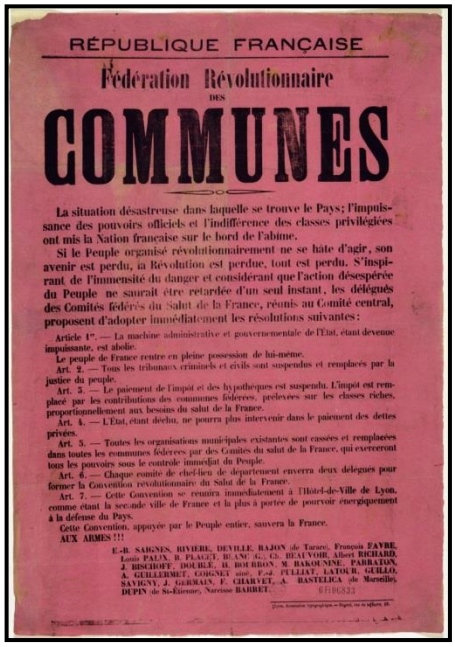
De acordo com Guillaume (1985, vol. II, pp. 93-102), com a chegada de Bakunin, os revolucionários ganharam reforço. Junto aos aliancistas Richard, Palix e outros internacionalistas, ele teve influência determinante na conformação do novo Comitê de

[203] As "Cartas a um Francês" foram redigidas entre agosto e setembro de 1870, mas apenas um trecho delas foi imediatamente publicado (*La Solidarité* [A Solidariedade], agosto de 1870). As seis "Cartas a um Francês sobre a Crise Atual" foram redigidas na primeira quinzena de setembro de 1870 e publicadas, juntas, numa brochura anônima, editada por Guillaume naquele mesmo mês. (Bakunin, 2000a; Nettlau, 1977b, pp. 17-18)

Salvação da França, e na formulação de sua estratégia revolucionária.[204] Este investiu na criação de órgãos análogos em outras regiões e recomendou que, como federação de salvação da França, impulsionassem um levante de massas que, desde o interior, deslocar-se-ia à capital para combater o cerco dos alemães. Em 25 de setembro, o comitê central que encabeçava tal federação, do qual Bakunin fazia parte, reuniu-se e decidiu investir numa insurreição que pudesse fazer avançar sua estratégia e promover seu programa. Medidas concretas desse programa foram formalizadas por Bakunin, aprovadas pelo comitê central e, no dia seguinte, aclamadas numa reunião pública com presença de alguns milhares de pessoas. Tal programa foi, em seguida, impresso em cartazes vermelhos e fixado em várias partes da cidade.

Nesse "cartaz vermelho", como ficou historicamente conhecido, lia-se o seguinte:

> REPÚBLICA FRANCESA
> *FEDERAÇÃO REVOLUCIONÁRIA DAS COMUNAS*
>
> A situação desastrosa na qual se encontra o País; a impotência dos poderes oficiais e a indiferença das classes privilegiadas levaram a Nação francesa à beira do abismo.
>
> Se o Povo organizado revolucionariamente não se apressar a agir, seu futuro estará perdido, a Revolução estará perdida, tudo estará perdido. Inspirando-se na imensidão do perigo, e considerando que a ação desesperada do Povo não poderia ser retardada um único instante, os delegados dos Comitês federais da Salvação da França, reunidos no Comitê Central, propõem adotar de imediato as seguintes resoluções:
>
> Artigo 1º – A máquina administrativa e governamental do Estado, tendo se tornado impotente, está abolida.
>
> O povo da França entra em plena posse de si mesmo.
>
> Artigo 2º – Todos os tribunais criminais e civis estão suspensos e substituídos pela justiça do povo.
>
> Artigo 3º – O pagamento do imposto e das hipotecas está suspenso. O imposto é substituído pelas contribuições das comunas federadas, retiradas das classes ricas, proporcionalmente às necessidades de salvação da França.
>
> Artigo 4º – O Estado, tendo sido destituído, não mais poderá intervir no pagamento das dívidas privadas.
>
> Artigo 5º – Todas as organizações municipais existentes estão dissolvidas e substituídas em todas as comunas federadas pelos Comitês da salvação da França, que exercerão todos os poderes sob o controle imediato do Povo.
>
> Artigo 6º – Cada comitê de centro administrativo de departamento enviará dois delegados para formar a Convenção revolucionária de Salvação da França.
>
> Artigo 7º – Essa Convenção reunir-se-á imediatamente no Hôtel de Ville de Lyon, por ser esta a segunda cidade da


RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

Fédération Révolutionnaire
DES
COMMUNES

La situation désastreuse dans laquelle se trouve le Pays; l'impuissance des pouvoirs officiels et l'indifférence des classes privilégiées ont mis la Nation française sur le bord de l'abîme.

Si le Peuple organisé révolutionnairement ne se hâte d'agir, son avenir est perdu, la Révolution est perdue, tout est perdu. S'inspirant de l'immensité du danger et considérant que l'action désespérée du Peuple ne saurait être retardée d'un seul instant, les délégués des Comités fédérés du Salut de la France, réunis au Comité central, proposent d'adopter immédiatement les résolutions suivantes :

Article 1er. — La machine administrative et gouvernementale de l'Etat, étant devenue impuissante, est abolie.

Le peuple de France rentre en pleine possession de lui-même.

Art. 2. — Tous les tribunaux criminels et civils sont suspendus et remplacés par la justice du peuple.

Art. 3. — Le paiement de l'impôt et des hypothèques est suspendu. L'impôt est remplacé par les contributions des communes fédérées, prélevées sur les classes riches, proportionnellement aux besoins du salut de la France.

Art. 4. — L'Etat, étant déchu, ne pourra plus intervenir dans le paiement des dettes privées.

Art. 5. — Toutes les organisations municipales existantes sont cassées et remplacées dans toutes les communes fédérées par des Comités du salut de la France, qui exerceront tous les pouvoirs sous le contrôle immédiat du Peuple.

Art. 6. — Chaque comité de chef-lieu de département enverra deux délégués pour former la Convention révolutionnaire du Salut de la France.

Art. 7. — Cette Convention se réunira immédiatement à l'Hôtel-de-Ville de Lyon, comme étant la seconde ville de France et la plus à portée de pourvoir énergiquement à la défense du Pays.

Cette Convention, appuyée par le Peuple entier, sauvera la France.

AUX ARMES !!!

E.-B. SAIGNES, RIVIÈRE, DEVILLE, BAJON de Tarare, François FAVRE, Louis PAUX, B. PLAGET, BLANC, Ch. BEAUVOIR, Albert RICHARD, J. BISCHOFF, DOUBLÉ, H. BOURDON, M. BAKOUNINE, PARRAYON, A. GUILLERMET, COIGNET aîné, F.-J. PELLIAT, LATOUR, GUILLO, SAVIGNY, J. GERMAIN, F. CHARVET, A. BASTELICA de Marseille, DUPIN de St-Étienne, Narcisse BARRET.

"Cartaz Vermelho", Lyon, 1870

[204] Musto (2014, p. 45) estima que, em Lyon, naquela ocasião, havia por volta de 3 mil trabalhadores vinculados à AIT.

> França e a que mais condições tem de assegurar energicamente a defesa do País.
>
> Essa Convenção, apoiada por todo o Povo, salvará a França.
>
> Às armas!!! (Bakunin, 70026e)

Dentre os 26 signatários desse documento, estavam, além de Bakunin, os aliancistas e internacionalistas Richard, Palix, Gaspard Blanc e Bastelica (que viera de Marselha). Contudo, a demora no processo, duramente criticada por Bakunin, permitiu que as forças inimigas se organizassem. Em 28 de setembro, uma manifestação popular reuniu-se em frente ao Hôtel de Ville para protestar contra a redução de salários, que havia sido determinada pelo novo governo municipal. Bakunin e os insurgentes, dentre os quais o operário Eugène Saignes, estavam entre os manifestantes. Parte deles ocupou o hotel, e houve imediatamente um enfrentamento entre a municipalidade e a guarda nacional fiel a ela, de um lado, e o comitê central e os insurgentes, de outro. Esses últimos exigiam que a municipalidade adotasse as reivindicações (dos trabalhadores e do "cartaz vermelho"), ou então renunciasse.

Durante o conflito, aguçado pela presença de outros membros da guarda nacional provindos dos bairros burgueses, o comitê central instalou-se na sala da municipalidade. Mas, para desespero de Bakunin, o comitê – que, segundo ele, deveria agir imediatamente para garantir a continuidade do experimento insurrecional, dentre outras medidas, com a prisão das autoridades inimigas – passou a dedicar-se completamente à emissão de decretos. Gustave P. Cluseret, que acabara de ser nomeado general do exército revolucionário lionês, passou a intermediar o conflito e, em pouco tempo, incentivava a saída dos insurgentes do hotel. E, pior que isso, Richard, seu companheiro, amedrontado com a situação, juntava-se a Cluseret, defendendo a saída dos manifestantes e a continuidade da sessão do governo municipal – em seguida "justificou-se", dizendo que não queria se impor pela violência... Bakunin, incentivando a resistência, chegou a ser preso, mas foi libertado logo em seguida por um grupo de franco-atiradores. Enfim, a guarda nacional conseguiu desocupar o prédio, livrando-o dos últimos resistentes e garantindo a sessão da municipalidade. Esta atendeu à reivindicação dos trabalhadores, mas não à dos insurgentes. Era o fim daquela experiência que ficou conhecida como Comuna de Lyon, derrota que foi duramente sentida pelos membros da Internacional e da Aliança de Lyon.

Dois dias depois, Bakunin, que atribuía então a derrota de Lyon à traição de Cluseret e à covardia de Richard, foi enviado com outros membros do comitê para Marselha, visando a dar continuidade ao intento revolucionário. Lá ficou por duas semanas, sem, contudo, lograr maiores resultados. Em meados de outubro de 1870, ele teve de abandonar (pela última vez) a

França, em razão de um mandado de prisão expedido contra ele pelas autoridades locais. Pensou em voltar a Lyon ou dirigir-se à Barcelona, mas terminou fugindo pela Itália, e – depois de passar por Gênova, Milão, Arona, e subir o Lago Maior –, no fim do mês, estava de volta a Locarno. (Cf. também: Angaut, 2010b; Moissonnier, 1972)

Em solo suíço, Bakunin deu continuidade ao esforço, iniciado em setembro de 1870, de formalização de suas reflexões acerca do conflito franco-prussiano. Como ocorrera outras vezes, o projeto acabou ampliando-se consideravelmente e tornando-se o livro *O Império Cnuto-Germânico e a Revolução Social*, que foi concluído em abril de 1871, em meio à experiência da Comuna de Paris.[205] Nesse livro, Bakunin dedica-se, também por meio de seu quadro de referência analítico, a uma reflexão ao mesmo tempo histórica, teórica e estratégica, sobre a França e a Alemanha. Retoma a história francesa, com foco nas características e movimentos das classes sociais em grandes episódios, incluindo os recentes. Resgata a história alemã, com ênfase na construção de seu liberalismo, no seu processo de unificação e em suas relações com a Rússia.

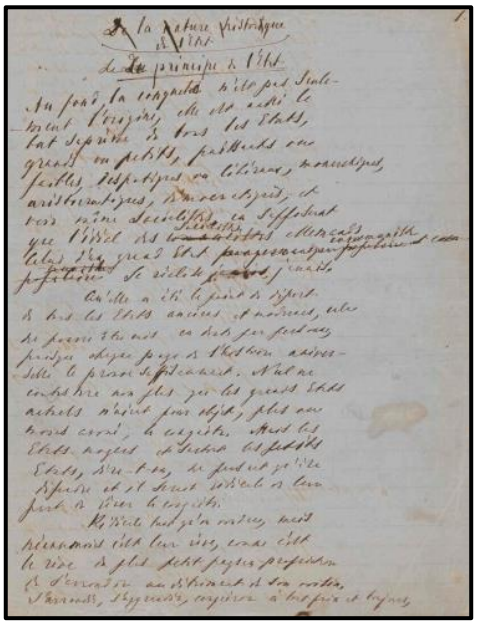
A partir de tais reflexões, Bakunin realiza algumas predições e teorizações. Se por um lado considera a França perdida (em termos nacionais e revolucionários) – e, portanto, não prevê a eclosão da Comuna de Paris –, por outro, antevê acertadamente o desfecho da guerra, com a vitória da Prússia, e a posição das classes dominantes francesas, que preferiram a submissão à Prússia a uma revolução social. Desenvolve o conceito de *imperialismo*, tomando como base o paradigma recente alemão. Ainda por meio de sua crítica antiteológica, continua a elaboração de uma *teoria do Estado* que, enriquecida por uma breve crítica ao capitalismo cuja base encontra-se em Marx, contribui para reflexões acerca da *interdependência entre Estado e capitalismo*. Aprimora o conceito de *força social*, fundamentando-se na análise das forças em jogo na guerra. Segundo entende, o problema da *dominação do imperialismo e do Estado-capitalismo* só tem possibilidade estratégica de solução numa *revolução social operária e camponesa*. Nessa discussão, além de retomar a problemática das relações campo-cidade e do campesinato em geral, ele encontra uma solução ao dilema que envolve questão social e questão nacional, luta de classes e luta de libertação nacional.[206]

---

[205] A continuidade entre esse livro e as "Cartas a um Francês sobre a Crise Atual" evidencia-se no primeiro trecho desse livro, quando Bakunin utiliza vários trechos de uma longa e importante carta a Palix, de 29 de setembro de 1870. Posteriormente, essa carta foi alçada à condição de escrito e intitulada "La Situation Politique en France" [A Situação Política na França]. (Bakunin, 1977b[e])

[206] Há, por parte de distintos pesquisadores, uma minimização da temática da libertação nacional e anti-imperialista na vida e na obra de Bakunin de 1864 em diante. Talvez isso se explique – como no caso dos estudos de experiências históricas anarquistas – pelo fato desses pesquisadores viverem, na maioria dos casos, em países centrais do eixo Atlântico Norte.

Bakunin critica não só as concepções monárquicas e republicanas, mas também o comunismo alemão que, como paradigma político-doutrinário, mostra-se insuficiente para o combate que pretende travar. Aos comunistas e a outras escolas – não socialistas, reformistas e autoritárias –, ele contrapõe os fundamentos de um *socialismo revolucionário coletivista* que, depois, se chamará simplesmente *anarquismo*. Em especial no apêndice "Considerações Filosóficas sobre o Fantasma Divino, o Mundo Real e o Homem", ele retorna de modo mais sistemático à filosofia e, por meio de reflexões teórico-filosóficas, aprimora os contornos de seu quadro de referência analítico. Este quadro é, por ele mesmo, chamado de "materialismo científico" e, mais adiante, será discutido em profundidade e conceituado como *materialismo científico-naturalista*. Baseando-se em Darwin, Comte, Feuerbach e, em alguma medida, Proudhon e Marx, esse quadro é um contraponto ao idealismo e a outras formas de materialismo – ele adquire, no mencionado apêndice, seus traços mais bem acabados.[207]



Primeira página do manuscrito de "Princípio do Estado", 1871

No início de 1871, pouco antes da conclusão desse livro, Bakunin, em Locarno, estava profundamente desmotivado. Isso se devia ao fracasso de Lyon e aos rumos da Guerra Franco-Prussiana, que pareciam ter posto um duro fim às possibilidades revolucionárias locais. Ao mesmo tempo, isso se devia também às suas enormes dificuldades financeiras e à progressiva deterioração de sua saúde. (Carr, 1961, pp. 425-426) No entanto, ele surpreendeu-se profundamente quando, em março, estourou na capital francesa a Comuna de Paris. De acordo com Samis (2011, pp. 232-261), prosseguia, naquela ocasião, a Guerra Franco-Prussiana, e os franceses, encabeçados pelo governo provisório de Louis A. Thiers, sucumbiam aos alemães, promovendo um armistício. Um movimento independente de resistência republicana aos prussianos havia se intensificado a partir dos fins de fevereiro de 1871, com participação determinante da Guarda Nacional, que permanecia armada e era

[207] A segunda parte de *O Império Cnuto-Germânico* intitula-se "Sofismas Históricos da Escola Doutrinária dos Comunistas Alemães". (Bakunin, 2014e[e]) Além disso, existem alguns excertos desse livro que foram publicados independentemente e bastante difundidos: "A Comuna de Paris e a Noção de Estado" (Bakunin, 2008e[e]), "Deus e o Estado" (Bakunin, 2011a[e]) e "O Sistema Capitalista" (Bakunin, 2007e[e]). Também em 1871, Bakunin formalizou, num artigo independente, "O Princípio do Estado", algumas reflexões sobre a natureza do Estado. (Bakunin, 2008c[e])

composta majoritariamente por operários dos bairros pobres parisienses. Durante o início de março, os prussianos ocuparam Paris, e a sede do governo foi transferida para Versalhes. No intuito de dar continuidade à capitulação francesa, Thiers tentou desarmar a Guarda Nacional, numa operação durante a madrugada. Mas, sem sucesso, o intento terminou com a execução de dois generais responsáveis e com a expulsão das tropas do governo de Paris pelos insurgentes, que decretaram a independência da cidade em relação a Versalhes.

Era 18 de março de 1871 e começava a experiência *communard*. O Comitê Central da Guarda Nacional, que se ocupou do governo, apressou-se em promover eleições para a Comuna de Paris. Apesar de seus limites e de sua derrota depois de 72 dias, essa experiência trouxe os trabalhadores ao centro de um processo político revolucionário, no qual muitas medidas foram tomadas a seu próprio favor.[208] Mesmo com presença numérica mais expressiva de jacobinos e blanquistas, a Comuna acabou sendo determinantemente influenciada pelos internacionalistas, que se articulavam nas mais de 30 seções da AIT que existiam então no país. Em consonância com as posições internacionalistas e da maioria dos trabalhadores franceses, esse novo poder comunal adquiriu traços marcadamente federalistas. Fizeram parte dessa experiência, além de Varlin, principal liderança internacionalista, e Lankiewicz – ambos os quais foram assassinados na luta – outros militantes do campo de relações de Bakunin – dentre eles, Rey, Malon e os irmãos Reclus.

Mesmo sem tê-la previsto, Bakunin endossou a Comuna de Paris desde o início. Sobre ela, escreveu: "Sou um partidário da Comuna de Paris [...], sobretudo porque ela foi uma negação audaciosa, bem pronunciada, do Estado" (Bakunin, 2008e[e], p. 118) Ainda em 5 de abril de 1871, em carta a Ogarev e Ozerov, reconhecia que "todo o mérito dessa revolução é, justamente, o fato de ela ser uma revolução dos trabalhadores". Trabalhadores insurgindo-se, em armas, contra as autoridades políticas e econômicas, e formando com a Comuna uma alternativa ao Estado. Tal era, para Bakunin, a fórmula da experiência *communard* que, em grande medida, materializava suas expectativas de transformação social. Contudo, ele previu,

[208] Em 1871, a Comuna de Paris incorporou, como argumenta Samis (2011, pp. 260-261), todo um repertório da classe trabalhadora francesa, que se consolidou nas deliberações que optaram pela abolição da divisão clássica entre os três poderes, o estabelecimento de um tipo de "poder popular" federalista – emanado das bases trabalhadoras que se encontravam nos bairros e articulado por uma estrutura federada de delegações políticas revogáveis – e a organização de comissões executivas: Guerra, Finanças, Segurança Geral, Ensino, Subsistência, Justiça, Trabalho e Trocas, Relações Exteriores e Serviços Públicos. Dentre as inúmeras realizações da Comuna que beneficiaram a classe trabalhadora, destacam-se: a substituição do exército regular pelas milícias cidadãs, a separação entre Igreja e Estado, a abolição dos cultos religiosos, as medidas relativas ao trabalho e aos locais de moradia (reduções de jornada, ajustes e equiparações salariais, fim das multas, entrega de oficinas e prédios abandonados aos trabalhadores), a concessão de crédito com juros reduzidos, a moratória para dívidas, a devolução de itens penhorados, a gratuidade das escolas públicas, o ensino laico e politécnico, a reorganização jurídica, o confisco de bens de raiz, o protagonismo de mulheres e artistas.

desde aquele momento, a partir de uma análise das forças em jogo, que a derrota dos insurgentes era iminente: "Segundo todas as probabilidades, os parisienses sucumbirão". Mas, ainda assim, "não sucumbirão em vão antes de ter cumprido sua tarefa, de ter levantado a questão". (Bakunin, 71003[c], p. 1) Argumentava que seriam enormes e muito positivos os impactos e saldos dessa experiência para os trabalhadores europeus – reconhecia que, naquele momento, "nossa tarefa [...] é fazer o trabalho preparatório, organizar-nos e entender-nos a fim de estarmos prontos quando o demônio despertar". E que, por isso, não se deveria "sacrificar antes da hora nossos parcos recursos e nossos homens pouco numerosos". (Bakunin, 71004[c], p. 2)

E, realmente, pouco mais de um mês depois disso, a Comuna sucumbiu. Nos fins de abril, Bakunin chegou a deslocar-se até o Jura para ficar mais próximo da fronteira com a França – pensava em juntar-se ao processo, a depender de como andassem as coisas –, mas terminou retornando a Locarno sem ter tido qualquer participação direta na insurreição. (Guillaume, 1907a, p. xlviii) Em Sonvillier, proferiu aos trabalhadores suíços as "Três Conferências Feitas aos Operários do Vale de Saint-Imier". (Bakunin, 2008d[e]) Conforme previra, as classes dominantes francesas preferiam submeter-se aos prussianos a ter de correr o risco de uma revolução social. A repressão aos *communards* – intensificada durante a chamada "Semana Sangrenta" (21 a 28 de maio de 1871) – foi enorme. Estima-se que a Comuna de Paris concluiu-se com mais de 10 mil insurgentes mortos, mais de 40 mil presos e milhares deportações para a Nova Caledônia. (Musto, 2014, p. 52) A Internacional manifestou-se publicamente, em junho, por meio de um Manifesto do Conselho Geral.[209]

10.2.4 Internacional: seções, representação e Conselho Geral

Após o Congresso da Basileia (setembro de 1869), a Internacional permanecia mobilizada e em ascensão, sendo que as posições e os conflitos enunciados naquela ocasião aprofundavam-se. Entre os fins de 1869 e meados de 1871, as seções da AIT contavam com dinâmicas distintas, a depender do país. De modo geral, como coloca Marcelo Musto (2014, pp. 43-44), "em 1869 a Internacional obteve significativa expansão em toda a Europa". Assim como naquele congresso, na maioria das seções preponderavam as concepções do federalismo coletivista (coletivismo), quando comparadas às outras (comunistas, socialdemocratas, mutualistas etc.). Naquele momento, já havia, como parte dessa corrente coletivista, um setor

[209] O "Manifesto do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores sobre a Guerra Civil na França" foi redigido por Marx entre abril e maio de 1871. Seu conhecido livro *A Guerra Civil na França* foi composto, depois, por esse manifesto e dois outros textos, produzidos em julho e setembro de 1870.

propriamente anarquista, cujos membros eram aliancistas e cuja liderança mais importante era Bakunin.

Dentre os países que, desde a fundação, tiveram um papel considerável na AIT até então – por meio de suas seções, sindicatos, associações e sociedades – encontram-se: Inglaterra, França, Alemanha, Suíça, Bélgica, Espanha e Itália.[210] Conforme as apreciações de Musto (2014, pp. 43-49), Berthier (2015c) e outros autores, podem-se realizar alguns apontamentos.

Mikhail Bakunin, sem data

Os sindicatos (*trade-unions*) ingleses, protagonistas nos primeiros tempos da AIT, possuíam um número expressivo de filiados e, nos congressos de 1866 a 1869, tiveram representação reduzida.[211] Com o passar dos anos, estiveram cada vez menos interessados na associação, especialmente depois da implementação da reforma eleitoral (Reform Act) de 1867. Desde então, o engajamento das lideranças e bases dos sindicatos ingleses na Internacional decresceu progressivamente e, mesmo quando houve deliberações no sentido de reforçar essa participação, elas foram frequentemente descumpridas. Contribuiu, para isso, o perfil moderado e pragmático dos sindicatos e dirigentes sindicais, os quais se interessavam quase que exclusivamente pelos ganhos políticos e econômicos imediatos dos trabalhadores. (Musto, 2014, pp. 43-44; Berthier, 2015c, p. 10)

As seções francesas, também protagonistas desde os primeiros anos da AIT, possuíam um número expressivo de filiados e, nos congressos de 1866 a 1869, tiveram representação

[210] Especialmente a partir de 1869, possuem um papel bem menos relevante: Estados Unidos, Holanda, Dinamarca, Portugal, Irlanda e Áustria-Hungria.

[211] Conforme argumenta Silva (2017, p. 76), não há precisão nas estatísticas sobre os filiados e membros da AIT. Mesmo com essa precaução, Musto (2014, p. 88) fala num pico, em 1867, de 50 mil membros internacionalistas da Inglaterra. Ainda conforme Silva (2017, pp. 109, 115, 129, 145), nos congressos anuais de 1866 a 1869, as *trade-unions* inglesas tiveram, em termos de delegados e associações sindicais representadas, respectivamente: 1866: 1 delegado e 1 associação; 1867: 5 delegados e 3 associações; 1868: 8 delegados e 7 associações; 1869: 3 delegados e 3 associações. A questão da representação, nesse e nos outros países, será mais pormenorizadamente discutida adiante.

mediana.[212] Elas saíam de uma crise em 1868, devido à repressão imperial, para entrar numa fase de reconstrução em 1869. Aquele era um momento de reconfiguração das correntes presentes na associação. De um lado, perdiam espaço os mutualistas como Henri-Louis Tolain; de outro, ganhavam espaço tanto os coletivistas como Varlin, quanto, especialmente, os blanquistas. Conforme colocado, os internacionalistas franceses tiveram um papel importante na Comuna de Lyon, em setembro de 1870, e se destacaram na Comuna de Paris, entre março e maio de 1871, quando, mesmo em minoria, lograram influenciar o rumo dos acontecimentos de um modo proporcionalmente bem significativo. Mas a brutal repressão à Comuna, se em outros países contribuiu para o crescimento da AIT, na França, complicou as atividades das seções. (Musto, 2014, pp. 44-45, 51-54)

As seções alemãs nunca tiveram filiação expressiva, mas, a despeito disso, nos congressos de 1866 a 1869, estiveram bem sobrerrepresentadas. Apesar de ter havido, por parte de Becker, um significativo trabalho na conformação de seções de militantes alemães, dentro e fora da Alemanha, é inegável que, à medida que cresceu o interesse dos trabalhadores pelas iniciativas da socialdemocracia, marcadamente depois da fundação do Partido Social-Democrata dos Trabalhadores (SDAP) em 1869, diminuiu sua disposição com a Internacional. Não se deve, como Musto (2014, p. 88), incluir dentre os filiados da Internacional a totalidade de membros do SDAP. Isso porque, conforme demonstra Berthier (2015c, pp. 10, 85-90), com base na correspondência de Engels, a filiação do SDAP à AIT nunca foi mais que uma formalidade, sem envolvimento considerável.[213] Os alemães interessavam-se cada vez mais pelas disputas eleitorais e gradualmente menos pelo internacionalismo. (Musto, 2014, pp. 47-48; Berthier, 2015c, pp. 77, 86-88)

---

[212] Musto (2014, p. 88) fala num pico, em 1871, de mais de 30 mil membros internacionalistas na França. Conforme Silva (2017, pp. 109, 115, 129, 145), nos congressos anuais de 1866 a 1869, as seções francesas tiveram, em termos de delegados e seções representadas, respectivamente: 1866: 14 delegados e 4 seções; 1867: 19 delegados e 17 seções; 1868: 19 delegados e 22 seções; 1869: 25 delegados e 25 seções.

[213] Assim, estão equivocadas as estatísticas de Musto (2014, pp. 88, 47-48), que indicam um pico, em 1870, de mais de 10 mil membros internacionalistas na Alemanha, ou seja, praticamente a totalidade dos filiados do SDAP. Ele mesmo sinaliza isso quando aborda a questão. Conforme Silva (2017, pp. 109, 115, 129, 145), nos congressos anuais de 1866 a 1869, as seções alemãs tiveram, em termos de delegados e seções representadas, respectivamente: 1866: 3 delegados e 4 seções; 1867: 6 delegados e 8 seções; 1868: 6 delegados e 6 seções; 1869: 12 delegados e 13 seções. A argumentação de Berthier tem como base o próprio Engels que, numa carta a Cuno de 7-8 de maio de 1872, afirmou: "Nesse meio tempo, o movimento operário na Alemanha estava crescendo, libertando-se dos grilhões do lassalleanismo [relativo a Ferdinand Lassalle] e, sob a liderança de Bebel e Liebknecht, aderiu à Internacional *em princípio*. [...] Entretanto, a relação do partido dos operários alemães com a Internacional nunca foi clara. Essa relação permaneceu puramente platônica; não houve real filiação de indivíduos (com algumas exceções), e as seções eram proibidas por lei." (Marx e Engels, 2010e, p. 371) Como pontua Berthier (2015c, pp. 74, 88), esse argumento das leis e da repressão não explica completamente o desinteresse dos alemães pela Internacional. Franceses e espanhóis vivenciaram problemas semelhantes, em alguns casos muito mais duros, e nem por isso deixaram de mobilizar suas seções.

As seções suíças foram muito importantes na história da Internacional. Eram numericamente expressivas, mas não contavam com muitos filiados, e, nos congressos de 1866 a 1869, também estiveram sobrerrepresentadas.[214] Concentradas em Genebra e na região do Jura, essas seções, depois da fundação da Aliança pública, contaram com a participação de Bakunin e envolveram-se numa disputa relativa à adoção ou não da linha do Conselho Geral. Em abril de 1870, num congresso da Federação Românica, houve uma cisão, em que uma maioria, federalista, que encontrava em Guillaume sua liderança mais expressiva, separou-se de uma minoria, centralista, sob a liderança de Utin. Estranhamente, ao mediar o conflito, o Conselho concedeu à minoria o nome da federação, forçando a maioria a adotar um novo nome. (Berthier, 2015c, pp. 68-71; Musto, 2014, p. 46) Tal foi a motivação para Bakunin redigir, em julho de 1871, "Protestation de L'Alliance" [Protestação da Aliança] (Bakunin, 71011a[e], 71011b[e]), e para que se conformasse, em novembro daquele ano, a Federação Jurassiana, posteriormente admitida da Internacional.

As seções belgas também foram muito importantes na história da Internacional, mas somente de 1868 em diante. Possuíam um número expressivo de filiados e, nos congressos de 1866 a 1869, tiveram representação mediana.[215] Cresceram a partir de 1868, quando, em função de uma grande participação popular em greves e conflitos vitoriosos, contaram com ingressos em massa. César de Paepe, sua principal liderança, além da expressiva influência que teve sobre Bakunin e nos próprios rumos da AIT, foi importante, até 1872, como mediador dos conflitos entre centralistas e federalistas; após isso, alinhou-se, ainda que de forma heterodoxa, aos últimos. (Musto, 2014, p. 45)

As seções espanholas possuíam um número expressivo de filiados – Berthier (2015c, p. 29) sustenta que os internacionalistas espanhóis eram, de longe, os mais numerosos da AIT –, mas, ao mesmo tempo, nos congressos de 1866 a 1869, foram aquelas menos representadas.[216] Conforme relatado, a formação da Internacional na Espanha deve-se ao

---

[214] Musto (2014, p. 88) fala num pico, em 1870, de cerca de 6 mil membros internacionalistas na Suíça. Conforme Silva (2017, pp. 109, 115, 129, 145), nos congressos anuais de 1866 a 1869, as seções suíças tiveram, em termos de delegados e seções representadas, respectivamente: 1866: 20 delegados e 15 seções, mais 13 delegados de sociedades operárias suíças representando 10 seções; 1867: 31 delegados e 22 seções, mais 6 delegados das sociedades operárias de Lausanne representando 1 seção; 1868: 8 delegados e 33 seções; 1869: 24 delegados e 26 seções.

[215] Musto (2014, p. 88) fala num pico, em 1871, de mais de 30 mil membros internacionalistas na Bélgica. Conforme Silva (2017, pp. 109, 115, 129, 145), nos congressos anuais de 1866 a 1869, as seções belgas tiveram, em termos de delegados e seções representadas, respectivamente: 1866: sem representação; 1867: 1 delegado e 1 seção; 1868: 56 delegados e 57 seções; 1869: 5 delegados e 5 seções.

[216] Musto (2014, p. 88) fala num pico, em 1873, de 30 mil membros internacionalistas na Espanha; Nettlau (1977a, p. 57) fala que, no congresso de Barcelona, em junho de 1870, estiveram representados 40 mil trabalhadores. Conforme Silva (2017, pp. 109, 115, 129, 145), nos congressos anuais de 1866 a 1869, as seções espanholas tiveram, em termos de delegados e seções representadas, respectivamente: 1866: sem representação;

trabalho da Aliança em geral e de Fanelli em particular. A Federación Regional Española (FRE), fundada em meados de 1870 e hegemonicamente coletivista, sob a influência de lideranças como Lorenzo e Farga-Pellicer, contribuiu diretamente para que, alguns anos depois, a AIT espanhola atingisse seu ápice. (Nettlau, 1977a, pp. 57-61; Musto, 2014, pp. 46-47)

As seções italianas, assim como as belgas, conformaram-se tardiamente. Eram obra da Aliança em geral, e de Gambuzzi e Friscia em particular. As seções começaram a crescer mais significativamente em 1870, e atingiram seu ápice somente alguns anos depois, chegando a um número expressivo de filiados. Nos congressos de 1866 a 1869, levando em conta seu processo, tiveram representação mediana.[217] Também se filiando majoritariamente ao federalismo coletivista, Errico Malatesta e Carlo Cafiero foram duas de suas maiores lideranças. (Pernicone, 2009, pp. 31, 41, 44)

No que diz respeito à mencionada questão da representação nos congressos de 1866 a 1869 da Internacional, é possível tomar em conta as estatísticas disponíveis relativas aos delegados presentes de cada país e compará-las, em termos relativos, às quantidades de trabalhadores representados em cada um desses países, mesmo sabendo das discrepâncias existentes entre essas últimas cifras. (Musto, 2014, p. 86; Silva, 2017, p. 76) Dessa comparação estimada[218], chega-se ao seguinte: há, em termos de representação nos congressos, dois países sobrerrepresentados (Alemanha e Suíça), três intermediários (França, Bélgica e Itália) e dois subrepresentados (Inglaterra e Espanha).

Em vista da problemática da relação "platônica" dos trabalhadores alemães com a Internacional, para utilizar o termo de Engels, e considerando não ser acertado somar todos os membros do SDAP como filiados da AIT, a Alemanha foi certamente o país com a maior representação nos congressos. Por distintos motivos, a Suíça também esteve sobrerrepresentada – além de três dos quatro congressos terem acontecido naquele país,

---

1867: sem representação; 1868: 1 delegado e 2 seções; 1869: 2 delegados e 3 seções. Berthier (2015c, pp. 11, 66, 29) trabalha com outros números. Concorda com os 30 mil filiados espanhóis e fala na existência de 331 seções em 1873; não concorda com as estimativas das seções dos outros países, de modo que afirma que "por volta de 1870, ela [a Federación Regional Española (FRE)] tinha a mesma quantidade de membros que todo o resto da AIT".

[217] Musto (2014, p. 88) fala num pico, em 1873, de cerca de 25 mil membros internacionalistas na Itália. Conforme Silva (2017, pp. 109, 115, 129, 145), nos congressos anuais de 1866 a 1869, as seções italianas tiveram, em termos de delegados e seções representadas, respectivamente: 1866: sem representação; 1867: 4 delegados e 4 seções; 1868: 1 delegado e 1 seção; 1869: 3 delegados e 3 seções. Pernicone (2009, p. 44) fala que, em meados de 1872, havia entre 50 e 100 seções na Itália.

[218] Trata-se de um cálculo estimado e, em alguma medida, de pouca precisão. Entretanto, nos oferece indicativos importantes. Para cada país, somei a quantidade de delegados presentes nos congressos e dividi pelo número de membros estimado no período de ápice; finalmente, ponderei o período de constituição das seções.

facilitando o envio de delegações, as bases das seções não eram tão expressivas em termos numéricos. A França teve vários delegados em todos os congressos. A Bélgica, mais tardia, contou com uma participação muitíssimo mais expressiva no congresso que sediou em Bruxelas. A Itália, mais tardia ainda, teve poucos delegados nos congressos. De qualquer forma, os três países, em termos relativos, estiveram intermediariamente representados. Dentre os países subrepresentados estão a Inglaterra e a Espanha. A primeira teve poucos delegados nos congressos e contava com bases que, apesar de pouco engajadas com a AIT, eram numericamente expressivas. A segunda, completamente subrepresentada, teve pouquíssimos delegados nos congressos e possuía bases que, bastante engajadas com a AIT, eram numericamente muito expressivas.

Contudo, foram sem dúvida os membros do Conselho Geral – o qual, contando em média com seis delegados em cada um desses congressos e não representando nenhuma seção de trabalhadores –, aqueles que, proporcionalmente, mais influência tiveram nos congressos da Internacional. (Silva, 2017, pp. 109, 115, 129, 145) A bem da verdade, a questão acerca do Conselho é complexa, mas, ao mesmo tempo, é imprescindível para um entendimento adequado da trajetória da Internacional. Em linhas gerais, pode-se dizer que, desde o início, houve compreensões distintas acerca do papel desse órgão na AIT, e que, ao longo dos anos, conforme a associação foi consolidando-se, um conflito, até então latente, passou a evidenciar-se cada vez mais, e terminou por ser o grande responsável pela "cisão" de 1872, que encontrou seu marco no Congresso de Haia.

O organismo que se chamaria algum tempo depois de Conselho Geral foi criado em 1864, durante a fundação da Internacional. Em 1866, no Congresso de Genebra, quando se votaram os estatutos definitivos, a questão do Conselho foi contemplada e, desde aquela ocasião, foi possível perceber as diferentes concepções sobre o tema. Tais diferenças expressavam as posições das duas forças que estiveram em disputa na AIT até 1872. De um lado, federalistas; de outro, centralistas. Isso é evidente, por exemplo, quando se compara a versão original do texto dos estatutos, em inglês (que expressa a posição centralista do Conselho Geral), com a tradução feita para o francês (que expressa a posição federalista das seções francesas). O próprio termo "Conselho Geral", que depois se estabeleceria como definitivo, aparece no documento em inglês como "Conselho Central", e na tradução francesa como "Conselho Geral". Ademais, num trecho que especifica as tarefas do Conselho, o documento em inglês fala numa coordenação "under a common direction" [sob uma direção comum], ao passo que a tradução francesa menciona "dans un même esprit" [no mesmo

espírito].[219] (Guillaume, 2009a, pp. 43, 62-73) Existem, assim, versões dos estatutos que expressam as concepções organizativas de cada setor, sendo que cada um deles concebe distintamente esse órgão e suas funções. Para os federalistas, tratava-se de um organismo executivo, com representação das seções (Bakunin, 71023[e], p. 48); para os centralistas, tratava-se de um organismo dirigente, com poder sobre as seções.

Mesmo que Marx (que teve acesso às traduções francesas) e outros tenham percebido essa questão, optaram por manter o conflito de modo latente. Independente disso, conforme relata Guillaume (2009b), até o Congresso da Basileia, em 1869, o Conselho Geral teve um papel fundamental no desenvolvimento da AIT. Articulou seções de diferentes países, propôs questões e debates relevantes, formalizou posições das seções e garantiu a unidade em torno dos princípios validados no Congresso de Genebra em 1866, especialmente na ocasião das disputas com setores de posições dissonantes. Reconhecendo essa contribuição e sem grandes queixas, as seções aprovaram, em 1867 e em 1869, medidas de ampliação dos direitos do Conselho Geral: em 1867, ele passou a ter o poder de incorporar novos membros; em 1869, ele passou a ter o poder temporário de aceitar, recusar e suspender seções, e também de arbitrar conflitos – temporário, pois tais medidas deveriam ser sempre validadas no próximo congresso da associação.

No entanto, em função da complicada dinâmica conjuntural e do desenvolvimento da própria Internacional, as funções estabelecidas em 1866 para o Conselho Geral não foram cumpridas. Por exemplo, naquela ocasião aprovou-se que "cada seção é soberana para nomear seus correspondentes no Conselho". (Guillaume, 2009a, p. 73) Mas, na prática, em geral quem escolhia os correspondentes eram os próprios membros do Conselho, mesmo contra a posição das seções. Ademais, o fato de esse órgão ter permanecido sempre em Londres, acabou privilegiando quase que exclusivamente a participação de membros que ali residiam. Algumas vezes respaldado em decisões congressuais, e sem respaldo em outras, o Conselho passou a ter cada vez mais influência na rotina das seções. Agora, quando se observa a trajetória da Internacional, parece um fato inquestionável que, com o passar dos anos, o Conselho Geral vivenciou um processo de centralização e burocratização, acompanhado de

[219] Para uma discussão mais pormenorizada dos documentos aprovados no Congresso de Genebra de 1866, assim como da problemática das traduções e das disputas daquele momento, cf. Guillaume, 2009a, pp. 58-78. Marx certamente sabia desse problema, pois teve acesso às traduções francesas. Mas, possivelmente por motivos táticos, preferiu não intervir publicamente sobre o tema.

um crescente descolamento das bases – processo este que encontrou em Marx e Engels seus maiores artífices.[220]

Com os resultados do Congresso da Basileia de 1869 – ocasião em que os coletivistas venceram as disputas com todas as outras forças, inclusive, e pela primeira vez, o próprio Conselho Geral (no debate sobre a herança) –, somados a episódios ulteriores, em particular vinculados aos conflitos na Suíça, o Conselho tomou outra direção. Para tanto, usufruiu daquele aumento de poder que lhe havia sido concedido no congresso, com o voto dos próprios coletivistas, e também de uma mudança de tática, fazendo com que aquilo que era um conflito latente se transformasse num conflito aberto.

10.2.5 Conflitos com Utin, Mazzini, Marx e Conselho Geral

A partir de 1870, Bakunin envolveu-se em distintos conflitos na AIT. Foi personagem central da trama que abarcou as disputas da associação na Suíça e na Itália, assim como aquela entre as seções e o Conselho Geral.[221]

Como explica Eckhardt (2016, pp. 35-36), logo depois que ele mudou-se de Genebra para Locarno, nos fins de outubro de 1869, Robin, que havia se tornado o editor de *L'Égalité*, publicou, entre novembro e dezembro, com apoio de outros internacionalistas, alguns ataques ao Conselho Geral, argumentando, dentre outras coisas, que ele não vinha cumprindo com suas obrigações. Tais investidas relacionavam-se à polarização que marcava a AIT em Genebra naquele momento, que já não contava mais com a presença de Bakunin. Em janeiro de 1870, o campo adversário, mais próximo do Conselho Geral, fortalecia-se. Utin assumia *L'Égalité* e fundava a primeira seção russa da associação, prometendo combater o suposto pan-eslavismo czarista de Bakunin. Ainda naquele mês, Marx enviou, em nome do Conselho

[220] A maior evidência disso foram os desdobramentos posteriores à Conferência de Londres de 1871 e ao Congresso de Haia de 1872. Depois de Londres, todas as seções com bases numericamente expressivas da Internacional opuseram-se ao Conselho Geral. Depois de Haia, todas essas seções abandonaram o Conselho Geral e fundaram uma nova Internacional. O Conselho Geral, "vencedor" nas votações de Haia, terminou isolado, sem o respaldo de nenhuma seção expressiva, dando um fim voluntário ao seu projeto organizativo. (Guillaume, 1985) Mas há outras evidências, como um depoimento de John Hales, membro inglês do Conselho Geral, que, como secretário geral, não conseguia acesso sequer aos endereços dos correspondentes em cada país: "Aqueles que não conheceram de perto o finado Conselho Geral não fazem ideia da maneira por meio da qual os fatos foram distorcidos e como a informação, que poderia nos ter esclarecido, foi interceptada. Nunca houve conspiração secreta cuja ação fosse mais oculta que aquela do antigo Conselho Geral. Assim, por exemplo, quando eu era o secretário geral desse conselho, nunca soube e nunca consegui obter os endereços das federações do continente. Outro exemplo: Um dia, o conselho federal inglês recebeu uma carta importante do conselho federal espanhol; mas quem assinava essa carta, o cidadão Anselmo Lorenzo, esqueceu-se de colocar seu endereço na carta; o conselho federal inglês pediu então ao cidadão Engels, que naquela época era o secretário correspondente do Conselho Geral para a Espanha, que lhe desse o endereço do conselho federal espanhol; o cidadão Engels recusou formalmente. Depois, ele fez a mesma recusa com relação ao conselho federal de Lisboa". (apud. Guillaume, 1985, vol. 3, p. 25; Berthier, 2015c, p. 29)

[221] Para uma boa abordagem teórica do conflito entre Bakunin e Marx na Internacional, cf. Angaut, 2007b.

Geral – tendo discutido a questão apenas numa subcomissão –, uma "Comunicação Privada" aos conselhos federais da Suíça francesa, na qual se dedica a responder às acusações de *L´Égalité* proferidas por Robin.

Bakunin (71018[e]), que não se encontrava mais em Genebra, considerou esse ataque de *L'Égalité* ao Conselho Geral "um protesto injusto" e algo "politicamente imprudente e absurdo". Mas Marx o responsabilizou pelas investidas, como se pode notar na carta que enviou a Engels em 17 de dezembro de 1869, na qual afirma: "Nesse *L'Égalité* [...] você verá o quão descarado o *signõr* Bakunin está se tornando". Receoso da influência que Bakunin possuía nesse e em outros jornais vinculados à Internacional (não só na Suíça, mas também na Espanha e na Itália), Marx compreende os ataques como "uma briga aberta [de Bakunin] conosco" e ameaça: "ele se surpreenderá". (Marx e Engels, 2010d, p. 404) Tentando uma ponte com De Paepe e articulando-se com Engels, Marx preparou, entre os fins de janeiro e fevereiro, uma investida direta contra Bakunin. Ela viria em forma de uma "Comunicação Confidencial" – novamente em nome do Conselho Geral, e sem ter sido discutida com seus membros (Eckhardt, 2016, pp. 41, 459) – enviada nos fins de março de 1870 aos socialdemocratas alemães.

Nesse comunicado Marx (2010a, pp. 112-124) sustenta, em meio a uma série de acusações, que o russo buscava "a transformação da Internacional em seu instrumento pessoal", e que, se nada fosse feito, "a Internacional submeter-se-ia à ditadura de Bakunin" (p. 115).[222] Não há como discutir aqui todos os pontos desse documento, mas é possível afirmar, sem dúvida, que a maioria deles não possui qualquer fundamento na realidade. Haja vista que até Mehring (2014, p. 462) – marxista, principal biógrafo de Marx e bem pouco simpático ao russo –, reconhece que: "Falando de forma geral, quanto mais incriminadoras parecem as acusações que faz a Bakunin, menos base têm na realidade"; trata-se, em suma, de um documento repleto de "erros em relação a Bakunin".[223]

---

[222] Dentre as várias acusações do documento, a maioria das quais sem fundamento, encontra-se uma relativa à utilização do fundo Bakhmetiev. Em relação a isso, Marx (2010a, p. 123) afirma que "Herzen, mesmo que fosse pessoalmente rico, consentiu que o pseudossocialista partido pan-eslavista da Rússia, com o qual tinha boas relações, pagasse a ele 25 mil francos anualmente para propaganda". Muito provavelmente baseando-se na versão de Marx, Borkheim escreveu, nas páginas do *Der Volksstaat* [O Estado Popular], de 30 de abril de 1870: "O rico Herzen aparentemente recebia 25 mil francos por ano dos comitês pan-eslavistas na Rússia e no exterior para suas atividades subversivas na Europa. [...] Com a morte de Herzen, Bakunin queria apropriar-se desse salário de 25 mil francos por ano para a subversão pan-eslavista". (Eckhardt, 2016, pp. 44, 460-461) O próprio marxista Mehring (2014, p. 462) considera absurda essa acusação.

[223] Eckhardt (2016, pp. 41-42) é ainda mais duro que Mehring ao comentar sobre a "Comunicação Confidencial". Enfatiza que "Marx levou a cabo sua campanha contra Bakunin, surpreendentemente, de modo superficial e grosseiramente unilateral". Nesse ataque, como em outros, as posições de Bakunin "foram distorcidas ao passo que várias presunções e acusações de Marx foram apresentadas como fatos". Ademais, "aparentemente, Marx não estava levando o conflito a sério e, assim, não julgava necessário realizar uma

O conflito suíço culminou no Congresso da Federação Românica, ocorrido em La Chaux-de-Fonds, no mês de abril de 1870. Naquela ocasião, em que Bakunin não esteve presente, a Seção da Aliança enviara ao congresso seus delegados, esperando uma deliberação relativa a seu ingresso na federação, que havia sido pedido ainda em setembro de 1869 e ficado deliberadamente sem resposta graças ao conflito. E, no congresso, quando a questão foi finalmente votada, 21 delegados (maioria) foram favoráveis ao ingresso da Seção da Aliança na federação e 18 (minoria) contra. A maioria era encabeçada pelos aliancistas (Schwitzguébel, Guillaume e outros, que pertenciam a outras seções) e localizava-se, em sua maior parte, na região do Jura. A minoria era encabeçada por Utin e localizava-se, em sua maior parte, em Genebra. A minoria não aceitou a derrota e preferiu cindir. Ambas, maioria e minoria, continuaram seus congressos reivindicando-se, concomitantemente, Federação Românica – processo que levaria ainda alguns meses para ser solucionado. Como resultado da cisão, em agosto de 1870, Bakunin, Perron, Jukovski e Henry Sutherland (filho da segunda esposa de Ogarev) terminaram expulsos da Seção Central de Genebra, sob a alegação de estarem alinhados aos adversários majoritários. Ainda naquele mês, sob a liderança de Jukovski – e contrariando as posições de Bakunin, Guillaume e outros aliancistas – a Seção da Aliança declarou-se dissolvida. Seus membros, unidos a ex-*communards*, fundaram em setembro a Seção de Propaganda e de Ação Revolucionária Socialista. (Guillaume, 1985, vol. I, pp. 217-218; vol. II, pp. 3-5, 75-76, 182-183)

Os acontecimentos de 1871, em especial a Comuna de Paris e seu amplo impacto no exterior, fizeram com que Bakunin tomasse parte em outro conflito, dessa vez com Mazzini, do qual fora relativamente próximo anos antes. O nacionalista italiano publicara em seu periódico *La Roma del Popolo* [A Roma do Povo], entre abril e junho daquele ano, uma série de artigos atacando a experiência *communard*. O cerne das críticas era que a autonomia comunal proclamada pela Comuna de Paris mostrava-se um equívoco, pois negava diretamente o tão caro princípio da unidade nacional. Seus ataques na imprensa italiana continuaram e, em julho, ele publicou em seu periódico um texto propondo, com um duro ataque à Internacional, a realização de um congresso operário, com vistas a estabelecer um pacto nacional. Mazzini denunciava os internacionalistas, responsáveis de certa forma pelos rumos da Comuna na França, apontando-os como ameaça aos trabalhadores, na medida em

---

observação mais rigorosa e substancial das ideias de Bakunin acerca do socialismo federalista". Essa postura manter-se-á durante todo o período de conflito entre Bakunin e Marx, com o segundo recusando-se sempre a um debate minimamente sério com o primeiro.

que negavam Deus, a pátria/nação e a propriedade individual. (Lehning, 1973, pp. xxxvi-xxxviii)

Mikhail Bakunin, sem data

Bakunin respondeu Mazzini imediatamente, por meio de um artigo, "Risposta d'un Internazionale a Mazzini" / "Réponse d'un International à Mazzini" [Resposta de um Internacional a Mazzini], publicado em agosto de 1871, concomitantemente em francês (em *La Liberté*, Bruxelas) e em italiano (em *Il Gazzettino Rosa*, Milão). (Bakunin, 1973a[e]) Durante o segundo semestre de 1871, em meio ao conflito, Bakunin redigiu uma série de outros artigos que compõem, junto com a "Resposta", o livro *A Teologia Política de Mazzini e a Internacional*, parcialmente publicado nos fins de 1871. Nesse livro, Bakunin expõe e analisa criticamente os fundamentos da doutrina mazziniana, partindo de suas bases idealistas e religiosas e chegando a suas consequências políticas. Contrapõe a essa doutrina os pressupostos filosóficos, teóricos, históricos e estratégicos que desenvolveu anteriormente, ao elaborar os fundamentos de seu socialismo materialista e revolucionário. Reafirma e desenvolve seu *materialismo científico-naturalista* como quadro de referência analítico e contraponto ao idealismo (teológico, metafísico/místico e político) de Mazzini. Demonstra, por meio de sua concepção *dialética* da realidade, que na contradição entre autoridade e liberdade, os ideais de Deus e da reação colocam-se em oposição aos ideais da humanidade e da revolução. Por isso, argumenta que Mazzini tinha de ser considerado como parte do campo reacionário. A AIT, como expressão da estratégia de massas por ele preconizada em seu *anarquismo*, seria exatamente o contraponto humanitário e revolucionário à doutrina mazziniana. Outros temas recebem ainda alguma atenção: a crítica ao poder religioso, político-econômico e nacional; a relação entre religião e política; as bases teórico-filosóficas e históricas do desenvolvimento da humanidade a partir da animalidade; as relações entre mundo inorgânico e mundo orgânico e as particularidades das determinações sociais; a solidariedade como elemento indissociável da

liberdade e base da concepção de moral do anarquismo; o papel da moral na força social; a questão germano-eslava.[224] (Bakunin, 1973b[e])

Desde uma perspectiva dos trabalhadores, a Europa continuava complicada conjunturalmente. Em 1870, em função da Guerra Franco-Prussiana, o congresso da Internacional programado para setembro em Paris não aconteceu. Em 1871, depois da Comuna de Paris e num contexto de enorme repressão, não havia possibilidade de se realizar um congresso, fosse ele em Paris ou em outra localidade. Por isso, o Conselho Geral decidiu, nos fins de julho, substituir o congresso da AIT por uma conferência. Ela seria realizada em setembro de 1871, em Londres, permitindo encaminhar, mesmo que temporariamente, temas relevantes da associação.

Conforme argumenta Leier (2006, pp. 262-264), na Conferência de Londres, "não houve esforço para representar a Internacional em geral". Isso porque seções foram arbitrariamente excluídas – como no caso daquelas que compunham a maioria da Federação Românica, e que conformariam em seguida a Federação Jurassiana –, e a imensa maioria dos presentes não tinha qualquer delegação das seções para representá-las – Engels, por exemplo, respondia pela Itália, sendo que as seções italianas, majoritariamente federalistas coletivistas, nunca lhe haviam concedido qualquer mandato e nem mesmo concordavam com suas concepções centralistas.[225] Segundo a impressão de Robin – que, exilado em Londres, fazia parte do Conselho Geral –, a Conferência de Londres, à qual ele se refere como "conferência secreta", nada mais foi que uma iniciativa de Marx para, por meio do Conselho Geral, impor seu programa sobre as seções da Internacional. Ao perceber do que realmente se tratava, Robin abandonou a conferência e passou a criticá-la – foi em seguida expulso do conselho por isso. (Guillaume, 1985, vol. II, pp. 196-198)

Esse objetivo de Marx pode ser constatado nas resoluções que ali foram aprovadas. Entre outras coisas, a conferência aprovou duas medidas que atacavam diretamente os coletivistas, a maioria sob forte influência de Bakunin. A primeira, no que tange ao conflito na Suíça, arbitra em favor da minoria, concedendo a ela a utilização do nome da Federação

[224] Como parte desse embate com Mazzini, Bakunin escreveu, em outubro de 1871, sua "Lettera Agli Amici d'Italia" [Carta aos (Meus) Amigos da Itália]. (Bakunin, 71022[e]) Apesar das críticas de Mazzini aos *communards* e internacionalistas, a AIT continuou a crescer significativamente. Com a morte dele, em março de 1872, os internacionalistas e Bakunin estabeleceram sua hegemonia entre os trabalhadores.

[225] Como coloca Guillaume (1985, vol. II, pp. 192-194), foram 23 os participantes dessa conferência: 13 deles (mais da metade) haviam sido nomeados pelo próprio Conselho Geral, e não possuíam qualquer delegação das seções para representá-las. Dos outros dez, seis representavam a Bélgica (sendo que um deles era, ao mesmo tempo, membro do Conselho Geral), dois representavam a Suíça (seu setor minoritário, encabeçado por Utin, visto que o setor majoritário, dos jurassianos, não foi convidado), um representava a Espanha (o único que possuía um mandato imperativo das seções, certamente as mais numericamente representativas naquela ocasião) e um era desconhecido e sem mandato.

Românica, e "decreta que a federação das seções das montanhas [do Jura] nomear-se-á: Federação Jurassiana". A segunda, num ataque direto à Seção de Propaganda e de Ação Revolucionária Socialista e à Aliança, resolve que "não será mais permitido a qualquer ramo ou sociedade já admitido continuar a formar um grupo separatista sobre a designação de 'Seção de propaganda', 'Aliança da Democracia Socialista' etc.". Contudo, a medida mais importante encontrava-se na resolução número nove. Retomando os documentos de 1864 que não haviam sido endossados coletivamente nos congressos seguintes, a conferência aprovou, sobre a "ação política da classe trabalhadora", que "o proletariado não pode agir como classe senão constituindo-se em partido político distinto", e que "seu movimento econômico e sua ação política estão indissociavelmente unidos". (Guillaume, 1985, vol. II, pp. 212, 209, 203)

Como bem sumarizou Robin, depois da Conferência de Londres:

> Devo lembrar que há na Internacional duas opiniões: uns querem que os trabalhadores busquem a conquista do poder político, inserindo-se, um a um, por falta de algo melhor, *nas* assembleias parlamentares atuais; outros recusam esse meio e querem a organização política do proletariado *fora* do Estado atual e contra ele. Os primeiros tiveram a astúcia de referir-se à sua própria posição como "ocupar-se da política"; e os outros deixaram que se referissem às suas como "não se ocupar da política". Essas expressões vagas, utilizadas para representar ideias claras, serviram admiravelmente para seus inventores, Marx e cia. Elas permitiram-lhes colocar num mesmo saco os cooperativistas reacionários, mais tarde traidores, Tolain, Murat, Héligon, e os revolucionários anarquistas, cujas ideias foram bem expressadas pela ex-Seção da Aliança. (apud Guillaume, 1985, vol. II, p. 204)

Essa conferência, na realidade, instituiu, por meio de uma representação fictícia, a tese centralista do *Manifesto Comunista* – constituição da classe em partido e conquista do poder político – como princípio da associação, o qual, desde a fundação, encontrou defesa numa minoria das seções.[226] Ou seja, ela buscou resolver, de cima para baixo, uma disputa que existia há anos no seio da Internacional, novamente, em favor de uma minoria das seções, cujas posições eram defendidas pela maioria dos delegados de Londres. Logo depois da conferência, nos fins de 1871, Lafargue, genro de Marx, foi enviado à Espanha, com vistas a conseguir provas para o Conselho Geral contra Bakunin – ali ficaria até meados de 1872.

Logo após a Conferência de Londres, os jurassianos, dentre os quais Guillaume e Schwitzguébel, decidiram convocar um congresso regional para novembro de 1871, em

[226] Conforme sustentei num debate acerca das concepções políticas de Marx (Corrêa, 2016b), considero que não há evidencias sobre a existência de um suposto "Marx antiestatista" posterior à Comuna de Paris. As posições tomadas por Marx em 1871 e 1872, assim como suas relações e alianças posteriores, evidenciam concepções similares àquelas do *Manifesto Comunista* de 1848. A estratégia fundamental, quando se trata da constituição da classe em partido e da conquista do poder político, baseia-se, na maior parte dos casos, na disputa das eleições e na conquista do Estado. Para uma elaboração mais aprofundada dessa tese, cf. Corrêa, 2016a, Berthier, 2015c.

Sonvillier. Pretendiam, conforme expressava a convocação, reorganizar a federação e discutir aquilo que entendiam como "atitude ditatorial do Conselho Geral frente às seções". As várias seções presentes no Congresso de Sonvillier, reivindicando-se como a legítima Federação Românica, decidiram dissolvê-la e fundar a Federação Jurassiana, majoritariamente federalista. Os delegados votaram os novos estatutos, que preconizavam a "autonomia das seções", criticaram as manobras da conferência e exigiram a imediata realização de um congresso da Internacional. Enviaram uma circular às seções da AIT denunciando as manobras do Conselho Geral em Londres e instituíram *La Révolution Sociale* [A Revolução Social] como periódico da federação. (Guillaume, 1985, vol. II, pp. 226, 235-242)

O desenrolar dos acontecimentos na AIT pode ser compreendido mesmo com as constatações de um autor marxista:

> Após a conferência, Marx estava convicto de que as resoluções aprovadas em Londres receberiam o apoio de quase todas as principais federações e seções locais. Mas pouco tempo depois ele precisou reavaliar a situação. [...] Embora a posição da Federação do Jura já fosse prevista, Marx foi provavelmente surpreendido quando, em 1872, sinais de insurgência e rebelião em relação a sua linha política surgiram de várias partes. Em muitos países, as decisões tomadas em Londres foram recebidas como uma forte ingerência na autonomia política local e, portanto, uma imposição inaceitável. A Federação Belga [...] começou a assumir uma posição bastante crítica em relação a Londres. Em seguida, também os holandeses assumiram uma posição de distanciamento crítico. Ainda mais duras foram as reações na Europa meridional, onde a oposição rapidamente obteve notáveis consensos. A grande maioria dos internacionalistas ibéricos voltou-se decididamente contra o Conselho Geral e acolheu as ideias de Bakunin. [...] Igualmente na Itália os resultados da Conferência de Londres só geraram reações negativas. (Musto, 2014, pp. 58-59)

As manobras de Londres, se tinham por objetivo alinhar as seções sob os princípios centralistas, terminaram com um efeito contrário: estimularam uma revolta da quase totalidade das seções contra o Conselho Geral. Em maio de 1872, este tentou ainda contra-atacar, difundindo uma longa circular privada às seções, intitulada "Les Prétendues Scissions dans L'Internationale" [As Pretensas Cisões na Internacional], redigida por Marx e Engels no início daquele ano. Nela, o Conselho negava que a Conferência de Londres tivesse cindido a Internacional e tentava, por meio de justificativas administrativas, mostrar que as coisas tinham se dado por dentro das resoluções. Além disso, e em sua maior parte, a circular atacava direta e nominalmente a Aliança e Bakunin. Ele foi ali acusado, dentre outras coisas, de defender o pan-eslavismo, de querer desorganizar a AIT e substituir o Conselho Geral por

sua ditadura pessoal, de envolver-se com Netchaiev e de estar vinculado a Richard e Blanc.[227] (Marx e Engels, 2010b, pp. 79-123, 664)

Nos fins de 1871, assim que tomou conhecimento dos resultados da Conferência de Londres, Bakunin enviou diversas cartas a seus partidários e às seções da Internacional com as quais possuía proximidade, em especial na Suíça, na Itália e na Espanha. Algo que continuou durante 1872 e acentuou-se depois da difusão de "Pretensas Cisões". Nessas cartas, ele não apenas explica-se das acusações e ataca diretamente Marx e o Conselho Geral, mas também promove seus pontos de vista, tanto no que diz respeito aos rumos da Internacional quanto de sua estratégia de dualismo organizacional.[228]

Em junho de 1872, Bakunin dirigiu-se a Zurique, acompanhando Antonia e seus dois filhos, que seguiriam para uma longa estadia na Rússia. O irmão de Antonia havia falecido nos fins de 1871, e ela viu-se motivada a retornar, ao menos temporariamente, à sua terra natal. Com a permissão do governo russo, que modificou a posição que emitira na ocasião de sua saída, a viagem pôde concretizar-se. Depois da partida da família, Bakunin permaneceu em Zurique por alguns meses, ao longo do segundo semestre de 1872; vinculou-se a um grupo de jovens eslavos, com membros russos e sérvios, dentre os quais se encontrava o aliancista Ross. Com eles, retornou às temáticas da questão eslava e fundou um grupo secreto e uma seção eslava da Internacional, a qual se vinculou à Federação Jurassiana.[229] Mesmo sem qualquer contato com Netchaiev, Bakunin tentou intervir em seu favor na ocasião de sua prisão na Suíça. Posicionou-se, publicamente inclusive, contra sua deportação para a Rússia, que terminou acontecendo em outubro de 1872.

---

[227] Em 1872, Richard e Blanc abandonaram o coletivismo internacionalista e aderiram ao bonapartismo. Em "Pretensas Cisões", Bakunin é acusado por seu vínculo com ambos, e também com Bastelica, considerado cúmplice dos outros franceses. Entretanto, esse vínculo de Bakunin com os três, que se deu entre 1870 e 1871, foi anterior à passagem de Richard e Blanc ao bonapartismo. Como afirma Guillaume (1985, vol. II, p. 23), "em 1870 e 1871, os três tinham a inteira confiança de toda a Internacional; em 8 de março de 1870, o Conselho Geral de Londres manteve Albert Richard em suas funções de secretário correspondente por Lyon, e, em 1871, com o pleno consentimento de Marx, Bastelica tornou-se membro do próprio Conselho Geral".

[228] Dentre os documentos produzidos nessa ocasião encontram-se os seguintes, em ordem cronológica e com a referência bibliográfica (sem o nome de Bakunin). Nos fins de 1871, "Carta aos Internacionais de Bolonha" (2014g[e]), "Relações Pessoais com Marx" (2014h[e]), duas cartas à redação "du *Gazzettino Rosa*" [do *Gazzettino Rosa*] (71027[e], 72001[e]), "L'Italie et le Conseil Général de l'Association Internationale des Travailleurs" [A Itália e o Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores] (71028[e]). No início de 1872, uma longa carta de 171 páginas, "Aux Compagnons de la Fédération des Sections Internationales du Jura" [Aos Companheiros da Federação das Seções Internacionais do Jura] (72005[e]) e "A Alemanha e o Comunismo de Estado" (2014j[e]). Há ainda duas cartas que possuem contribuições importantes acerca da concepção bakuniniana da organização anarquista de quadros: "A Tomás Gonzáles Morago" (2016a[c]), de maio de 1872, e "Aos Irmãos da Aliança na Espanha", de junho de 1872 (2014b[c]).

[229] Bakunin redigiu naquela ocasião o programa dessa seção: "Programa da Seção Eslava de Zurique". (Bakunin, 2003b[e])

Em meados de 1872, respondendo à pressão das seções, o Conselho Geral decidiu convocar um congresso da AIT para setembro daquele ano em Haia, na Holanda. O congresso ocorreu, mesmo sob o protesto anterior dos suíços (genebrinos e jurassianos), de que a localidade escolhida, por ser muito distante, dificultaria sobremaneira ou mesmo impediria a participação das delegações. O próprio Bakunin não conseguiu estar presente, não só pela falta de dinheiro, mas também pelo risco de prisão na França e na Alemanha. Como em Londres, os participantes do congresso estavam longe de representar a Internacional. Forjou-se uma maioria de "delegados" centralistas – representados pelo Conselho Geral, sob a hegemonia de Marx e Engels, reforçada pelos blanquistas, e com apenas algumas dissidências –, e uma minoria de delegados federalistas – que representavam a imensa maioria das seções e dos membros da Internacional. Mesmo o marxista Musto (2014, p. 62) reconhece que, no Congresso de Haia, o único que Marx participou pessoalmente, "a representatividade dos delegados foi absolutamente parcial. Ela não espelhava as verdadeiras relações de força no interior da organização".[230]

Dessa forma, foi possível aos centralistas lograr seus propósitos. Dois deles, bastante evidentes desde a conferência de 1871: validar os indicativos acerca da "ação política da classe trabalhadora" e excluir definitivamente os aliancistas, enfraquecendo assim o coletivismo federalista. Em Haia, aprovou-se que "a classe trabalhadora não pode agir como

[230] As seções italianas – que estavam articuladas na Federação Italiana, fundada em agosto de 1872, e que contavam com dezenas de milhares de membros – não estiveram representadas nesse congresso. Em sua conferência fundacional, essa federação deliberou que não participaria do próximo congresso como forma de protesto pelas manobras da Conferência de Londres. Propôs, em vez disso, que as seções antiautoritárias (federalistas) realizassem um congresso à parte na Suíça, separando-se dos centralistas. Dentre outros, os internacionalistas, Celso Ceretti e Andrea Costa mantiveram uma relação próxima com Bakunin. No Congresso de Haia – ocorrido numa localidade que fora escolhida para dificultar o acesso das delegações federalistas (em especial da Itália, da Espanha e da Suíça) –, dos 65 "delegados" que tiveram a participação reconhecida (67 haviam se apresentado), 22 eram do Conselho Geral. Desses 65 "delegados", 40 estavam alinhados com os centralistas e 25 com os federalistas. Uma análise mais detalhada da composição das "delegações" desse congresso torna evidente a manobra burocrática dos centralistas. As seções centralistas dos Estados Unidos (do Tenth Ward Hotel) enviaram dois delegados; Sorge, um deles, recebeu dessas seções diversos mandatos em branco, entregando-os a Marx, que permaneceu com um e distribuiu outros a seus aliados. As inexistentes seções alemãs (na Alemanha havia apenas algumas filiações individuais) foram "representadas" por nove centralistas. Além disso, mesmo que existissem, tais seções não poderiam participar, em função de não terem pago suas cotizações. As seções francesas, clandestinas em função da repressão posterior à Comuna de Paris, não tinham como confirmar as delegações. Serralier, secretário do Conselho Geral para a França e centralista, chegou no congresso com distintos mandatos que, sem qualquer possibilidade de confirmação, foram distribuídos a seus partidários. A "Seção Ferré", representada pelo centralista Ranvier – que, segundo ele, contava com 3 mil membros – possuía na realidade três membros. A Federação Espanhola, com dezenas de milhares de membros e federalista, foi representada, depois de superados os entraves para sua participação, por quatro delegados; Lafargue, "delegado" centralista, representava uma "seção" madrilenha de nove membros, e uma suposta outra lisboeta. As seções belgas, também com dezenas de milhares de membros, enviaram sete delegados; as seções holandesas, bem menores mas com alguma expressão, foram representadas por quatro delegados; belgas e holandeses eram federalistas. As seções suíças, também com alguma expressão, foram representadas por três centralistas e dois federalistas. (Guillaume, 1985, vol. II, pp. 312, 321-333)

classe senão constituindo-se num partido político", e que "a conquista do poder político tornou-se, então, o grande dever da classe trabalhadora". Foi possível, também, expulsar Bakunin e Guillaume; Schwitzguébel e os aliancistas espanhóis conseguiram se salvar. Sobre Bakunin recaíram não apenas as acusações sobre a existência da Aliança – considerada um organismo hostil à AIT, com vistas a desorganizá-la ou dominá-la, o que nunca foi comprovado –, mas, também, ações de Netchaiev, em particular a ameaça ao editor de *O Capital*.[231] Mas um terceiro propósito, menos evidente, foi a aprovação da transferência do Conselho Geral para Nova York. (AIT, 1872)

Distintamente do que muitas vezes se afirmou na historiografia, o Congresso de Haia não significou a vitória dos centralistas e nem um conflito pessoal entre Marx e Bakunin. Também não seria adequado interpretá-lo como uma simples cisão entre centralistas e federalistas. Parece acertada a tese de Berthier (2015c), de que o que realmente levou o conflito às últimas consequências foi a conduta do Conselho Geral e a imposição de um programa político à Internacional (a constituição da classe em partido e a busca da conquista do poder político), realizado provisoriamente em Londres e definitivamente em Haia, e contrariando aquilo que era recomendado por Bakunin, a solidariedade na luta econômica imediata. Foi isso que motivou a insatisfação generalizada e o protesto das seções em relação ao Conselho Geral.[232] Com a subsequente determinação deste organismo de que aqueles que discordassem das resoluções estariam automaticamente excluídos, acabou-se "excluindo" da AIT praticamente a totalidade de suas seções e a imensa maioria de seus membros. A transferência do Conselho Geral para Nova York provocou o afastamento inclusive dos blanquistas – que entenderam a medida como um suicídio organizativo – e antecipou, para 1872, o atestado de óbito da Internacional Centralista, formalizado quatro anos depois.

10.2.6 Últimos anos

Conforme a proposta da Federação Italiana, depois do Congresso de Haia em 1872, os federalistas dirigiram-se à Suíça, com vistas a dar continuidade à obra da Internacional. Bakunin encontrava-se em Zurique discutindo há alguns dias a Aliança secreta com os

[231] Com a prisão de Netchaiev, em outubro de 1872, sua história foi amplamente exposta na justiça e pela imprensa. Lafargue, Engels e Marx (1978), usufruindo dessas informações, atribuíram tudo o que foi feito e produzido por Netchaiev a Bakunin, conforme consta no documento "conclusivo" sobre a questão, publicado em 1873.

[232] Bakunin (71023[e], pp. 48-49) já havia enfatizado que "a unidade, a força, a vida, o pensamento da Internacional estão em baixo, e não no alto; estão nas seções autônomas de todos os países, livremente federadas de baixo para cima e da circunferência ao centro". E sua existência "só é possível sob a condição de que seu Conselho Geral – assim como os comitês nacionais, regionais e locais – não exerça qualquer poder e não constitua um governo".

internacionalistas italianos Fanelli, Errico Malatesta, Vicenzo Pezza e Ludovico Nabruzzi. A eles juntaram-se, assim que chegaram à Suíça, o italiano Cafiero, o suíço Schwitzguébel e os espanhóis Morago, Farga-Pellicer, Alerini e Nicolas Marselau. (Nettlau, 1977a, p. 140) A organização consolidou-se e formalizou seus princípios políticos e bases organizativas num documento escrito por Bakunin, "Programme de la Fraternité Internationale" [Programa da Fraternidade Internacional]. (Bakunin, 72016[e])

De acordo com Guillaume (1985, vol. III, pp. 1-10), em 15 de setembro de 1872, a Federação Jurassiana reuniu-se num congresso, em Saint-Imier, Suíça, para discutir os resultados de Haia e preparar-se para o congresso internacional proposto pela Federação Italiana. Naquela ocasião, os jurassianos formalizaram seu não reconhecimento das decisões de Haia, que segundo eles havia ferido irremediavelmente o princípio da autonomia das seções internacionalistas, e reforçaram seu apreço por Bakunin – que participou como delegado da seção de Sonvillier – e Guillaume, os quais, em seu entendimento, haviam sido injustamente expulsos da associação. Finalmente, delegaram a Guillaume e Schwitzguébel a responsabilidade de representá-los no congresso antiautoritário.

Naquele mesmo dia, e estendendo-se até o dia seguinte, reuniu-se, também em Saint-Imier, o Congresso Antiautoritário Internacional, com quatro delegados da Federação Espanhola, seis da Federação Italiana (Bakunin participou como um dos delegados), dois de diversas seções francesas, um de duas seções norte-americanas e os dois da Federação Jurassiana. Ele fundou a Internacional Antiautoritária, que se reivindicava a legítima continuadora da AIT, e contou com quatro resoluções. Todas as decisões de Haia foram rejeitadas e o novo Conselho Geral de Nova York não foi reconhecido. Estabeleceu-se um pacto de amizade, solidariedade e defesa mútua entre as federações e seções presentes, buscando, sob um modelo federalista de organização, e sem um conselho geral, continuar a obra internacionalista. Incentivou-se a organização da resistência em larga escala, para que os trabalhadores, imersos nos conflitos de classe, pudessem avançar rumo à revolução social. A resolução acerca da "natureza da ação política do proletariado", contrapondo as linhas de Londres e Haia, dizia o seguinte:

> 1º Que a destruição de todo poder político é o primeiro dever do proletariado;
>
> 2º Que toda organização de um poder político supostamente provisório e revolucionário para promover essa destruição nada mais é que outra mentira, e algo tão perigoso para o proletariado quanto os governos hoje existentes;
>
> 3º Que, rejeitando todo compromisso para alcançar a realização da revolução social, os proletários de todos os países devem estabelecer, fora de

> toda política burguesa, a solidariedade da ação revolucionária. (Guillaume, 1985, vol. III, p. 8)

A Internacional Antiautoritária aderia, assim, às posições federalistas coletivistas, promovidas pelos aliancistas e por Bakunin. A história do que restou da Internacional Centralista e da Internacional Antiautoritária, a partir de 1872, respalda a interpretação de que, como aponta Berthier (2015c, p. 1), "Haia foi a vitória da corrente federalista". Evidentemente, não nos termos formais, das delegações ilegítimas, mas como marco da insurgência das bases da associação contra seus dirigentes burocráticos. Praticamente todas as seções com bases consideráveis aderiram à Internacional Antiautoritária, que realizou, nos anos seguintes, aqueles que seriam considerados o sexto, o sétimo e o oitavo congressos da AIT, respectivamente em Genebra (1873), Bruxelas (1874) e Berna (1876). Suas atividades foram levadas a cabo até 1877, quando também encontrou seu fim. Curiosamente, entre outros fatores, esse fim deveu-se, novamente, à imposição de um programa político à Internacional – só que, dessa vez, os responsáveis foram os anarquistas.

Mikhail Bakunin, em Locarno, no fim da vida

Em outubro de 1872, Bakunin voltou a Locarno e produziu dois escritos, denunciando o que havia se passado na Internacional.[233] No início de 1873, sentia pesadamente os problemas de saúde que o acometiam, além da costumeira falta absoluta de recursos. Se a recuperação posterior às prisões parecia tê-lo curado completamente, tais problemas retornavam agora agravados por uma vida bastante desregrada. Bakunin estava obeso e precisava comer, beber e fumar menos. Mas, contrariando as recomendações médicas, não conseguia fugir das enormes quantidades de comida e da abundância de farinha em sua dieta. Ademais, fumava praticamente o dia todo, um cigarro atrás do outro.[234] Tinha crises de asma, que tornavam difícil a respiração, um problema na próstata, que o fazia urinar permanentemente, e que,

[233] São eles: "Lettre au Journal *La Liberté* de Bruxelles" [Carta ao Jornal *La Liberté* de Bruxelas] (Bakunin, 2001b[e]), carta esta nunca enviada, e "Écrit Contre Marx" [Escrito Contra Marx] (Bakunin, 2001a[e]), que é um trecho que deveria complementar *O Império Cnuto-Germânico*.

[234] A vida de Bakunin foi sempre marcada por suas enormes dimensões (alto e gordo) e pela imensa quantidade de comida que ingeria nas refeições. Nos tempos de prisão, por exemplo, chegou a ter de pedir autorização para receber o dobro da ração de um preso comum. Bebia chá permanentemente e fumava em torno de 60 cigarros por dia. (Carr, 1961, pp. 215, 475; Lehning, 1999, p. 244)

durante a noite o impossibilitava de dormir, além de um problema cardíaco. (Leier, 2006, p. 290)

Mesmo assim, entre janeiro e agosto de 1873, dedicou-se a escrever aquele que seria seu último livro: *Estatismo e Anarquia: a luta entre os dois partidos na Associação Internacional dos Trabalhadores*. Tomando como pano de fundo os conflitos na AIT, esse livro dedica-se, ao mesmo tempo, a uma dura crítica do socialismo/comunismo estatista e a uma exposição mais detalhada do socialismo antiestatista (*anarquismo*). Por meio de seu *materialismo científico-naturalista*, e do conceito de *força social*, Bakunin retoma a história de constituição do Estado moderno na Alemanha, na Áustria e na Rússia, assim como elementos históricos do capitalismo em geral e do liberalismo alemão em particular. Unindo-os à dinâmica das classes sociais em conflito, ele aponta para uma elaboração mais robusta de sua *teoria do Estado*. Bakunin discute os *marcos teóricos para uma compreensão das classes sociais*, que são conceituadas numa chave multidimensional, na qual os critérios não econômicos também encontram relevância. Aponta o aburguesamento de certa "aristocracia operária" e enfatiza o potencial revolucionário não somente dos trabalhadores urbanos e rurais, mas também dos camponeses e marginalizados. Preocupa-se com a questão da ciência e dos intelectuais, e adverte sobre os riscos da burocracia.

Refletindo sobre tais aspectos num contexto de crescimento da reação na Europa – marcado não apenas pelo fortalecimento da *dominação ou poder estatista-capitalista*, mas também pelo *imperialismo* alemão, e por certas expectativas frente à democracia representativa –, Bakunin retoma a recente história da Internacional para mostrar a insuficiência do estatismo dos centralistas para transformar essa realidade. Critica as posições de Marx, de Lassalle e dos trabalhadores alemães. Argumenta que a tomada do Estado, de maneira violenta ou pacífica, implicaria, necessariamente, a constituição de uma nova classe social, a burocracia, que, mesmo em outras bases, daria continuidade à exploração e à dominação dos trabalhadores e impediria sua emancipação. Ademais, ele considera que a luta anticapitalista e antiestatista não poderia dissociar-se de uma luta anti-imperialista, a qual teria de ser levada a cabo fora dos marcos nacionalistas, patrióticos e pan-eslavistas. Tratava-se, portanto, de conciliar questão social e a questão nacional – retomam-se, nesse último sentido, as reflexões sobre a questão germano-eslava. A *revolução social operária e camponesa* mantém-se como marco de transformação, e a estratégia fundamental é ainda o *dualismo*

organizacional (AIT-Aliança). Um apêndice faz uma discussão crítica das cooperativas, e apresenta um programa revolucionário para a Rússia.[235] (Bakunin, 2003a[e])

No segundo semestre de 1873, a trajetória de Bakunin foi marcada por dois acontecimentos. Um, político, com a publicação dos ataques dos centralistas e sua saída da vida política pública. Outro, pessoal, com a tentativa de encontrar um lar em La Baronata. O principal ataque dos centralistas foi publicado em setembro: "A Aliança da Democracia Socialista e a Associação Internacional dos Trabalhadores", de Lafargue, Engels e Marx. Conforme apontado, esses duros ataques pessoais foram considerados falsos e injustos mesmo pelos próprios marxistas.[236] Mas, mesmo reconhecendo que aquilo não era mais que o último suspiro daquela "Internacional" que perecia, Bakunin não deixou de incomodar-se. Nos fins de 1873, em função dos desdobramentos das Internacionais concorrentes, e tomando em conta seus problemas de saúde e financeiros, agravados pelos ataques injustos sofridos, Bakunin decidiu retirar-se da vida política pública.

Em outubro de 1873, escreveu uma carta à Federação Jurassiana, na qual reconheceu sua afeição pelos jurassianos e a vitória dos federalistas na Internacional:

> Apesar de todos os artifícios de nossos inimigos comuns e das calúnias infames que lançaram contra mim, conservastes vossa estima, vossa amizade e vossa confiança em mim. Vós não vos deixastes intimidar por esta denominação de "bakuninianos" que eles lançaram em vossos rostos. [...] Fortemente socorridos por vossos irmãos da Itália, da Espanha, da França, da Bélgica, da Holanda, da Inglaterra e da América, fizestes retornar a grande Associação Internacional dos Trabalhadores ao caminho do qual as tentativas ditatoriais do sr. Marx fracassaram em desviá-la. Os dois congressos que acabam de realizar-se em Genebra [o federalista e o centralista] foram uma demonstração triunfante, decisiva, da justiça e, ao mesmo tempo também, da força de vossa causa. Vosso congresso, o da liberdade, reuniu em seu seio os delegados das principais federações da Europa, menos a Alemanha. [...] O congresso autoritário ou marxista [foi] composto unicamente de alemães e operários suíços. [...] Esse congresso foi um enterro. (Bakunin, 2010h[c], pp. 157-158)

Ainda nesta carta, pediu seu desligamento da Federação Jurassiana e da Internacional:

> Ontem [antes da vitória dos federalistas], [...] não era permitido a ninguém abandonar suas fileiras. Mas, hoje, quando esta vitória tornou-se um fato realizado, a liberdade de agir segundo suas conveniências pessoais voltou a cada um. E aproveito esta oportunidade, caros companheiros, para

[235] Há ainda um segundo apêndice intitulado "Программа славянской секции в Цюрихе" [Programa da Seção Eslava de Zurique], de 1872. (Bakunin, 2003b[e]) Bakunin também publicou em 1873, em russo, "Куда идти и что делать?" [Aonde Ir e o que Fazer?]. (Bakunin, 2008f[e])

[236] Entre os fins de outubro e inícios de novembro de 1873, Engels também publicou um ataque aos discípulos espanhóis de Bakunin em *Der Volksstaat*. É um conjunto de artigos, que seria em breve publicado como um livreto, *Os Bakuninistas em Ação*. (Engels, 1998)

> pedir-vos a gentileza de aceitar minha demissão como membro da Federação Jurassiana e membro da Internacional. Possuo muitas razões para assim agir. [...] Por meu nascimento e por minha posição pessoal, [...] não saberia fazer outra coisa entre vós senão propaganda teórica. [...] O tempo não é mais para ideias, e sim para fatos e atos. O que mais importa, hoje, é a organização das forças do proletariado. Mas minha idade e minha saúde não me permitem fazê-lo. Elas me pedem, ao contrário, a solidão e o repouso. [...] Estarei convosco até a morte. (Bakunin, 2010h[c], pp. 158-160)

Um pouco antes disso, em maio de 1873, Bakunin havia ido a Berna visitar Adolf Vogt por causa de seus problemas de saúde; Vogt fez, com alguma frequência, as vezes de seu médico. Bakunin manifestou a Vogt a preocupação de ser deportado para a Rússia, como acontecera com os filhos de Obolensky e Netchaiev, e recebeu o conselho de tentar obter a cidadania suíça. Um dos caminhos para isso era adquirir uma propriedade no país.

Conforme relata Carr (1961, pp. 480-484), foi para isso, e visando a proporcionar um fim de vida digno a Bakunin e sua família, que Cafiero, que havia recebido uma polpuda herança quando da morte de seu pai, dispôs-se a adquirir uma propriedade em nome do companheiro russo. E assim o fez, ao comprar La Baronata, em outubro de 1873. A propriedade, que contava com uma casa e certa porção de terra, localizava-se no cantão de Ticino, a poucos quilômetros de Locarno, ainda na fronteira com a Itália. Como acordado entre Bakunin e Cafiero, La Baronata deveria servir, ao mesmo tempo, como lar dos Bakunin e espaço político de passagem, refúgio ou moradia dos aliancistas. Além disso, a propriedade deveria ser autossustentável e, para isso, Cafiero investiu na plantação de árvores frutíferas e na compra de alguns animais e equipamentos para o trabalho; a casa também teve de ser reformada.

Longe de Antonia há mais de um ano, Bakunin propôs a ela que viesse da Rússia com a família para viver em La Baronata. Não mencionou o acordo com Cafiero, de modo que, para ela, parecia óbvio que o valor de Bakunin correspondente à herança da família havia finalmente sido enviado pelos irmãos. Com a concordância de Antonia – cujo terceiro filho (de Gambuzzi) havia nascido pouco depois de sua chegada à Rússia –, Bakunin enviou remessas de dinheiro, também emprestado de Cafiero, entre os fins de 1873 e os primeiros meses de 1874. De modo que, em maio, Antonia saiu da Rússia em direção à Suíça, acompanhada de seus três filhos, de seus pais e de sua irmã. Depois de praticamente dois anos separados, os dois finalmente se reencontraram.

Mas houve um enorme contratempo em julho de 1874. No início daquele mês, quando Gambuzzi acompanhava Antonia e sua família em sua chegada, comentou com ela de rumores que circulavam, dando conta de que a compra de La Baronata, atribuída a Bakunin,

havia arruinado Cafiero financeiramente. Cobrado pela esposa e profundamente incomodado, Bakunin procurou Cafiero para pedir que, com Ross, desmentissem a história. Mas ela surpreendeu-se enormemente quando soube, pelo próprio Cafiero, que os rumores, na verdade, eram a mais dura verdade. O italiano recebera um valor muito menor do que o esperado, e não teria quaisquer condições de continuar com o projeto da propriedade, que ainda demandaria muitos gastos. Isso motivou um conflito e uma ruptura temporária da parte de Bakunin com Cafiero e Ross. De modo que, quando Antonia e sua família instalaram-se em La Baronata, a situação já se mostrava insustentável.

Contudo, depois de alguns dias, Bakunin partiria para Bolonha, na Itália. Como explica Pernicone (2009, pp. 82-90), desde o segundo semestre de 1873, a Itália encontrava-se imersa numa enorme crise econômica e a população agitava-se entre greves e protestos. E os discípulos italianos de Bakunin, visando a aproveitar o momento para investir numa propaganda prática de suas ideias – e, ao mesmo tempo, distanciar-se dos mazzinianos e garibaldianos –, discutiam há algum tempo a possibilidade de encabeçarem uma insurreição armada no país, especificamente na região de Bolonha. Para tanto, tinham fundado, em dezembro de 1873, inspirados na Aliança, o Comitato Italiano per la Rivoluzione Sociale (CIRS) [Comitê Italiano para a Revolução Social], cujas lideranças mais destacadas eram Costa, Malatesta e Cafiero. Em fevereiro de 1874, na Suíça, Bakunin havia se reunido com Cafiero, Francesco Natta e três ex-*communards* – Victor Cyrille, Louis Pindy e Varry –, e, com eles, estabelecido o planejamento para aquela que seria a Insurreição de Bolonha.

Costa e Malatesta coordenaram as mobilizações – o primeiro na Itália central e o segundo no Mezzogiorno, ao sul. Ainda em La Baronata, Bakunin sediou outras reuniões para discutir os planos insurrecionais. Ross e a esposa de Cafiero compraram e contrabandearam dinamite para a Itália. Cafiero fez uma doação em dinheiro, com a qual foram adquiridas armas. Mas Bakunin só decidiu partir para Bolonha quando Antonia e sua família chegaram a La Baronata. Depois de alguns dias, o clima estava péssimo. Além disso, Bakunin não revelara que já havia retirado a propriedade de seu nome e passado a Cafiero. Foi então que decidiu partir para a Itália, e o fez dizendo à família que se tratava de uma viagem de rotina a Zurique.

Na verdade, conforme explicou numa "Memória Justificativa" enviada a Bellerio para ser encaminhada a Cafiero, Bakunin foi à Itália para morrer na luta pela revolução. Além dos problemas de saúde e dos conflitos políticos, contribuiu muito para tanto essa crise familiar. Tal memória buscava esclarecer pendências e fornecia as orientações necessárias para os

procedimentos posteriores à sua morte. Assim despediu-se dos amigos e de Antonia: “E agora, meus amigos, não me resta mais que morrer; adeus. [...] Antonia, não me amaldiçoe; perdoe-me. Morrerei abençoando você e nossos queridos filhos”. (Bakunin, 74001[e], p. 29; Guillaume, 1985, vol. III, p. 204)

Ainda de acordo com Pernicone (2009, pp. 90-95), Bakunin chegou a Bolonha nos últimos dias de julho de 1874. Lá ficou, clandestinamente, durante uma semana, planejando mais detalhadamente com os insurgentes como deveria se dar o levante. Esperavam, em 7 de agosto de 1874, fazer um chamado às armas e, por meio do exemplo, trazer consigo as massas. Contavam também com a chegada de milhares de revolucionários de outras regiões, reforçando o movimento. Mas a repressão acirrava-se na Itália há algum tempo, e mesmo as atividades públicas tornavam-se cada vez mais complicadas. Temerosas de uma articulação revolucionária entre os subversivos, as autoridades começaram a realizar prisões preventivas no início de agosto. Partiram para cima dos republicanos e, depois, dos anarquistas – Costa foi preso em Bolonha no dia 5. Mesmo vendo uma derrota iminente em razão da repressão, os insurgentes decidiram levar a cabo aquilo que havia sido combinado. No dia 7, o terceiro boletim do CIRS, escrito por Cafiero, chamava operários, camponeses e soldados a revoltar-se contra seus mestres. Entretanto, nada correu conforme o previsto. Os trabalhadores não aderiram ao chamado e os milhares de revolucionários que deveriam apoiar o levante também não vieram: na noite de 7 para 8 de agosto, em vez dos milhares esperados, chegaram apenas 150, muitos deles desarmados. Era tanto um problema da repressão quanto da estratégia adotada, que carecia de enraizamento entre as massas. Naquele mesmo dia, a polícia tomou a região e garantiu o reestabelecimento da ordem – restou aos revolucionários a dispersão. Bakunin permaneceu escondido e, em 14 de agosto, fugiu de trem, disfarçado. Sua tentativa de morrer lutando, enfim, não obteve sucesso.

Durante o período em que Bakunin estava em Bolonha, Ross e Bellerio contaram o desfecho de La Baronata a Antonia que, em três dias, deixou a propriedade com sua família. Permaneceram na região do Lago Maggiore, primeiro em Arona (Itália), e depois em Lugano (Suíça). Bakunin esteve durante algumas semanas em Sierre (Suíça), reconciliou-se com Ross e foi convidado por Antonia para juntar-se à família em Lugano; chegou no início de outubro de 1874, depois de passar por Berna.

Foi em Lugano que Bakunin passou o último período de sua vida. Inicialmente na casa de Antonia, com enormes dificuldades financeiras, tentou obter a parte da herança familiar que lhe cabia, junto aos irmãos em Premukhino. Esperando recebê-la, adquiriu uma pequena

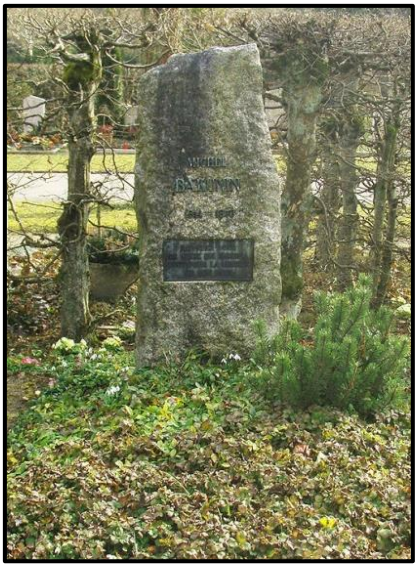
propriedade, a Villa Bresso, para onde se mudou com a família, em fevereiro de 1875. Lá, relacionou-se com um círculo de trabalhadores locais, recebeu visita de Malon e reconciliou-se com Cafiero. Correspondeu-se com Bellerio, os Vogt, os Reichel e com Reclus. Em vista de seus problemas de saúde, que se agravavam e demandavam cada vez mais cuidados, foram importantes não apenas os membros da família e Gambuzzi, mas também Alexandrina Bauler e dois operários italianos: o sapateiro Andrea Santandrea e o refugiado Filippo Mazzotti, que cuidavam dele diariamente.

Numa carta enviada a Reclus em 15 de fevereiro de 1875, Bakunin mostra-se frustrado com o avanço da reação na Europa e com a falta de organização e paixão revolucionária das massas:

> Sim, tens razão, a revolução no momento foi ao leito, recaímos no período das evoluções, quer dizer, naquele das revoluções subterrâneas, invisíveis e frequentemente mesmo insensíveis. [...] Eu concordo contigo em dizer que a hora da revolução passou, não por causa dos horrorosos desastres dos quais fomos testemunhas e das terríveis derrotas das quais fomos vítimas culpadas, mas porque, para meu grande desespero, constatei e constato todos os dias que o pensamento, a esperança e a paixão revolucionários não se encontram absolutamente nas massas, e quando elas estão ausentes, de nada vale fazer esforços inúteis. [...] Pobre humanidade! É evidente que ela só poderá sair desta cloaca por uma imensa revolução social. Mas como fará esta revolução? Nunca a reação internacional da Europa esteve tão formidavelmente armada contra todo movimento popular. Ela fez da repressão uma nova ciência que se ensina sistematicamente nas escolas militares aos tenentes de todos os países. E para atacar esta fortaleza inexpugnável, o que temos? As massas desorganizadas. Mas como organizá-las quando elas não são suficientemente apaixonadas por sua própria salvação, quando não sabem o que devem querer e quando não querem a única coisa que pode salvá-las?! (Bakunin, 2016b[c], pp. 541-543)

Constatando a exacerbação dos conflitos nacionais, Bakunin fala na possibilidade de uma "guerra universal. Estes imensos Estados militares devem entredestruir-se e entredevorar-se, cedo ou tarde. Mas que perspectiva!". Ademais, ele reflete sobre sua própria condição, dizendo estar "muito velho, muito doente, muito desencorajado, e [...] muito desiludido" e que, de fato, havia se retirado definitivamente da luta. "Passarei o resto de meus dias numa contemplação não desocupada, bem ao contrário, intelectualmente bem ativa, e que, espero, não deixará de produzir alguma coisa de útil." (Bakunin, 2016b[c], pp. 542-543) Nesse fim de vida, Bakunin manifestou interesse em registrar suas memórias e escrever um tratado sobre ética, mas ambos os projetos não se concretizaram.

A herança de Premukhino começou a chegar tarde, e em pequenas parcelas. Por isso, os Bakunin, sob ameaça de despejo, tiveram de abandonar a Villa Bresso em meados de 1876. Planejavam ir a Nápoles, viver mais próximos de Gambuzzi. Enquanto Antonia foi resolver o assunto dessa mudança, Bakunin voltou a Berna para encontrar e consultar-se com Vogt. Lá chegando, em 14 de junho, em função das graves condições de saúde, teve de ser internado. Passou no hospital os próximos dias, conversando com os Reichel e os Vogt sobre política, filosofia e música. Morreria em razão das complicações de um problema na bexiga, em 1 de julho de 1876.[237] (Carr, 1961, pp. 493-508)



Túmulo de Bakunin, Cemitério Bremgarten, Berna

Bauler, última confidente e amiga de Bakunin, comunicou o círculo operário próximo dele em Lugano:

> Quando, da soleira da porta, pronunciei estas simples palavras "Michel e morto" [em italiano] – eu mesma, apavorada com o que acabava de dizer –, o estupor foi geral. Os adeptos de Bakunin não foram os únicos a cair em prantos. Os operários suíços, que só tinham ouvido falar de Bakunin por seus camaradas de oficina, também choravam. Santandrea rolava no chão, batia com os pés como uma criança e soluçava. (Lehning, 1999, p. 371)

A morte de Bakunin causou uma comoção considerável nos meios revolucionários. Seu funeral aconteceu em 3 julho, na própria cidade de Berna. Amigos e organizações de trabalhadores manifestaram-se por escrito e presencialmente. Dentre os jurassianos, Schwitzguébel leu as cartas de adeus dos amigos e das seções da Internacional, Guillaume relembrou as calúnias contra o falecido e suas contribuições à causa do socialismo revolucionário, e Reclus destacou suas qualidades pessoais e políticas. Jukovski discursou pelos eslavos, fazendo uma pequena biografia de Bakunin; Paul Brousse pronunciou-se pelos franceses, Carlo Salvioni pelos italianos, e Betsien pelos alemães. (Guillaume, 1985, vol. IV, pp. 36-37)

10.3 A TEORIA POLÍTICA BAKUNINIANA ENTRE 1864 E 1876

Nesse momento, serão apresentados alguns elementos relevantes para a compreensão da teoria política bakuniniana no período em questão. Eles introduzem a discussão teórica, que será exposta mais detalhadamente nos capítulos seguintes.

[237] Data relativa ao calendário gregoriano; de acordo com o calendário juliano (vigente na Rússia naquele momento), sua data de falecimento é 19 de junho.

10.3.1 Período socialista revolucionário (1864-1876)

Essa parte aborda os anos 1864 a 1876, quando Bakunin procedeu do socialismo ao anarquismo; trata-se de seu *período socialista revolucionário*, do qual seu *período anarquista* (1868-1876) é a parte mais relevante. Durante esses anos, Bakunin viveu, principalmente, na Itália e na Suíça, mas viajou também à Bélgica, à França, à Inglaterra e à Suécia. Envolveu-se com iniciativas organizativas secretas, como a Fraternidade Internacional e a Aliança, sendo que a primeira delas ocupou praticamente todos seus esforços políticos entre 1864 e 1867, e, a partir de então, com as iniciativas públicas, como a Liga da Paz e da Liberdade e a Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT). Participou de dois levantes insurrecionais e revolucionários: a Comuna de Lyon, na França, em 1870, e Insurreição de Bolonha, na Itália, em 1874.

Nesse período (1864-1876), Bakunin escreveu copiosamente – são desses anos todos seus livros e a maior parte de seus artigos e cartas. Sua motivação para redigi-los foi tanto a conjuntura europeia quanto as disputas com adversários, sobretudo no contexto dos conflitos da Internacional. Foram marcantes, para tal, as reconfigurações conjunturais daqueles anos, que envolveram: a Guerra Franco-Prussiana e os conflitos que desembocaram na Comuna de Paris; a unificação da Alemanha, seu crescente poder internacional e a reconfiguração da geopolítica europeia; a passagem definitiva da burguesia para o campo da reação – assim como de antigos progressistas, da geração de 1848 –, assumindo a posição de classe social hegemônica; a ascensão das lutas dos trabalhadores, em especial aquelas vinculadas à Associação Internacional dos Trabalhadores. Foram também marcantes os conflitos com Utin, Mazzini, Marx e com os socialistas burgueses e outros mediadores. A teoria política bakuniniana desse período, que pode ser considerada uma *teoria da revolução*, insere-se nesse contexto e desenvolve-se a partir dessas disputas.

O ano de 1864, que inaugura esse período, foi determinante. Assinalou, para Bakunin, não apenas a retomada de uma compreensão atualizada da conjuntura europeia – visto que, entre 1862 e 1863, sua leitura basicamente reproduzia o entendimento de 1848-1849, sendo que a realidade havia se modificado consideravelmente –, mas também definiu o início de um novo período, motivado por dois acontecimentos. Primeiro, o distanciamento de Herzen e a desilusão com a Insurreição Polonesa de 1863, que motivaram a passagem das questões nacional e eslava a um plano secundário, com a questão social e a emancipação dos trabalhadores assumindo sua prioridade. Ainda assim, não concordo com a posição de autores que, como Nettlau (1964, pp. 41-43), sustentam que, em seu período pan-eslavista, Bakunin

teria vivenciado uma "psicose nacionalista", da qual se libertou em 1864 no sentido do socialismo. Isso porque a questão nacional continuará a ser reivindicada por Bakunin, mas, agora, como parte da questão social. Segundo, o retorno de Bakunin à maçonaria, que subsidiou uma ruptura definitiva com a religião. Por meio do antiteologismo, incorporado na maçonaria e reforçado por influência de Proudhon, e do estudo de outros autores das ciências naturais e sociais nos anos seguintes, Bakunin aderiu definitivamente ao campo do materialismo.

Há, nesses dois aspectos, rupturas centrais de ordem temática e epistemológica que foram ainda mais aprofundadas nos anos seguintes, sobretudo a partir do ingresso de Bakunin na AIT em 1868. Para sua teoria política dos anos 1864-1876 foram fundamentais tanto as experiências práticas por ele vivenciadas quanto a obra de Proudhon, de modo que seu anarquismo pode ser considerado como "o sistema anárquico de Proudhon, por nós ampliado, desenvolvido e liberado de toda sua roupagem metafísica, idealista, doutrinária, e aceitando claramente a matéria [natureza] na ciência e a economia social na história como base de todos os desenvolvimentos ulteriores". (Bakunin, 2014b[c], p. 93) Foram também importantes as contribuições teórico-filosóficas de Feuerbach, Comte, Darwin, Marx e De Paepe.[238]

Há, ainda, um terceiro aspecto de ruptura, relativo à questão da relação entre teoria e prática, que esteve presente durante toda a vida de Bakunin, mas cujas posições a ela relativas modificaram-se de forma significativa. Esse período socialista revolucionário caracteriza-se por certa síntese dos períodos precedentes. Por um lado, Bakunin retorna às questões teórico-filosóficas que haviam sido praticamente abandonadas desde 1843; por outro, ele dá continuidade à prática política concreta, que caracterizou a prioridade de sua vida daquele ano em diante. Ou seja, o período de 1864-1876 é, em alguma medida, aquele de uma conciliação entre teoria e prática. No entanto, essa conciliação não se faz na chave da "unidade entre teoria e prática" dos anos 1837-1840, mas numa chave materialista que, mesmo valorizando a teoria, continua a conceder maior importância à prática.

O socialismo revolucionário de Bakunin, assim como seu anarquismo, deve ser compreendido em sua totalidade, que envolve suas posições teórico-filosóficas e político-estratégicas. Mas, não se pode perder de vista que a apropriação que ele faz dos distintos autores e das variadas experiências práticas se faz de maneira crítica e não significam, portanto, adesão irrestrita.

[238] A influência de Hegel é bem residual, ainda que, algumas vezes, possa ser notada.

Em termos filosóficos, Bakunin opera no quadro do *materialismo científico-naturalista*[239], estabelecendo uma ruptura definitiva com os idealismos subjetivo e objetivo e com o voluntarismo. O ponto de partida definitivo dessa ruptura é o conceito de antiteologismo, que, forjado na crítica religiosa, permitiu que essa reflexão crítica se estendesse às questões acerca da natureza e da sociedade.

De acordo com McLaughlin, para Bakunin

> o ateísmo ou o antiteologismo – a necessidade de superar o "fantasma divino" – torna-se um componente central de seu programa anarquista ou antipolítico. É nesse sentido que, conforme expressa Lehning, "o ateísmo de Bakunin [...] está vinculado à sua teoria política"; na verdade, "o antiteologismo [ou] o materialismo ateu [é a] pedra angular das concepções filosóficas de Bakunin". (McLaughlin, 2002, pp. 73-74)

Com o princípio teológico sendo encarado como base da autoridade, Bakunin (2014e[e], p. 258), como Proudhon, reivindica contra Deus a metáfora de Satã, "o eterno revoltado, o primeiro livre-pensador e o emancipador dos mundos". Aquele que "envergonha o homem de sua ignorância e de sua obediência bestiais", que "o emancipa e imprime em sua testa o carimbo da liberdade e da humanidade, incitando-o a desobedecer e a comer o fruto da ciência". De modo que a crítica religiosa desses anos não é senão o alicerce de uma dura crítica ao idealismo e de uma fundamentação de seu materialismo.

O materialismo de Bakunin é naturalista, visto que, para ele, matéria é sinônimo de natureza. Uma chave importante para compreender seus textos desse período é, portanto, romper com a dualidade natureza-sociedade, tão incorporada em nossos meios e que será objeto de crítica por parte dele. Quando Bakunin afirma que algo é natural, isso não necessariamente significa que não seja social e vice-versa. Ademais o materialismo bakuniniano é científico, porque se apoia na ciência natural e social para refutar o teologismo, ainda que se oponha ao governo dos sábios. Opera, entre outros, com os conceitos de dialética e história, ainda que não se deva considerá-lo um materialismo histórico ou dialético. Sua concepção de dialética mantém os fundamentos da dialética negativa dos períodos anteriores, mas agora numa base materialista e, em certa medida, modificada por influência de outros

[239] Em distintas ocasiões, Bakunin nomeou seu quadro de referência ou método como *materialismo científico*. (Bakunin, 68002[e], p. 1; Bakunin, 68009[e], p. 1; Bakunin, 1973b[e], p. 179; Bakunin, 2014[e], p. 256; Bakunin, 2014f[e], p. 403) Em 1868, por exemplo, ele escreveu: "Estou feliz de ver bravamente levantada na França a bandeira do *antiteologismo*. Um espírito envolto em ficções teológicas, metafísicas, e que se inclina diante de qualquer autoridade, distinta da *ciência racional e experimental*, só pode produzir a escravidão política e social de uma nação. Independente do que digam vossos representantes da moral oficial e vossos democratas espiritualistas, *apenas o materialismo científico e humanitário é capaz de fundar a liberdade, a justiça e, por consequência, também a moral*, em ramos verdadeiramente grandes e inquebrantáveis". (Bakunin, 68002[e], p.1, grifos adicionados)

autores, dentre os quais Proudhon. Ainda assim, considero um exagero, sem qualquer comprovação histórica, e com problemas lógicos significativos, a reivindicação de que Bakunin, em seu período socialista revolucionário, teria adotado a dialética serial proudhoniana.[240]

Em termos políticos, Bakunin é um partidário do socialismo revolucionário, socialismo coletivista ou anarquismo.[241] Partindo dos conceitos de história, sociedade, força social e conflito social, ele elabora uma dura crítica da dominação em todas as suas formas e do sistema estatista-capitalista, expressão moderna dessa histórica dominação. Nessa crítica, as reflexões do período anterior concernentes à Rússia são aprofundadas, e a economia passa a ter uma relevância muito maior na dinâmica social. Ao expor seus conceitos de revolução social, de organização de massas e organização de quadros – os quais se articulam numa *teoria da organização* –, Bakunin avança para um projeto transformador do qual é parte essencial uma estratégia de massas. Suas reflexões acerca da Internacional podem ser

[240]Apesar das contribuições relevantes de Ferreira (2013, p. 4), Silva [Selmo] (2016, p. 84) e Brito (2014, p. 4) aos estudos de Bakunin, discordo deles que, em seu período anarquista, o revolucionário russo tenha adotado a dialética serial de Proudhon. Essa é uma hipótese que também considerei plausível durante algum tempo – cf. minha entrevista com Berthier (2014b, p. 9) – mas, ao fim desta pesquisa, considero que é muito provável que ela tenha de ser descartada. Ainda que, em diversos temas, a influência do francês tenha sido determinante, esse não parece ser o caso quando se trata da dialética. A dialética bakuniniana desse período mostra-se tributária, e em certa medida continuadora, da dialética negativa, que o próprio Bakunin elaborou em 1842, e que na maturidade ajustou-se a seu materialismo científico-naturalista. Quanto a Proudhon, com exceção do ajuste terminológico dos termos em contradição – quando reação-revolução/liberdade passam a ser denominados autoridade-liberdade (de modo que se pode falar numa dialética entre autoridade e liberdade para os dois autores, ainda que elas sejam diferentes) – não acredito haver mais evidências dessa influência. E afirmo isso baseado em dois argumentos, um de ordem histórica e outro de ordem lógica. Historicamente, não encontrei nenhuma comprovação que Bakunin tenha se interessado pela dialética serial proudhoniana, tanto na obra de Bakunin quanto nos historiadores. Ao contrário, distintos autores sérios afirmam que Bakunin *não é* tributário da dialética serial proudhoniana: Berthier, 2014b, p. 9; McLaughlin, 2002, pp. 72-73, 102; Saltman, 1983, p. 22; Angaut, 2005, pp. 420-428. Logicamente, que é como os mencionados autores procedem, ao buscar similaridades entre o pensamento político-filosófico de Bakunin e de Proudhon, também encontrei dois problemas. O primeiro, que explica por que Bakunin se refere a Proudhon como idealista, que é o fato de ele se apoiar numa cisão entre natureza e sociedade, inadequada aos olhos de Bakunin. Segundo, quando Proudhon afirma que "reconciliação é revolução" (Proudhon, 1969, p. 8) ou quando propõe o "equilíbrio da autoridade pela liberdade e vice-versa" (Proudhon, 2001, p. 47) não parece que estejam sustentando as mesmas posições. Bakunin, com base em sua dialética negativa, era completamente contrário a todo tipo de reconciliação e propunha a destruição da autoridade para a construção da liberdade.

[241] Quando Bakunin refere-se à sua concepção doutrinária desse período, que abarca tanto suas concepções teórico-filosóficas, quanto político-estratégicas, ele tem preferência pelo termo *socialismo revolucionário*, reivindicando-se, assim, *socialista revolucionário*. (Cf., por exemplo: Bakunin, 2014d[e], pp. 169, 179, 265; Bakunin, 2003a[e], pp. 53, 218, 221) Em alguns casos, Bakunin reivindica-se *coletivista* ou *coletivista revolucionário*, dando a "coletivismo" o sentido de oposição ao comunismo, de reivindicação da propriedade coletiva e de adjetivo ao socialismo (como também *materialismo* e seus sinônimos e derivados). (Cf., por exemplo: Bakunin, 68011[e]; Bakunin, 2016c[e], p. 69; Bakunin, 2008e[e], p. 116) Por fim, conforme aponta Berthier (2014a), a utilização do termo *anarquia* e seus derivados nesses anos é ambígua; Bakunin utiliza permanentemente "anarquia" no sentido vulgar, de caos e desordem; mas, a partir de 1870, começa a conferi-la também o significado de antiestatismo. Ele reivindica-se *anarquista* poucas vezes e o termo *anarquismo* aparece apenas uma vez em toda obra. No entanto, para uma discussão que extrapole a questão terminológica e que tome por base a história para compreender a passagem de Bakunin ao anarquismo, cf. o capítulo 10.3.2.

compreendidas como a primeira elaboração mais sistemática daquilo que viria a ser, anos depois, chamado de *sindicalismo revolucionário*.[242]

10.3.2 Passagem ao anarquismo (1868)

Quando se pretende entender o momento preciso da passagem de Bakunin ao anarquismo, algumas ponderações parecem necessárias. Conforme pontuado, é um erro metodológico grosseiro assumir que tudo aquilo que Bakunin produziu em sua vida deve ser considerado anarquista. Ao mesmo tempo, parece que tomar toda a produção intelectual de 1864 em diante como parte de um mesmo "anarquismo" é, também, um procedimento equivocado. Com base na análise da vida e da obra de Bakunin, e relacionando-a com uma definição rigorosa de anarquismo (Cf. Corrêa, 2015), deve-se considerar que sua conversão ao anarquismo ocorreu em 1868.

Discutindo essa conversão – e, em consequência, a periodização de sua obra –, Leier (2006, p. 172) e Angaut (2005, p. 10) apontam que o ano de 1864 constitui um primeiro marco, iniciado com a fundação da chamada Fraternidade Internacional e com os anos que o revolucionário russo permaneceu na Itália. É então que Bakunin desenvolve parte importante do ferramental teórico-filosófico que será mantido e aprimorado até o fim de sua vida. Para ambos (Leier, 2006, p. 190; Angaut, 2005, p. 20), esse momento caracteriza-se pela reinserção de Bakunin no cenário político internacional, depois de longos anos na prisão, seguidos pela volta à Europa e a derrota da Insurreição Polonesa em 1863.

Entretanto, há diferenças significativas entre as posições de seu período pré-anarquista (1864-1867) e seu o período anarquista (1868 em diante), as quais podem ser percebidas quando, por exemplo, se comparam três escritos centrais de 1864 (Bakunin, 2014a[e], 2014b[e], 2014c[e]) com seu pensamento político anarquista.

---

[242] Leval (2007, p. 19) afirmou que "o verdadeiro fundador do sindicalismo revolucionário foi Bakunin". Ainda que essa colocação exagere o papel desse "grande homem" e o sindicalismo revolucionário tenha sido um movimento de massas construído pelos próprios trabalhadores que dele fizeram parte, não há dúvida de que a discussão de Bakunin acerca da Internacional contém, em termos político-estratégicos, muito daquilo que será chamado anos depois de sindicalismo revolucionário. A teoria organizativa bakuniniana permite compreender de modo adequado a complexa relação entre anarquismo e sindicalismo revolucionário, tão mal explicitada por outros autores. Conforme tenho sustentado, "assim como o anarcossindicalismo, o sindicalismo revolucionário constitui uma estratégia anarquista e não pode ser, por meio de um estudo histórico rigoroso, desvinculado do anarquismo". (Corrêa, 2015, p. 109) Penso que a chave para compreender o anarquismo, em particular durante o século XX, é entender como e por que os anarquistas, mesmo tendo posições políticas claras e marcadamente contrárias à religião, propuseram um modelo de organização de massas, o sindicalismo revolucionário – em meio ao qual, na imensa maioria dos casos, foram a força hegemônica –, que não era especificamente anarquista e nem antirreligioso. A resposta encontra-se nas justificativas apresentadas por Bakunin.

Em 1864, o cerne dos dois escritos mais amplos (Bakunin, 2014a[e] e 2014b[e]) encontra-se ainda na problemática nacional e política, assim como o federalismo proposto como modelo de sociedade futura (Bakunin, 2014a[e], pp. 105-106). De 1868 em diante, a questão nacional e política é abordada como parte da questão social e insere-se num quadro mais amplo, com a economia e as classes sociais assumindo papel decisivo e, assim, modificando as bases do federalismo que, numa nova sociedade, forjada a partir da AIT, tem fundamento econômico, ainda que possa ser articulado por território.[243] Nesses escritos, o principal mecanismo para se chegar à liberdade e à igualdade é, ainda, a abolição do direito de herança, sendo que a revolução pacífica é vista como uma possibilidade e a expropriação violenta considerada desnecessária. (Bakunin, 2014a[e], pp. 100-101, 117) No período anarquista, a revolução e a expropriação violentas são, em geral, vistas como inevitáveis, e o direito de herança, inserido num quadro mais amplo de socialização da propriedade (em especial a dos camponeses). Em 1864, as massas populares são consideradas incapazes de se libertar, sendo, por isso, necessário que minorias oriundas das classes superiores organizem-se para agir sobre o campesinato e, especialmente, o proletariado urbano. (Bakunin, 2014a[e], pp. 71-72, 114-116; Bakunin, 2014b[e], p. 133) De 1868 em diante, sustenta-se que os trabalhadores possuem condições de se emancipar e que aqueles com origens privilegiadas, se assim desejarem, devem assumir a causa dos trabalhadores e atuar juntamente a camponeses e proletários na luta pela emancipação.

Em termos organizativos, nesses escritos o espaço privilegiado é a sociedade secreta e, por isso, descartam-se as articulações de massas e públicas, compreendendo-se que os congressos abertos e mesmo as cooperativas possuem enormes limitações. (Bakunin, 2014a[e], pp. 72-76, 115) No período anarquista, Bakunin defende o dualismo organizacional, conciliando articulações secretas e públicas, de quadros e de massas. Finalmente, em 1864, o modelo de sociedade secreta proposto por Bakunin (2014b[e], pp. 133-135; 2014c[e], pp. 142-147) ainda possui traços hierárquicos e centralistas, os quais, de 1868 em diante, serão abandonados em favor de um modelo federalista de organização de quadros.

Entre 1864 e 1867, há dois marcos importantes na trajetória (teórica e prática) de Bakunin. Primeiro, em 1866, com "Princípios e Organização da Sociedade Internacional Revolucionária", do qual "Catecismo Revolucionário" é a parte mais conhecida. Segundo, em

[243] Angaut (2005, pp. 463-466) considera que, entre as mudanças que marcam o pensamento bakuniniano do período posterior a 1864, encontra-se sua concepção de federalismo. A centralidade política do primeiro período concederia progressivamente espaço à centralidade da economia e, assim, "o federalismo econômico estaria destinado a suplantar o federalismo político".

1867-1868, com *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, e a ruptura com a Liga da Paz e da Liberdade. A partir de então, ele passará a sustentar posições político-estratégicas que se manterão até o fim de sua vida. (Leier, 2006, pp. 172-191)

Essas mudanças inserem-se no quadro de uma transição maior, que abarca também outras posições. O envolvimento de Bakunin com determinados acontecimentos – entre eles, o ingresso na Internacional e a fundação da Aliança – contribuiu incontestavelmente para essa sua passagem ao anarquismo. Na verdade, tal passagem formou parte de um processo coletivo que se estendeu, de modo relativamente similar, a um conjunto mais amplo de socialistas e movimentos populares. Em especial na Europa ocidental, mas também em outras localidades, foi esse processo – o qual, em muitos casos, embora não o de Bakunin, derivou de uma radicalização do mutualismo proudhoniano – que estabeleceu as bases para o surgimento da tradição histórica do anarquismo como uma doutrina política específica. Há outros detalhes acerca de como Bakunin relaciona-se com esse processo.

Quando, em 1867, Bakunin busca o Congresso da Paz e da Liberdade, essa iniciativa marca já um passo importante em sua mudança de posição. Certos elementos de suficiência e tutela das sociedades secretas em relação às massas trabalhadoras, presentes entre 1864 e 1867, começam a se dissipar, culminando em seu ingresso definitivo na AIT, em 1868. (Berthier, 2011a, pp. 189-190)

A saída de Bakunin da Liga da Paz e da Liberdade também marca uma ruptura com certa expectativa, que existia ainda, de algum diálogo produtivo com a democracia burguesa, hegemônica naquela organização. (Corrêa, 2014b) Quando, nos fins de 1868, Bakunin escreve a Karl Marx "Minha pátria é agora a Internacional" (Leier, 2006, p. 231), ele não apenas expõe a mudança de prioridade de sua prática política, mas aponta um fato que influenciará diretamente suas posições políticas.

A participação de Bakunin na Internacional contribuiu imensamente para a modificação de suas posições e para a solidificação de suas concepções anarquistas. Por um lado, o contato estreito com as seções de trabalhadores e as lutas dos internacionalistas foi determinante. Era improvável não sofrer os efeitos de toda a onda de greves que varria a Europa[244] e, para Bakunin, as greves ocorridas na Bélgica e, sobretudo na Suíça, em março de

[244] Num artigo de abril de 1869, reproduzido nas obras de Bakunin – ainda que não se saiba ao certo se a autoria é dele ou de Charles Perron, outro aliancista que possuía as mesmas posições acerca das greves (Cf. Bakunin, 1911[e], p. 48) –, há um trecho que dá uma ideia da relevância das greves naquele contexto: "As notícias relativas ao movimento operário europeu podem resumir-se em uma palavra: greves. Na Bélgica, greve dos tipógrafos em várias cidades, greve dos fiandeiros em Gante, greve dos tapeceiros em Bruges; na Inglaterra, greve iminente dos distritos manufatureiros; na Prússia, greve dos mineiros do zinco; em Paris, greve dos

1868, teve consequências marcantes. (Guillaume, 2009a, pp. 147-149) Por outro lado, a AIT propiciou as condições para uma relação de Bakunin com muitos internacionalistas, dentre eles o próprio Marx, mas ainda outros, como o belga De Paepe, cujas posições terminaram por contribuir intensamente para sua formação. (Berthier, 2015, pp. 38, 51-52)

Foi nesse propício ambiente que Bakunin desenvolveu e/ou aprofundou parte notável de suas concepções anarquistas. Não somente aquelas que foram mencionadas – a relação entre política e economia (concepção de questão nacional e de federalismo econômico), as noções de sujeito revolucionário (classes despossuídas como protagonistas) e de processo revolucionário (autoemancipação dos trabalhadores, papel da abolição da herança), a concepção organizativa (dualismo organizacional, federalismo e complementaridade dos níveis) –, mas também outras: Internacional como modelo da sociedade futura, luta econômica de massas como passo incontornável na mobilização e na conscientização dos trabalhadores, organização de massas como escola prática para a revolução e o socialismo, organização de quadros como força auxiliar, luta anti-imperialista como parte do programa revolucionário internacionalista.

Além disso, mesmo com todas as dificuldades historiográficas, é possível afirmar que a fundação da Aliança, ocorrida no mesmo ano de 1868, forja um campo em torno do qual se estabelece, em teoria e prática, a ossatura político-doutrinária que articulará o anarquismo na Europa ocidental. (Corrêa, 2015, pp. 265-269) Tal influência da AIT, que se fez presente na trajetória de Bakunin, não poderia ter deixado intacta a própria Aliança. Por mais que, em determinados aspectos, essa organização apresente alguma continuidade em relação à chamada Fraternidade de 1864, ela rompe, sobretudo por essa relação com a AIT, com alguns elementos programáticos autoritários que constam ainda nos programas de 1866. (Corrêa, 2014b) Tal mudança marca – novamente, a partir de 1868 – a concepção anarquista de Bakunin relativa à forma e ao papel da organização de quadros.

Ou seja, mesmo concordando que o período de 1864 a 1867 envolve um desenvolvimento central na trajetória de Bakunin rumo ao anarquismo, considero, como Berthier (2008, p. 6), que o "período propriamente anarquista de Bakunin" encontra-se de 1868 em diante.[245] As posições de Bakunin produzidas em seus textos desse ano, desde uma

---

gesseiros e pintores; na Suíça, greves na Basileia e em Genebra". (Bakunin, 1911, p. 50) Não há dúvida de que elas contribuíram diretamente para o pensamento e a ação de Bakunin.

[245] Deve-se levar em conta que as posições anarquistas de Bakunin foram estabelecidas antes que ele aceitasse e utilizasse os termos "anarquia" e seus derivados ("anarquismo", "anarquista" etc.). Além disso, cumpre notar que não se trata de uma ruptura completa e abrupta na passagem de 1867 para 1868. Isso ocorre gradualmente e de modo distinto, a depender do campo de pensamento analisado. Se em termos filosóficos pode-se observar

perspectiva lógica, parecem estar em concordância com as ideias anarquistas que serão desenvolvidas nos anos posteriores. Mesmo numa análise da trajetória histórica de Bakunin, o marco de 1868 e a continuidade em relação aos anos seguintes são evidentes. (Leier, 2006, pp. 191-250)

Deixando Bakunin em segundo plano e tomando como foco a formação histórica do anarquismo, o ano de 1868 também é um marco determinante. A partir da maneira como se deu o processo de surgimento e difusão do anarquismo histórico – apoio-me aqui nas "noções de totalidade e interdependência" entre "o anarquismo, os anarquistas e as lutas sociais" (Corrêa, 2015, p. 110) –, essa tradição político-ideológica não emerge e se espalha pelo pensamento de alguns grandes gênios, mas por meio da relação indissociável entre pensadores e movimentos populares, entre anarquistas e lutas sociais, em que ambos se influenciam.

Nessa perspectiva, parece incoerente considerar que o anarquismo surge como uma criação da mente de Bakunin ou de qualquer outro dos grandes clássicos libertários, como por exemplo Proudhon. Só é possível falar em *anarquismo* quando existe, historicamente, um conjunto de pessoas com pensamentos e ações relativamente homogêneos, pessoas que se relacionam entre si, que possuem referenciais em comum e que participam de algum modo das lutas sociais de seu tempo. Até o presente momento, não me foi possível identificar algo desse tipo antes de 1868.

A fundação da Aliança naquele ano e a trajetória posterior de seus militantes permitem que se observe a existência desses aspectos. Há, na Europa ocidental, um conjunto de socialistas revolucionários, federalistas e coletivistas que participam da Internacional – criando e fortalecendo suas seções, influenciando-as e sendo por ela influenciados –, que se comunicam e se encontram frequentemente. Por meio de viagens, dos envios de material de propaganda e de correspondências, eles difundem suas posições em seu continente e em outros. Isso constitui, assim como entendo, o primeiro grande exemplo internacional do anarquismo em funcionamento pleno. (Corrêa, 2015, pp. 265-269)

Parece razoável, então, desde uma perspectiva histórica, situar o ano de 1868 como um marco a partir do qual é possível situar tanto a emergência do anarquismo quanto a passagem de Bakunin ao anarquismo.

---

uma coerência em todo o período socialista revolucionário (1864-1876), em termos analíticos e estratégicos as coisas se dão de outra maneira. Há alguns anos de maturação e transição que, analiticamente, vão de 1864 a 1866, e, estrategicamente, de 1864 a 1867. Por isso, a coerência desse período socialista revolucionário varia: em termos filosóficos, vai de 1864 a 1876; em termos analíticos, de 1867 a 1876, e em termos estratégicos, de 1868 a 1876 – isso explica a periodização dos capítulos 11, 12 e 13.

Capítulo 11

MATERIALISMO CIENTÍFICO-NATURALISTA, CIÊNCIA E LIBERDADE (1864-1876)

Este capítulo inicia a exposição da teoria política de Bakunin em seu *período socialista revolucionário*, que vai de 1864 a 1876, dividindo-se em cinco partes: 1.) Natureza-matéria e ciência; 2.) Animalidade e humanidade; 3.) Gênese da religião: autoridade divina e autoridade humana; 4.) Distintas formas de idealismo; 5.) Liberdade, sociedade e indivíduo.[246]

11.1 NATUREZA-MATÉRIA E CIÊNCIA

O materialismo científico-naturalista bakuniniano é um quadro de referência teórico-filosófico que, ao aproximar filosofia, ciências naturais e ciências sociais[247], propõe subsidiar uma compreensão adequada da realidade. Ele possui quatro fundamentos: o conceito de natureza-matéria, a teoria da natureza-matéria autoefetivável, o conceito de ciência e o método realista.

Grosso modo, natureza-matéria abarca a totalidade da realidade e, por isso, rompe com a cisão entre natureza-sociedade, matéria-espírito e corpo-alma. Segundo a teoria da natureza-matéria autoefetivável, a natureza-matéria, por si e em si, cria e recria o universo e os mundos, num movimento dialético que vai de baixo para cima, do simples ao complexo. A humanidade é concebida como parte da natureza-matéria e, historicamente, como desenvolvimento da animalidade, sendo a razão e o trabalho os aspectos mais importantes dessa passagem – de modo que o homem possui apenas diferenças quantitativas em relação aos animais não humanos e outros elementos naturais e materiais. A ciência racional e positiva é ferramenta imprescindível para a compreensão das leis gerais e particulares da natureza-matéria. Ela deve ser levada a cabo como unidade na diversidade e por meio do método realista, que procede analiticamente conforme o desenvolvimento da própria vida,

[246] São desse período, que é abordado neste e nos próximos capítulos, os quatro livros de Bakunin, além de diversos escritos e cartas relevantes. Quando se encontravam disponíveis, as traduções ao português dessa bibliografia foram, quase sempre, utilizadas como referência. No caso de "Cartas a um Francês sobre a Crise Atual", utilizei a tradução ao espanhol (Bakunin, 1977a). Nos outros casos, recorri ao material em francês dos seis volumes das *Œuvres* (Stock, 1895-1913), dos oito volumes das *Œuvres Complètes* (Champ Libre, 1973-1982) e do *CD-ROM Bakounine: Œuvres Completes* (IIHS, 2000).

[247] Cf. Feuerbach (1976, p. 25): "A filosofia tem de unir-se novamente às ciências naturais, e as ciências naturais à filosofia. Essa união fundada em uma necessidade (*Bedürfnis*) mútua, em uma necessidade (*Notwendigkeit*) interna, será mais duradoura, mais afortunada e fecunda que o matrimônio que até agora reinou entre a filosofia e a teologia".

indo do simples ao complexo, de baixo para cima, e tendo nos conflitos e nas lutas suas relações prioritárias. Trata-se, em suma, de um método experimental, compreensivo e crítico, que pretende conciliar o particular e o geral, a história e a teoria.

* * *

Para compreender de modo mais aprofundado o materialismo científico-naturalista, é imprescindível definir os conceitos de matéria, natureza, ciência e suas implicações.

Nesse momento, serão abordados os dois primeiros, devendo-se adiantar que um e outro, *matéria* e *natureza*, têm o mesmo significado e equivalem ao sentido amplo de *realidade*. "Matéria é o mesmo que natureza (por consequência, materialismo e naturalismo são sinônimos)". (McLaughlin, 2002, p. 106) *Natureza e matéria são a totalidade da realidade (realidade efetiva ou efetividade, em termos hegelianos), a totalidade do mundo real; abarcam não apenas a soma de tudo aquilo que realmente existe, mas também suas relações e transformações.* Essa "totalidade do mundo real", ou seja, a natureza, é o que "chamamos abstratamente de matéria". (Bakunin, 2014e[e], pp. 286-287) Tendo em vista essa equivalência conceitual, será utilizado, daqui em diante, com propósitos didáticos, um conceito híbrido: *natureza-matéria*.[248]

A totalidade da natureza-matéria envolve

> toda a escala dos seres reais, conhecidos e desconhecidos, desde os corpos orgânicos mais simples até a constituição e o funcionamento do cérebro do maior gênio: os mais belos sentimentos, os maiores pensamentos, os fatos heroicos, os atos de devoção, tanto os deveres como os direitos, tanto o sacrifício como o egoísmo, tudo, até as aberrações transcendentes e místicas [...], do mesmo modo que as manifestações da vida orgânica, as propriedades e as ações químicas, a eletricidade, a luz, o calor, a atração natural dos corpos, constituem aos nossos olhos tantas evoluções, sem dúvida diferentes, mas não menos estreitamente solidárias, dessa totalidade de seres reais que chamamos de matéria [ou natureza].[249] (Bakunin, 1973a[e], p. 7)

Ou seja, ela abarca

---

[248] Num procedimento frequente, Bakunin faz uso de "termos filosóficos descritivos ou categoriais de modo mais ou menos intercambiável (embora não aleatório), um hábito de Feuerbach que, aparentemente, ele adotou". (McLaughlin, 2002, p. 113) No entanto, se por um lado isso evita a repetição, por outro dificulta a compreensão. Nesse caso, os conceitos de "natureza" e "matéria", que já são sinônimos, são também referidos como "vida", "causalidade universal" e "solidariedade". (Cf., por exemplo: Bakunin, 2014f[e], pp. 339-340) Emprego aqui o conceito de "natureza-matéria" por serem estes os termos mais frequentemente utilizados por Bakunin. Eles foram assim ("natureza-matéria") expostos em Bakunin, 2014f[e], p. 376.

[249] Tal é a definição de Bakunin para *matéria*.

> tudo o que existe, os seres que constituem o conjunto indefinido do universo, todas as coisas existentes no mundo, seja qual for, aliás, a sua natureza particular, tanto do ponto de vista da qualidade como da quantidade, as mais diferentes e as mais semelhantes, grandes ou pequenas, próximas ou imensamente distantes, exercem necessária e inconscientemente, seja por via imediata e direta, seja por transmissão indireta, uma ação e uma reação perpétuas; e toda essa quantidade infinita de ações e de reações particulares, ao combinar-se em um movimento geral e único, produz e constitui o que chamamos *vida, solidariedade e causalidade universal*, a natureza [ou a matéria].[250] (Bakunin, 2014f[e], pp. 339-340)

Então, a natureza-matéria engloba tudo o que existe na vida, seja mais ou menos complexo, mais ou menos conhecido; o mundo não orgânico e orgânico; tudo que pertence ao reino mineral, vegetal, animal, humano. Abrange não apenas fatos, mas também ideias, não somente elementos objetivos, mas também subjetivos – e, além disso, suas transformações, suas produções e incessantes reproduções.

Essa dinâmica de ação-reação faz com que a natureza-matéria desenvolva-se sempre numa "*combinação universal, natural, necessária e real*", que não é "de nenhum modo predeterminada nem preconcebida, nem prevista, *dessa infinidade de ações e reações particulares que todas as coisas realmente existentes exercem incessantemente umas sobre as outras*". É uma relação multicausal entre as partes e o todo que produz e reproduz os fatos, processos e procedimentos da vida e dos mundos: "cada ponto atuando sobre o todo (eis aí o universo produzido), e o todo atuando sobre cada parte (eis aí o universo produtor ou criador)". Ou seja, é a natureza-matéria que "*cria os mundos*". O universo em geral e nosso mundo em particular são uma criação natural-material, que implicou a fundação de uma ordem natural-material. Foi esse movimento "que determinou a configuração mecânica, física, química, geológica e geográfica de nossa Terra", um sistema do mundo que *não apenas criou e cria, mas "continua criando, ainda, no mundo humano, a sociedade com todos seus desenvolvimentos passados, presentes e futuros*".[251] (Bakunin, 2014f[e], p. 340, grifos adicionados)

Destacam-se aqui dois aspectos. Primeiro, que a sociedade é parte da natureza, não havendo, portanto, cisão entre natureza-matéria/sociedade ou entre natural-material/humano. (Bakunin, 1973a[e], p. 9) Rompendo com as tradições filosóficas antropocêntricas que se apoiam nessa cisão, argumenta-se que "a sociedade humana, considerada em toda a extensão

[250] Tal é a definição de Bakunin para *natureza*. Cf., também, referências anteriores de 1864 e 1865: Bakunin, 2014a[e]; Bakunin, 65001[e].

[251] Cf. Feuerbach (apud McLaughlin, 2002, p. 200): "O que é a natureza? Feuerbach a descreve, em efeito, como a totalidade da causalidade, ou como 'a soma das [...] causas cósmicas, mecânicas, químicas, físicas, psicológicas [e] orgânicas' em interação. Consequentemente, 'a natureza não tem começo nem fim. Tudo nela é relativo, tudo é, ao mesmo tempo, causa e efeito, agindo e reagindo em todos os lados'".

e em toda a amplitude de seu desenvolvimento histórico, é [...] natural", de modo que a história humana e social faz parte de um desenvolvimento natural-material mais amplo e está submetida às leis naturais e sócio-históricas. (Bakunin, 2014f[e], p. 346) Segundo, que a natureza-matéria criou tudo o que existiu, existe, e subsidiará a criação de tudo aquilo que existirá. É por isso que, em termos abrangentes, ela tem de ser compreendida como algo que envolve, também, a totalidade de potencialidades, daquilo que pode vir a ser. Esse é seu sentido de *causalidade universal*, não havendo chance, em vista disso, de se conceber qualquer causalidade fora da natureza. Como tal, a natureza-matéria é o campo do possível, necessariamente lógico. Ser natural-material significa, por consequência, ser lógico, e aquilo que é lógico foi, está sendo ou será realizado na natureza-matéria.

Essa oposição entre o concreto e o possível subsidia um movimento dialético que, em termos hegelianos, pode expressar-se como contradição entre *Realität* (realidade) e *Wirklichkeit* (realidade efetiva ou efetividade). No léxico bakuniniano, ela explica-se como contradição entre o *mundo natural* (realidade existente, aquilo que foi realizado) e *natureza* (totalidade lógica, totalidade de possibilidades, aquilo que também pode vir a ser realizado). Sendo que a relação entre os dois polos dessa contradição (mundo natural e natureza) faz-se pelo *princípio da causalidade imanente e material*.

Há, portanto, uma dialética própria da natureza-matéria, que se efetiva permanentemente por si mesma, e não em função de algo que lhe é extrínseco, exterior, externo. De modo que a natureza-matéria deve ser considerada como um elemento vivo e de dinâmica própria, com ações e movimentos inerentes, produzidos e executados por um conjunto de propriedades e resultantes dessa contradição entre mundo natural e natureza. (McLaughlin, 2002, pp. 106-107)

Fatos e processos naturais-materiais mais ou menos regulares – ou seja, a própria vida – são anteriores ao pensamento, à razão humana, e impõem-se à mente humana como uma necessidade racional. Um importante produto desse desenvolvimento é a ciência, que surgiu em certo momento da história e voltou-se à própria natureza, buscando explicá-la racionalmente. Chega-se, então, ao terceiro conceito fundamental que foi mencionado, *ciência*.

Numa chave racional e positiva[252], *a ciência* "*não é nada além do conhecimento e da compreensão do mundo pelo espírito humano*"*, ou seja, é a penetração da natureza-matéria*

[252] Quando se refere a essa sua concepção de ciência, Bakunin a nomeia de diferentes maneiras: "ciência racional", "ciência positiva", "ciência universal", "filosofia positiva" e "filosofia racional". Cf., por exemplo: Bakunin, 1988a[e], pp. 38, 43-45, 47; Bakunin, 2014e[e], p. 296; Bakunin, 2014f[e], pp. 392, 398, 400, 419.

pelo conhecimento humano, no intuito de reconstruir, por meio do pensamento, o universo em sua diversidade. Através dela, busca-se a verdade, nos termos da "justa apreciação das coisas e dos fatos, de seu desenvolvimento ou da lógica natural que se manifesta neles", da "conformidade mais severa possível do movimento do pensamento com o do mundo real". Assim, a ciência constitui um conhecimento racional, baseado em evidências naturais e materiais, cujo objeto é a totalidade das leis conhecidas e desconhecidas da natureza-matéria, e que pretende aproximar-se o máximo possível da verdade. É apenas por meio da ciência que tal entendimento pode ser concretizado. (Bakunin, 2014f[e], pp. 363, 396, grifos adicionados)

Essas leis naturais e materiais definem-se pela "reprodução constante *dos mesmos fatos pelos mesmos procedimentos*", isto é, nada mais são que "a ordem na infinita diversidade dos fenômenos e dos fatos". Não são leis inerentes à própria natureza-matéria – pois esta, a rigor, não possui leis – mas que, elaboradas pela mente humana, tentam reproduzir, da maneira mais fiel possível, os mencionados fatos e processos, ou procedimentos da natureza-matéria. Tais leis dividem-se em dois tipos: as gerais e as particulares. As leis gerais refletem fatos e processos essenciais a tudo aquilo que é natural ou material, pois são inerentes à natureza-matéria – como no caso das leis da física e da química. As "leis particulares [...] são próprias apenas a certas ordens particulares de fenômenos, de fatos e de coisas, [... e] formam entre si sistemas ou grupos à parte" – como no caso das leis geológicas, fisiológicas e do "desenvolvimento social e ideal do animal mais perfeito da Terra, o homem". (Bakunin, 2014f[e], pp. 341-342; cf. também: McLaughlin, 2002, p. 109)

Agora, mesmo sendo as leis naturais um objeto de imensa diversidade, nosso mundo é um só; ele é um *mundo unitário*. Assim é também a razão humana, independente de seus inúmeros representantes históricos. Trata-se de uma *razão unitária* porque, independente das condições, o pensamento humano desenvolve-se sempre conforme certas leis naturais e materiais. De modo que essa "imensa diversidade [...] constitui a grande unidade do gênero humano". É uma *unidade na diversidade*, que deve ser buscada pela própria ciência: "A grande unidade científica é concreta: é a unidade na infinita diversidade". (Bakunin, 2014f[e], p. 396)

Como se pode observar, essa concepção de ciência diferencia-se daquelas que se apoiam na noção de que apenas um ou alguns objetos podem ou devem ser conhecidos, daquelas que entendem a ciência como algo limitado por fatores de ordem histórica ou cultural, e também daquelas que concebem a ciência como algo individual. A ciência racional e positiva aspira à universalidade, mesmo que esta não se efetive completamente. Pretende-se

uma *ciência universal* e supõe-se uma *ciência trans-histórica*, sem limitação de particularidades históricas ou culturais. (McLaughlin, 2002, p. 114) Propõe-se, enfim, uma *ciência social-coletiva*, visto que "a base da ciência é a experiência coletiva, não somente de todos os homens contemporâneos, mas ainda a de todas as gerações passadas". Por isso, a ciência só pode aprimorar-se de modo adequado com o acúmulo daquilo que se produziu social e coletivamente como sociedade. (Bakunin, 2014f[e], p. 393)

O "método científico" é o "*método realista* por excelência", o qual rompe com os pressupostos religiosos e abstratos, e procede conforme a lógica do materialismo-naturalismo e o sentido da própria vida: de baixo para cima, do simples ao complexo, "dos detalhes ao conjunto, e da constatação, do estudo dos fatos, à sua compreensão, às ideias". Conduz-se, então, ao menos inicialmente, pela indução, procedendo dos fatos às ideias, da vida ao entendimento da vida. (Bakunin, 2014f[e], p. 392, grifos adicionados) Esse método possui dois procedimentos como base: *observação* e *compreensão*. Com o primeiro, o cientista pode encontrar a realidade de um fenômeno ou de um fato. Com o segundo, ele pode descobrir e identificar, de maneira empírica, as propriedades, as relações diretas e indiretas entre as coisas existentes. Assim, o cientista deve distinguir, nesses fenômenos e fatos, tudo aquilo "que é acidental e variável, do que se reproduz sempre e em todas as partes de maneira invariável". A lei de um fenômeno ou fato é exatamente "o procedimento invariável pelo qual se reproduz constantemente um fenômeno natural, seja exterior, seja interior; a sucessão invariável dos fatos que o constituem". Embora seja necessário ter em mente que "essa constância e essa repetição não são [...] absolutas". (Bakunin, 2014f[e], p. 342)

As ideias resultantes desses procedimentos indutivos – aquele entendimento mais generalizado da vida, ou aquilo que se poderia chamar de *"síntese" teórica*, que pretende explicar racional e mais genericamente a realidade – deve ser apenas a "fiel exposição das relações de coordenação, de sucessão e de ação ou de causalidade mútua que realmente existem entre as coisas e os fenômenos reais". Ou seja, "sua lógica não é [e nem deve ser] nada além da lógica das coisas". (Bakunin, 2014f[e], p. 392, grifos adicionados) Além disso, essa síntese teórica nunca pode encaminhar-se, como nos casos da teologia e da metafísica, "aristocraticamente" ou "autoritariamente", organizando-se "de cima para baixo, por via [apenas] de dedução e síntese", terminando por "forçar a natureza a aceitá-las". Ao contrário, ela deve ser sempre "o resumo ou a expressão geral de uma quantidade de fatos demonstrados pela experiência". Ao mesmo tempo, ela sempre tem de ser considerada uma hipótese, podendo e devendo ser, por meio da dedução, testada e submetida à realidade dos fatos

naturais e materiais. Esse movimento de retorno, que vai das ideias aos fatos, deve testar as ideias e submetê-las aos fatos. Não sendo "confirmadas pela mais severa análise experimental ou crítica", as sínteses teóricas devem ser atualizadas, modificadas ou mesmo descartadas. (Bakunin, 1988a[e], p. 44)

No contato com os estudos produzidos por outros pesquisadores ou pensadores, o cientista realista tem certos deveres. Antes de tudo, deve proceder a uma *abordagem crítica*, já que a ciência "não admite nenhum testemunho sem crítica". Do mesmo modo, ele deve: *conhecer os cientistas e seus métodos*, priorizando aqueles de "inteligência realista, desenvolvida e devidamente preparada pela ciência", os sérios, zelosos e de fato preocupados com a "realidade das coisas"; *conhecer o caráter e as motivações dos cientistas*, certificando-se de que se tratam (ou se tratavam) de homens honestos, "que detestava[m] a mentira, que procurava[m] a verdade com boa-fé, com zelo"; *estar sempre aberto à crítica alheia e à confirmação ou refutação*, aceitando que "nada é tão antipático à ciência quanto a fé", e que a "crítica mútua" tem de ser permanente exercida, por ser ela a "guardiã severa e incorruptível da verdade". (Bakunin, 2014f[e], pp. 393-395)

Dessa maneira, a ciência racional e positiva, por meio do método realista, intenta contribuir, cientificamente, para que se conheçam as leis gerais e particulares da natureza-matéria. Essa ciência, que se supõe ao mesmo tempo universal, trans-histórica e social-coletiva, apoia-se no "método indutivo" e no "método dedutivo". Busca, por meio da observação, da compreensão e da crítica, fundamentar "seus raciocínios sobre a experiência" e verificar "incessantemente suas hipóteses por meio de uma observação e de uma análise dos fatos os mais rigorosos". (Bakunin, 2016a[e], p. 92) Graças a isso, ela diferencia-se daquelas expressões irracionais ou abstratas do pensamento humano, e também daquele empirismo mais duro, pretendendo-se uma ciência capaz de conciliar o particular e o geral, priorizando sempre os fatos naturais e materiais.

Agora, mesmo que se reconheça a enorme relevância da ciência, não se pode acreditar que ela possui qualquer condição de substituir a vida. "A ciência compreende o pensamento da realidade, e não a realidade em si; o pensamento da vida, e não a vida." Tal é, exatamente, seu limite, o qual é "intransponível [...], porque se funda na própria natureza do pensamento humano, que é o único órgão da ciência". Por mais rigorosa que seja, a ciência nunca conseguirá abarcar a totalidade da vida. Ela tem como dever aproximar-se dessa realidade o máximo possível, mas nunca conseguirá abarcá-la em sua totalidade e, muito menos, substituir essa própria totalidade do real. Por esse motivo, deve-se sublinhar que "a ciência é

[e deve ser] a bússola da vida, mas não é a vida". (Bakunin, 2014e[e], p. 292) E, ademais, não se pode acreditar que, por sua relevância, a ciência (por meio dos cientistas) deva governar a vida – tema que será discutido adiante.

Falar num *conceito de natureza-matéria* e numa *teoria da natureza-matéria autoefetivável* é possível graças às contribuições da filosofia da ciência, da filosofia da história e da própria ciência. Esse conceito e essa teoria permitem compreender o desenvolvimento da natureza-matéria (do universo, do mundo) por meio de uma "causalidade material interativa, desenvolvimental ou emergente", ou seja, de uma causalidade dialética que emerge da própria natureza-matéria e que permite que ela interaja e se desenvolva. (McLaughlin, 2002, p. 107) Em suma, a natureza-matéria, que é ao mesmo tempo a origem e o objeto da humanidade e da ciência, produz-se e efetiva-se de maneira permanente, por uma dinâmica que lhe é inerente. E, visto que há uma criação e uma ordem natural-material, a hipótese de uma criação pessoal, divina ou humana, deve ser descartada.

> Se, no universo, a *ordem é natural e possível*, é unicamente porque *esse universo não é governado segundo qualquer sistema imaginado de antemão e imposto por uma vontade suprema*. A *hipótese teológica de uma legislação divina conduz a um absurdo evidente e à negação não apenas de toda ordem, mas da própria natureza*. As leis naturais só são reais porque são inerentes à natureza, isto é, não são fixadas por qualquer autoridade. Essas leis são simples manifestações ou então contínuas modalidades do desenvolvimento das coisas e das combinações desses fatos muito variados, passageiros, mas reais. O conjunto constitui o que denominamos "natureza" [ou matéria]. A *inteligência humana e sua ciência observaram esses fatos, controlaram-nos experimentalmente, depois os reuniram em um sistema e os denominaram leis. Mas a própria natureza não conhece absolutamente leis.* Ela age inconscientemente, representando por si mesma a variedade infinita dos fenômenos, aparecendo e repetindo-se de uma maneira fatal. Eis por que, graças a essa inevitabilidade da ação, a ordem universal pode existir e existe de fato. (Bakunin, 2008e[e], p. 132, grifos adicionados)

Assim, a criação e a ordem naturais e materiais excluem a possibilidade de qualquer forma de teologismo: elas negam a ideia de Deus, a teologia, a metafísica e mesmo o idealismo moderno, os quais partem do mesmo ponto. À luz das definições e dos critérios de ciência e do método realista, é necessário reconhecer que o teologismo, mesmo que pretenda explicar o mundo, não o faz de maneira satisfatória.[253] Furta-se à experiência, à observação, à

[253] Cf. Comte (1978b, p. 3), acerca da *lei dos três estados*: "No estado teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas investigações para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, numa palavra, para os conhecimentos absolutos, apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo. No estado metafísico, que no fundo nada mais é do que simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas,

compreensão, à crítica, e procede unilateralmente, de cima para baixo, das ideias aos fatos, produzindo apenas abstrações, sem qualquer respaldo no mundo natural e material. As leis naturais, por exemplo, não foram por ele constatadas, mas pela razão humana, pela ciência, num processo de conhecimento e explicação da realidade, muitíssimo mais rigoroso que esse.

E isso foi e vem sendo possível porque o mundo natural-material pode ser conhecido. Pois o sujeito é, também, parte desse mundo, e não conserva em relação ao objeto senão uma diferença quantitativa, visto que a humanidade faz parte da natureza. Isto é, as diferenças entre o mundo não orgânico e o mundo orgânico, entre a animalidade e a humanidade, entre os fatos e as ideias, não são qualitativas, mas quantitativas – todos esses são elementos distintos da natureza-matéria. (McLaughlin, 2002, p. 116)

O desenvolvimento natural e material é, em geral, estático ou positivo. Contudo, ele contém em si o germe da mudança, o que explica que de tempos em tempos haja uma interrupção desse desenvolvimento por transformações, negações. Como parte da natureza-matéria, o mundo orgânico procede similarmente. Tal é a lógica do materialismo científico-naturalista, que se apoia na noção de que

> o mundo orgânico é simplesmente o desenvolvimento direto do mundo não orgânico, complementado por um novo ingrediente: a matéria orgânica. A matéria orgânica é simplesmente o produto de novas relações causais operando no nível e sob as condições da matéria não orgânica. Ela é a negação e a determinação final da (mera) matéria não orgânica e produz tudo que constitui a vida, animal e outras. O humano – em todas as suas formas (religiosa, política, econômica, intelectual e moral) – é, de modo semelhante, o desenvolvimento direto da animalidade, complementado por um novo e essencial ingrediente: a razão. A razão é simplesmente o produto de novas relações causais operando no nível e sob as condições da matéria orgânica, em particular o cérebro. A humanidade é, por consequência, a negação e a determinação final do (mero) animal no homem (*qua*, criatura "espiritual"). (McLaughlin, 2002, p. 120)

Esse processo se fundamenta na negação, pois "todo desenvolvimento implica, necessariamente, uma negação, a negação da base ou do ponto de partida". É assim que o mundo orgânico desenvolve-se, como negação do mundo não orgânico; a vida animal e humana é o resultado dessa negação. Por consequência, "a humanidade é [...], essencialmente,

---

verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste, então, em determinar para cada um uma entidade correspondente. Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, se resume de agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, cujo número o progresso da ciência tende cada vez mais a diminuir".

a negação racional e progressiva da animalidade nos homens", negação esta que é "tão racional quanto natural, e que só é racional porque é natural, ao mesmo tempo histórica e lógica, fatal, assim como os desenvolvimentos e as realizações de todas as leis naturais no mundo". (Bakunin, 2014e[e], p. 257)

Portanto, os homens nada mais são que uma evolução dos animais não humanos, a qual resultou da negação dessa condição pré-humana. Isto é, "toda a história do homem não é outra coisa que seu afastamento progressivo da pura animalidade pela criação de sua humanidade".[254] (Bakunin, 1988a[e], p. 55)

11.2 ANIMALIDADE E HUMANIDADE

De acordo com a teoria da evolução de Darwin, as "novas variedades e espécies" da "vida orgânica" surgem quando pretensas anomalias combinam-se de diferentes formas e fixam-se, estabelecendo "novos procedimentos habituais, novas maneiras de se reproduzir e de ser na natureza". Foi assim que, "após ter começado por uma simples célula pouco organizada e tê-la feito passar por todas as transformações da organização vegetal, inicialmente, e animal, mais tarde, fez dela um homem". (Bakunin, 1988a[e], pp. 59-60)

Foi o que se passou, precisamente, com a evolução humana. "Nossos primeiros ancestrais, nossos Adãos e nossas Evas, foram, se não gorilas, pelo menos primos muito próximos do gorila, onívoros, animais inteligentes e ferozes." Tais animais, em função de um desenvolvimento evolutivo natural, passaram, num determinado momento, a contar com duas faculdades, a de pensar-falar, e a de se revoltar, as quais permitiram que se tornassem homens. Por meio da "ação progressiva [dessas faculdades] na história", foi possível conformar a "potência negativa no desenvolvimento positivo da animalidade humana, e criou-se, consequentemente, tudo o que constitui a humanidade nos homens". (Bakunin, 2014e[e], p. 257; Bakunin, 2014f[e], p. 351)

Desenvolvendo sua *razão* (seu pensamento, sua faculdade de abstração, sua capacidade de fala) e revoltando-se contra sua condição animal (negando-a), os primatas superiores lograram, depois de um longo esforço, tornarem-se homens. Característica comum a todos os homens, *a razão é o que explica a passagem da animalidade para a humanidade; é*

[254] Cf. Comte (apud McLaughlin, 2002, p. 208): "Se considerarmos o curso do desenvolvimento humano do mais alto ponto de vista científico, perceberemos que ele consiste em revelar, mais e mais, as faculdades características da humanidade, em comparação com aquelas da animalidade; especificamente aquelas que o homem tem em comum com todo o reino orgânico. É nesse sentido filosófico que a civilização mais eminente deve ser considerada como algo que está em completa conformidade com a natureza, já que ela é, de fato, somente uma manifestação mais pronunciada das propriedades superiores de nossa espécie".

o que constitui a própria natureza humana.[255] "Desde que um homem pense [raciocine, tenha capacidade de abstração], quaisquer que sejam seu meio, sua natureza, sua raça, sua posição social e o grau de seu desenvolvimento intelectual e moral, e até mesmo quando ele divaga ou desarrazoa", sua razão "se desenvolve sempre segundo as mesmas leis". E nisso "está, precisamente, o que, na imensa diversidade das idades, dos climas, das raças, das nações, das posições sociais e das naturezas individuais, constitui a *grande unidade do gênero humano*". (Bakunin, 2014f[e], p. 396)

A *razão* pode ser definida como a capacidade humana de "combinar as representações dos objetos tanto exteriores quanto interiores que nos são dadas por nossos sentidos", e de "formar grupos a partir deles, em seguida comparar e combinar novamente estes grupos diferentes", ultrapassando os sentidos e chegando a noções racionais humanas, "fixadas por nossa memória" e transmitidas de geração para geração. Por meio da razão, os homens têm condições não apenas de entender o mundo – e, portanto, ela é o fundamento da ciência –, mas também de tomar partido de certos objetos e movimentos contra outros, seguindo o ideal social que neles se formou, e, com isso, contribuir com a mudança social.

Desse modo, eles extrapolam o caráter instintivo e mecânico da vontade animal e, usufruindo de sua inteligência, podem "comparar, criticar e ordenar as próprias necessidades". Tais são, precisamente, as bases da *vontade racional*, essa tendência que todo ser-humano tem de buscar racionalmente a satisfação de suas necessidades, vontade esta que pode, inclusive, ser aperfeiçoada pela própria razão. Entretanto, não se pode confundir essa noção de vontade com aquela de livre-arbítrio, se ele for definido como "determinação espontânea da vontade individual do homem por ela mesma, independente de qualquer influência, tanto natural quanto social". Na verdade, o livre-arbítrio, assim concebido, simplesmente não existe, pois a independência do ser humano, tanto em relação à natureza-matéria quanto em relação à sociedade, é extremamente limitada.

Isto é, a vontade humana, mesmo que racional, é sempre condicionada natural e socialmente. "Todo indivíduo humano", desde o momento que nasce, "é inteiramente o produto do desenvolvimento histórico, quer dizer, fisiológico e social". Durante toda sua vida, ele – e, portanto, a própria ação humana – será determinado tanto pelas leis naturais e por sua genética quanto pelas leis sociais e pela estrutura da sociedade (estrutura social) de que fizer parte. Ainda assim, não há um determinismo absoluto, de modo que, mesmo condicionadas e limitadas, vontade e ação humana têm considerável potencial transformador – são elas que

[255] Cf. Feuerbach (2007, pp. 63, 212): "Esta essência [do homem] nada mais é do que a inteligência, a razão ou o entendimento"; resumidamente, ela é a "razão ou natureza humana".

permitem ao homem chegar à revolta e à negação concreta da realidade, fundamentos da mudança social histórica. (Bakunin, 1988a[e], pp. 60-62, 68-69, 117; Cf. também: Leval, 1976, pp. 24-40)

Sendo assim, é possível afirmar que "o princípio da razão é concretamente incorporado ou realizado na *ciência*", e que por meio da ciência pode-se conhecer o mundo. Somada à vontade, a razão realiza-se praticamente na revolta para a mudança do mundo: "O princípio da revolta, realização prática da razão, é concretamente incorporado ou realizado na *liberdade* (presente)". A razão realiza-se no trabalho, que é base da razão, da vontade e da revolta: "O princípio da animalidade humana, que é o princípio fundamental que sustenta todos os outros (como exige o naturalismo), é [...] concretamente incorporado ou realizado na '*economia social e privada*'". (McLaughlin, 2002, p. 128)

Mas, para compreender com exatidão essas afirmações, assim como a asserção anterior – de que a razão é a natureza humana –, é crucial examinar em maiores detalhes a relação entre razão, de um lado, e natureza-matéria, liberdade e trabalho, de outro.

Em primeiro lugar, cumpre notar que a razão (o pensamento, a faculdade de abstração) é um fenômeno material.

> Chamamos de *material* tudo aquilo que é, tudo aquilo que se produz no mundo real, tanto no homem quanto fora dele, e empregamos o nome de *ideal* exclusivamente aos produtos da ação cerebral do homem; mas como nosso cérebro é uma organização inteiramente material e que, por consequência, todo seu funcionamento é tão material quanto a ação de todas as outras coisas reunidas, segue-se que *aquilo que chamamos de matéria ou de mundo material não exclui, de modo algum, mas, ao contrário, abrange infalivelmente o ideal*. (Bakunin, 1973a[e], p. 7, grifos adicionados)

De modo que a passagem da animalidade para a humanidade é um desenvolvimento natural e material, visto que as ideias, desenvolvidas em função da vida, nada mais são que produtos cerebrais.

Em segundo lugar, é preciso observar que, por meio da razão, "o homem chega à consciência de sua liberdade neste meio natural do qual é o produto". Sua liberdade, distintamente do que acreditavam "Rousseau e seus discípulos", não se encontra no ponto de partida, "no começo da história", mas no ponto de chegada, constituindo o corolário ou objetivo do desenvolvimento humano. Isso significa que tal desenvolvimento nada mais é do que uma constante negação da escravidão e afirmação da liberdade.

Na animalidade não havia qualquer liberdade, apenas escravidão – aquele homem pré-humano estava completamente subjugado à vida natural, tanto quanto os outros animais. Sua

situação era de permanente sofrimento e ameaça: “a fome, as privações de toda espécie, a dor, a influência dos climas, das estações e, em geral, as mil condições da vida animal que mantêm o ser humano numa dependência quase absoluta em relação ao meio que o cerca”. Além disso, “os perigos permanentes”, como aquele “temor perpétuo que constitui o fundamento de qualquer existência animal e que domina o indivíduo natural e selvagem ao ponto de ele não encontrar nada em si próprio que lhe possa resistir e combatê-la”. Diante disso, “não falta [a esse homem] nenhum dos elementos da escravidão mais absoluta”. De modo que a animalidade é a escravidão absoluta, a completa falta de liberdade. Foi apenas quando esse homem, “pelo uso consecutivo de sua razão”, num processo muito lento, foi adquirindo “consciência de si próprio” e das “leis que regem o mundo exterior”, que ele começou a conscientizar-se de sua liberdade e a realizá-la.

Em terceiro lugar, cumpre notar que, se pela razão “o homem chega à consciência de sua liberdade”, é “somente pelo trabalho que a realiza”. De maneira que, da razão, o homem procede à consciência da liberdade e, por meio do trabalho, ele realiza a liberdade. O trabalho pode ser definido como “*a obra tão lenta da transformação da superfície de nosso globo pela força física de cada ser vivo, de acordo com as necessidades de cada um*”, obra esta que se encontra “mais ou menos desenvolvida em todos os graus da vida orgânica”. Contudo, essa atividade só passa a ser *trabalho humano* quando a “aplicação da força muscular do homem à transformação deste mundo” é dirigida pela razão do homem, por seu conhecimento do mundo exterior e por sua vontade racional. Então, o trabalho passa a servir à “satisfação não somente das necessidades fixas e fatalmente circunscritas da vida exclusivamente animal, mas ainda daquelas do *ser pensante, que conquista sua humanidade ao afirmar e realizar sua liberdade no mundo*”. (Bakunin, 1988a[e], pp. 67-68, 71-72; cf. também: Ferreira, 2013, p. 7)

Como se pode observar, tanto a consciência da liberdade, que se faz por meio da razão, quanto a realização da liberdade, que se faz por meio do trabalho, são processos naturais e materiais. São necessidades inerentes ao ser que forçam o homem a conquistar sua liberdade. Isso porque a liberdade é uma faculdade humana que, com o tempo, tende a realizar-se, já que “tudo o que vive [...], sendo levado por uma fatalidade que lhe é inerente e que se manifesta em cada ser como um conjunto de faculdades ou de propriedades, tende a se realizar na plenitude de seu ser”. (Bakunin, 2014f[e], pp. 373-374) Por isso, a transformação empreendida pelo homem para sua própria satisfação – a qual se operou na passagem da animalidade para a humanidade, e que continua a se operar – foi uma manifestação natural e material da liberdade.

Com essa transformação, seria mesmo possível dizer que o homem "dominou e venceu a natureza". Mas essa afirmação pode mais confundir do que esclarecer. Com ela, corre-se o risco de se cair no pressuposto idealista de que haveria uma cisão entre humanidade e natureza. Recorde-se que não há espírito separado da matéria, sendo por isso impossível para o homem separar-se da natureza. Ele está permanentemente subordinado a todos aqueles fatos e processos que são compreendidos como leis gerais da natureza, e muitos daqueles que são compreendidos como suas leis particulares. Contra essa natureza "não há luta possível". Seria mais adequado falar que, nessa passagem, o homem dominou e venceu "*seu mundo exterior*", ou seja, "o conjunto mais ou menos restrito dos fenômenos, das coisas e dos seres que cercam o homem". Contra o mundo exterior, ou contra "esta natureza exterior, a luta não é somente possível", mas "fatalmente necessária, fatalmente imposta pela natureza universal a tudo o que vive, a tudo o que existe". Em seu desenvolvimento, a humanidade progressivamente emancipou-se da completa subordinação e da absoluta dependência do mundo exterior, logrando transformá-las, por meio do trabalho, com vistas a melhor atender às suas necessidades. (Bakunin, 2014f[e], pp. 376, 378-379)

Ainda assim, essa emancipação não fez com que o homem chegasse à liberdade plena. Longe disso. Na humanidade, a liberdade dos homens é certamente maior que na animalidade, pois não há mais aquela completa escravidão frente ao mundo exterior. Mas ainda há, nela, um elemento essencial, a escravidão humana, que, graças ao princípio da solidariedade, condena todos os homens a uma enorme privação de liberdade.

A história humana foi, sempre, como em todo mundo orgânico, uma história de luta pela vida e, portanto, uma história conflitiva. Caracterizou-se por uma "luta fratricida" que, se não eliminou fisicamente os oponentes, terminou com o poder, a opressão, a dominação, a "subjugação" e a "exploração de uns pelos outros". Conflito e luta são, pois, os fundamentos da história humana, e as guerras, as marcas características do início dessa história e as expressões de tais enfrentamentos. Sejam as "guerras de raças, de nações, de Estados", ou mesmo as guerras "de classes", todas "nunca tiveram outro objetivo senão a dominação, condição e garantia necessárias ao gozo e à posse". Por meio da dominação, alguns homens passaram a "viver e prosperar às custas dos outros", e isso não se fez senão com "a pilhagem, a conquista das riquezas alheias e a subjugação do trabalho alheio".

Até o presente, a humanidade tem sido marcada pela escravidão ou dominação humana, isto é, pelo *princípio da autoridade*. Tomada em sentido *lato*, essa opressão do homem pelo homem expressou-se na história em distintas fases: "Os homens [...] começaram

sua história pela antropofagia", simplesmente exterminando seus inimigos; depois dela, "veio a escravidão, após a escravidão a servidão, após a servidão o salariato" – todos regimes cuja exploração foi traço essencial. (Bakunin, 2009b[e], pp. 53, 89)

De início, os "homens" (ainda não humanos, mas animais selvagens desenvolvidos) eram caçadores-coletores, e viviam, como os outros animais, usufruindo apenas de seu próprio corpo para a caça, a pesca, a obtenção de frutos e de plantas. E assim permaneceram por séculos. A mencionada passagem da animalidade para a humanidade ocorreu, mais precisamente, quando o homem passou a produzir ferramentas.

> A primeira vez que se serviu da arma mais grosseira, de um simples bastão ou de uma pedra, fez ato de reflexão, e afirmou-se, sem dúvida sem se dar conta, como um animal pensante, como homem; pois a arma, mesmo a mais primitiva, devendo necessariamente adaptar-se ao objetivo que o homem propõe-se alcançar, supõe certo cálculo do espírito, cálculo que distingue essencialmente o homem-animal de todos os outros animais da terra. (Bakunin, 2009b[e], p. 91)

A produção originária dessa arma, desse instrumento de trabalho, foi exatamente aquilo que, por meio da razão e do trabalho, fundou a humanidade, estabelecendo seu primeiro grau de civilização. Usufruindo das ferramentas, os homens passaram a ter mais meios de subsistência e, com isso, multiplicaram-se com facilidade e em quantidade muito maior do que antes. Esse processo contou, em vários casos, com uma divisão sexual do trabalho que, instaurando-se com base na superioridade absoluta (não relativa) da força física masculina, forjou o poder do homem sobre a mulher. Foi dessa forma que recaíram "sobre a mulher [...] os trabalhos internos mais pesados e degradantes". Aquelas "infelizes mulheres, [...] escravas naturais do homem bárbaro", passaram então a sucumbir "sob o fardo de seu trabalho cotidiano" para proveito dos homens.

Foi somente porque, pelo pensamento e pela palavra, o homem foi capaz de transmitir conhecimento de uma geração para outra que essa multiplicação humana não cessou. Essa razão progressiva apoiou-se "por um lado, na tradição que conserva em proveito das gerações futuras os conhecimentos adquiridos pelas gerações passadas, e, por outro", em sua propagação, "graças a esse dom da palavra que é inseparável daquele do pensamento". Com isso, subsidiou a capacidade "ilimitada [do homem] de inventar novos procedimentos para defender a existência humana contra todas as forças naturais que lhe são contrárias". Frente ao esgotamento das fontes naturais ocorrido então, e à insuficiência da natureza para alimentar a todos, o homem pôde produzir outras fontes, artificiais, extrapolando seus limites anteriores.

Aproveitando-se “de sua superioridade de inteligência”, os homens, em vez de matar os animais não humanos para se alimentar, passaram a domesticá-los, fazendo com que servissem a seus próprios propósitos. “Foi assim que, através dos séculos, grupos de caçadores transformaram-se em grupos de pastores”, grupos nômades. Nesse segundo grau de civilização, o trabalho não era ainda tão pesado e, por isso, praticamente não havia escravos, ainda que, muito possivelmente, a subordinação da mulher continuasse a existir em inúmeras situações. De todo modo, com essa nova fonte de existência, o homem teve condições de multiplicar-se ainda mais e, com isso, emergiu mais uma vez a necessidade de se criar novos meios de subsistência.

Com a exploração dos animais tornando-se insuficiente, o homem passou a explorar a terra. “Povos nômades e pastores” transformaram-se, também num percurso que durou séculos, “povos cultivadores” – surgia assim a agricultura. Foi nesse terceiro grau de civilização que surgiu a escravidão em massa, sobretudo porque “a agricultura exige um trabalho assíduo, cotidiano e penoso”. Antes, os homens tinham compreendido que havia vantagem em “fazer-se servir pelos animais ou explorá-los sem matá-los imediatamente”, e logo entenderam as vantagens que poderiam ser extraídas de outros homens vivos, a eles subordinados. “O inimigo vencido não foi mais devorado”, mas “tornou-se escravo, forçado a fazer o trabalho necessário para a subsistência de seu senhor”. É nesse momento que “o escravo assume o papel da mulher. Besta de carga inteligente, forçado a carregar todo o peso do trabalho corporal, o homem escravizado cria as condições para o lazer e o desenvolvimento intelectual e moral de seu amo”. (Bakunin, 2009b[e], pp. 92-95)

Essa opressão massiva foi se conformando como um fato humano, e, aos poucos, produziram-se ideias para legitimá-la. Tal foi a base do surgimento dos primeiros Estados, que, ainda sem a intervenção de legisladores ou profetas divinos, visaram a garantir a continuidade desse poder.

> O fato brutal da pilhagem, da conquista e da escravização, base material e real de todos os Estados passados e presentes, sempre precedeu a idealização desse fato por uma religião e uma legislação qualquer. Primeiro, o feliz ladrão, o herói da história, funda o novo Estado; depois, com frequência imediatamente depois dele, vêm os padres, profetas e legisladores ao mesmo tempo, que consagram ao nome de Deus e estabelecem, como bases jurídicas, as próprias consequências desse fato consumado. (Bakunin, 1973b[e], p. 56)

O Estado surge de início como resultado da opressão e da exploração entre os homens, de modo a perpetuá-la. Foi um fato material consumado, que encontrou nas ideias – em

especial na religião – um fundamento legitimador deveras relevante, sobretudo por causa da moral que foi estabelecida. Todavia, em termos gerais, a religião não teve sempre esse papel. Quando analisada na dialética da história, é necessário notar que ela teve um papel proeminente – e, em alguma medida, libertador – na passagem da animalidade para a humanidade.

11.3 GÊNESE DA RELIGIÃO: AUTORIDADE DIVINA E AUTORIDADE HUMANA

A criação e a história da religião ou da ideia de Deus devem ser compreendidas como parte do desenvolvimento da natureza-matéria em geral e da humanidade em particular. O que significa que estudar sua trajetória é, em grande medida, debruçar-se sobre a história humana, já que ambas são criações humanas.[256] (Bakunin, 1988a[e], p. 39)

Recorde-se que, na imensa luta do homem para superar a natureza exterior e passar à humanidade, a razão e o trabalho foram centrais. Naquele momento, a religião foi fundamental para o progresso do pensamento, da faculdade de abstração do ser humano, de modo que deve ser tida como uma forma particular de desenvolvimento da razão. "Não pretendemos negar a necessidade histórica da religião, nem afirmar que ela tenha sido um mal absoluto na história". Mesmo com todos os problemas por ela criados – ou aqueles para os quais ela contribuiu ativamente –, a religião foi "o primeiro despertar da razão humana sob a forma da demência divina", "a primeira penumbra da verdade humana através do véu divino da mentira", "a primeira manifestação da moral humana, da justiça e do direito através das iniquidades históricas da graça divina", e, enfim, "o aprendizado da liberdade sob o jugo humilhante e árduo da divindade". (Bakunin, 1988a[e], pp. 85-86)

Uma gênese da religião mostra que os primeiros traços da consciência surgiram num contexto de temor frente a um mundo de fato opressor e cheio de ameaças. Foi tentando compreender esse mundo e a si mesmo que o homem, em todas as suas dúvidas e incertezas, terminou por atribuir tudo aquilo que lhe era desconhecido e lhe dava medo a uma entidade

[256] Cf. Feuerbach (2007, pp. 22, 45-46, 164): "Como um *espécimen* desta filosofia que tem por princípio o mais positivo princípio real, i.e., o ente real ou o mais real possível, o verdadeiro *ens realissimum*: o homem e não a substância de Spinoza, nem o *Eu* de Kant e Fichte, nem a identidade absoluta de Schelling, nem o espírito absoluto de Hegel; em resumo, nenhum princípio abstrato ou somente pensado ou imaginado desta filosofia que produz o pensamento retirando-o do seu oposto, da matéria". Nessa filosofia, "a essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.e., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana". Ou seja, "o conceito da divindade coincide com o conceito de humanidade". Apesar da proximidade, cumpre apontar que Bakunin nega a concepção abstrata e a-histórica de essência e natureza humana de Feuerbach. Considera, distintamente, que ambas, essência e natureza humana, são produtos naturais e históricos. (Bakunin, 2003a[e], p. 163; McLaughlin, 2002, p. 166)

superior onipotente. Surgia assim a ideia de Deus, base de todas as religiões, ajudando aquele ser humano recém-constituído a sanar, a seu modo, suas próprias questões. De modo que se pode concluir que a religião expressa a absoluta dependência do homem em relação à natureza, e que a base da consciência religiosa é a consciência humana dessa dependência.

Depois de criar a ideia de Deus, o homem passou a interpretá-la cada vez mais como a fonte da vida e, com o passar do tempo, subordinou-se a essa ideia que, sem saber, ele próprio havia produzido. Tal foi o caso do fetichismo, a primeira religião, que concebeu a natureza-matéria de modo abstrato, fixando-a e transmitindo-a por meio da linguagem. "Uma vez instalada a divindade, ela foi naturalmente proclamada a mestra, a fonte, a distribuidora de todas as coisas: o mundo real não existiu senão por ela, e o homem, após tê-la criado sem o saber, ajoelhou-se diante dela e declarou-se sua criatura, seu escravo." O resultado desse movimento foi que "quanto mais o céu se tornava rico, mais a humanidade se tornava miserável"; quanto mais se atribuía a Deus, menos se reconhecia ao homem.[257] (Bakunin, 1988a[e], p. 40)

Nessa primeira religião, o *fetichismo*, "o objeto natural, fetichizado, torna-se então um objeto sobrenatural", e, assim, "a razão, em forma de reflexão imaginária ou irracionalidade, cria a religião em sua forma mais pura e bruta". Apesar de sua simplicidade, o fetichismo foi importantíssimo, tendo em vista o fato de ele constituir o resultado desse primeiro grande passo da humanidade. Foi sucedido e em certo sentido coexistiu com a *feitiçaria*, cujo Deus existe apenas como um "'todo-poderoso' essencialmente indeterminado, totalmente sem conteúdo moral e intelectual", e cuja existência se dá por meio da mediação do feiticeiro, o próprio "homem-Deus". Contudo, com o desenvolvimento do pensamento, torna-se aparente a "contradição entre os papéis do feiticeiro como homem limitado e o Deus todo-poderoso". Num determinando momento, "nem o fetiche (o Deus-coisa) e nem o feiticeiro (o homem-Deus)" deram conta de abranger o divino, que passou a ser buscado em outro lugar. Foi, durante algum tempo, encontrado no sol, na lua, no céu, começando a abarcar o universo.

Isso levou ao surgimento da segunda religião, o *politeísmo*. Diferentemente do fetichismo, que concebia "objetos naturais particulares" como algo vivo, sobrenatural e divino, o politeísmo percebia "objetos naturais como inertes, mas submetidos à vontade dos agentes divinos, que governam os objetos de tipos particulares". Ou seja, ao passo que "o fetichismo diviniza o objeto natural, o politeísmo externaliza essa divindade e, na verdade, concebe-a como algo separado do objeto natural, a ele relacionada apenas na medida em que

[257] Deriva dessa ideia a contradição lógica recorrentemente apontada por Bakunin: "Deus existe, portanto o homem é escravo. O homem é inteligente, justo, livre, portanto, Deus não existe". (Bakunin, 1988a[e], p. 41)

o governa". Quando a religião colocou o divino fora do real, colocou o natural-material fora de si, e, inevitavelmente, passou a negá-lo. Descartou o movimento e a energia da natureza-matéria e atribuiu "suas manifestações e potencialidades ao criador (necessariamente singular) de todas as coisas, Deus, do qual todas as coisas *emanavam*". Foi igualmente importantíssima a "transição do politeísmo materialista dos pagãos para o monoteísmo espiritual dos cristãos".

Como interstício dessa passagem e culminação do politeísmo, o *panteísmo* implicou o início da transcendência da consciência religiosa de seu imediatismo. Ao conceber a identificação completa entre Deus e o universo como realidade relacional, essa forma religiosa permitiu ao homem que emergisse a primeira consciência da totalidade das coisas reais em relação entre si, isto é, da natureza-matéria. Possibilitou que ele desenvolvesse sua razão e fez com que, mesmo de modo muito limitado e por uma completa abstração, o homem apreendesse "a identidade do universo em sua diferença e a diferença do universo em sua identidade". Esse desenvolvimento da razão permitiu que o homem, tornado objeto de seu próprio pensamento, produzisse a distinção abstrata entre corpo e alma, atribuindo à segunda o governo do primeiro – "transferindo esse dualismo abstrato ao mundo natural como um todo", o homem dividiu artificialmente a natureza em suas partes, matéria e espírito.[258]

No fim do panteísmo, o divino tornou-se um Deus espiritual e extramundano, universalizou-se, transformou-se no maior e mais alto de todos os seres, forjando as bases da terceira religião, o *monoteísmo*. Nessa religião, esse Deus universal e espiritual, produto da criação humana por seu desconhecimento da natureza-matéria, passou a ser considerado um ser objetivo e todo-poderoso. Todas as leis naturais, todas as qualidades da matéria e do homem passaram então a ser interpretadas como criações divinas, e Deus como o ser supremo, criador e senhor de todas as coisas e de todas as pessoas. O corolário lógico de tal movimento foi que, se o divino, Deus, era tudo, o humano, o homem, era nada. (McLaughlin, 2002, pp. 130-135)

> Então a razão, essência da humanidade com seus meios "de reconhecer a verdade", é transformada pela religião em razão divina, meio de consagração do absurdo. Similarmente, o amor, base da solidariedade humana, é transformado pela religião em amor divino e na caridade religiosa, historicamente, o "veneno da humanidade". E a justiça, base da igualdade humana, é transformada pela religião em justiça divina ou, nos termos teológicos, em graça divina, base da conquista e do privilégio humanos. [...] Todavia, é apenas por meio da religião que a verdade, a igualdade, a justiça e a liberdade emergem em primeiro lugar – embora submersas na falsidade, na desigualdade, na injustiça e na escravidão. (McLaughlin, 2002, pp. 135-136)

[258] Cf. Comte (1978a, pp. 42-45), na discussão que realiza acerca do estado teológico e suas fases: o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo.

Vê-se que a religião – necessária para o desenvolvimento da razão e, com isso, para a própria criação da humanidade – coloca-se, a partir de um determinado ponto, como obstáculo para a superação da falsidade, da desigualdade, da injustiça e da escravidão. Isso pode ser observado, com muita clareza, no *cristianismo*, que se desenvolve como parte do monoteísmo e pode ser apontado como a religião absoluta, a última religião, visto que expõe de maneira muito clara toda a essência da religião. Em termos teóricos, o cristianismo significa a abdicação da razão humana, estabelecendo-se, por isso, como forma de escravidão teórica ou intelectual. Em termos práticos, ele expressa a negação da liberdade humana, constituindo, por isso, uma forma de escravidão real ou prática. Dois aspectos que, na realidade, são uma única e mesma coisa.

> O cristianismo é precisamente a religião por excelência, porque expõe e manifesta, em sua plenitude, a natureza, a própria essência de qualquer sistema religioso, que é *o empobrecimento, a sujeição e a anulação da humanidade em benefício da divindade*. [...] Incapaz de encontrar por si próprio a justiça, a verdade e a vida eterna, ele [o homem] só pode conseguí-lo através de uma revelação divina. Mas quem diz revelação diz reveladores, messias, profetas, padres e legisladores inspirados pelo próprio Deus; e estes, uma vez reconhecidos como representantes da divindade na terra, como santos educadores da humanidade, eleitos pelo próprio Deus para dirigi-la na via da salvação, estes devem, necessariamente, exercer um poder absoluto. Todos os homens devem a eles uma obediência ilimitada e passiva; pois contra a Razão divina não há razão humana, e contra a Justiça de Deus não há justiça terrestre que aguente. Escravos de Deus, os homens devem sê-lo também da Igreja e do Estado, *na medida em que este é consagrado pela Igreja*. Eis o que, de todas as religiões que existem ou que existiram, o cristianismo entendeu melhor que as outras [pois] tem a pretensão de abraçar a humanidade inteira. (Bakunin, 2014e[e], pp. 268-269)

Torna-se então evidente porque há uma relação direta entre religião e política. A autoridade divina, esse Deus que retira tudo da humanidade, deixa o homem incapaz de distinguir entre o bem e o mal, devendo ter sua moralidade imposta por Deus. E isso só se faz por meio dos legisladores divinos autodefinidos, de modo que a autoridade divina passa a legitimar a autoridade humana, e, com ela, as relações de poder que se exercem em seu nome. Por consequência, a autoridade divina mostra-se inseparável da autoridade humana, pois o poder de Deus na Terra se exerce, sempre, por meio de homens que se reivindicam seus representantes. Tal é o princípio que fundamenta não apenas a Igreja, mas também o Estado. (Bakunin, 65001[e])

Em resumo, a humanidade se forjou em meio a conflitos e lutas que resultaram na dominação e na exploração, numa submissão de ordem político-econômica, primeiro da

mulher, e, depois, com o surgimento da agricultura, das mulheres e dos homens escravos. Fundaram-se, então, os primeiros Estados, que nada mais eram do que instrumentos para garantir essa opressão. Num processo quase concomitante, criaram-se ideias para justificar esse fato, dentre as quais se destacou a religião. Desenvolvendo-se do fetichismo ao politeísmo, e deste ao monoteísmo, a religião atingiu sua maturidade no cristianismo, quando a Igreja Católica tornou-se fonte de legitimidade das relações de dominação e exploração de classe por toda a Idade Média.

O catolicismo, partindo dessa abstração que é a ideia de Deus, foi a religião que primeiro reconheceu a "relação material entre poder, riqueza e fé espiritual, entre opressão política, exploração econômica e propaganda espiritual". Foi o catolicismo o primeiro a admitir que "o poder gera riqueza, e que a riqueza produz poder", e que, conjuntamente, "poder e riqueza ([...] 'os dois termos inseparáveis do reino da idealidade divina sobre a terra', ou seja, da autoridade divina em forma humana [...]) asseguram o sucesso da 'propaganda cristã'". Desse modo, a Igreja Católica formou uma estrutura corporativa que, em nome de Deus, foi capaz de fazer a riqueza proceder da base para o cume, e a autoridade absoluta impor-se de cima para baixo. (McLaughlin, 2002, pp. 143-144)

Posteriormente, o protestantismo, de modo similar, apoiou-se nessa mesma relação entre poder, riqueza e fé espiritual. Mas, avesso à autoridade centralizada do catolicismo, colocou-a em xeque, ao pôr um termo à luta entre Igreja e Estado que tal autoridade implicava. "A Reforma pôs fim a essa luta, proclamando a independência dos Estados." Com essa independência, "o direito do soberano foi reconhecido como procedendo imediatamente de Deus, sem a intervenção do Papa nem de nenhum outro padre". E "graças a essa proveniência celestial, [o direito do soberano] foi declarado absoluto. Dessa maneira, sobre as ruínas do despotismo da Igreja, foi erigido o edifício do despotismo monárquico". Depois de um período em que a Igreja foi a senhora, "tornou-se a serva do Estado, um instrumento de governo nas mãos do monarca". (Bakunin, 2008d[e], pp. 60-61)

A Reforma significou a conquista do poder por uma classe distinta, não clerical, que instituiu o Estado moderno segundo a mesma estrutura da Igreja: uma estrutura corporativa que – não mais em nome de Deus, como fizera a Igreja Católica, mas do direito absoluto do Estado – também foi capaz de fazer a riqueza proceder da base para o cume e a autoridade absoluta impor-se de cima para baixo. (McLaughlin, 2002, pp. 144-145) Por esse motivo, "o Estado [moderno ...] é o irmão mais novo da Igreja". (Bakunin, 2009b[e], p. 58)

11.4 DISTINTAS FORMAS DE IDEALISMO

O idealismo é a antítese do materialismo e, em suas distintas formas, abarca um amplo leque de concepções teórico-filosóficas. Num primeiro momento, serão criticadas, em suas formas mais comuns, a teologia, a metafísica e algumas formas de idealismo moderno: o idealismo alemão em geral (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), e o hegelianismo em particular; o contratualismo liberal em geral[259], e a teoria de Rousseau em particular. Tanto em suas formas religiosas quanto filosóficas, o idealismo fundamenta-se no princípio teológico, mais ou menos divinizado. Seja partindo de Deus, do absoluto ou do pensamento abstrato, essas diferentes formas de idealismo possuem implicações similares: subsidiam compreensões incorretas da realidade e terminam sempre no despotismo.

O idealismo não apenas separa matéria e espírito, corpo e alma, mas substitui ou prioriza os segundos em relação aos primeiros. A realidade passa, assim, a ser interpretada em função da abstração das ideias – o divino, o espírito, o pensamento, o sentimento, o livre-arbítrio etc. –, que tomam o lugar da concretude dos fatos naturais e materiais, em algumas de suas formas, ou os precedem e são privilegiadas em relação a eles, em outras. Isto é, de maneira geral "os idealistas sustentam que as ideias dominam e produzem os fatos".

Para eles, a matéria é "produto da falsa abstração", um ser "inanimado, imóvel, incapaz de produzir a menor coisa, um *caput mortuum*" – essa "matéria" dos idealistas nada mais é que um produto de sua imaginação, de sua abstração. Ao colocarem indevidamente todas as características da matéria fora da natureza, os idealistas "tiraram da matéria sua inteligência, sua vida, todas as qualidades determinantes, as relações ativas ou as forças, o próprio movimento", e deixaram a ela "apenas a impenetrabilidade e a imobilidade absoluta no espaço".

Nos casos mais evidentemente religiosos, os idealistas "atribuíram todas estas forças, propriedades e manifestações naturais ao ser imaginário, criado por sua fantasia abstrativa; depois, invertendo os papéis, chamaram este produto de sua imaginação, este fantasma, este Deus que é o nada, de 'ser supremo'". E, finalmente, "declararam que o ser real, a matéria, o mundo, era o nada", passando a considerar que "esta matéria é incapaz de produzir algo, nem mesmo de colocar-se em movimento por si mesma", e que, por consequência, deveria ter "sido criada pelo Deus deles". E mesmo nos casos que se pretendem mais laicos, os idealistas

[259] A crítica de Bakunin também se aplica a Hobbes, sobretudo pelas noções de estado de natureza e de contrato social por ele sustentadas, as quais partem de uma liberdade abstrata que culmina no despotismo do Estado. Mesmo não tendo conseguido romper em definitivo com o idealismo, Hobbes, provavelmente por suas reflexões acerca das sensações e da mente humana, foi considerado por Bakunin (71004[e], p. 13) o "ilustre fundador do materialismo inglês".

procederam de modo semelhante. Atribuíram às ideias, produtos da natureza-matéria, o papel de fonte única na produção das coisas e na movimentação do mundo, o qual, segundo eles, era produto das ideias. Tanto em um caso quanto em outro, essa inversão fez com que os idealistas tomassem a via contrária dos materialistas: não reconheceram a capacidade autocriativa da natureza-matéria, e conceberam seu movimento apenas em função de influências externas.

Imaginando abstratamente um modelo de mundo que, segundo pensavam, partiria do complexo para chegar ao simples, de cima para chegar em baixo, os idealistas passaram a proceder de forma semelhante em sua maneira de analisar do mundo: "de cima para baixo, do superior ao inferior, do complicado ao simples". Partiram da "substância ou ideia divina", ou então das ideias puras, para, logo em seguida, darem "uma terrível degringolada das alturas sublimes do eterno ideal à lama do mundo material; da perfeição absoluta à imperfeição absoluta; do pensamento ao ser, ou melhor, do ser supremo em meio ao nada". Das complexas ideias, teorias, representações, procederam aos simples fatos, à natureza, à matéria. (Bakunin, 2014e[e], pp. 256, 260-261)

Sempre se mostrando distante da ciência racional e positiva e do método realista, o idealismo, em suas formas mais grosseiras, toma a realidade como produto de uma ideia, como no caso do criacionismo e da fé cega. Em suas formas mais refinadas, considera a vida como produto de uma especulação transcendente ou de uma abstração lógica, como no caso do hegelianismo ortodoxo e das teorias liberais contratualistas. Algo que expõe, claramente, que "o idealismo teórico ou divino tem por condição essencial o sacrifício da lógica, da razão humana, da renúncia à ciência". (Bakunin, 2014e[e], p. 286) "Essa maneira de proceder da ideia ao fato", da qual "se serviram eternamente os idealistas de todas as Escolas, teólogos e metafísicos", teve já sua "impotência final [...] constatada pela história", pois há uma "absoluta impossibilidade" de que, "partindo da ideia abstrata", se possa "chegar ao fato real e concreto". (Bakunin, 71011a[e], p. 53)

Pode-se identificar nas diferentes formas de idealismo uma determinada lógica. Como todo desenvolvimento implica a negação do ponto de partida, aqueles que iniciam, como os idealistas, na abstração das ideias, terminam obrigatoriamente na concretude mais degradante dos fatos: "o idealismo [...] serve, hoje, de bandeira para a força material, sanguinária e brutal, para a exploração material sem vergonha". Ele "parte da divindade" ou de outras ideias "para construir a escravidão e condenar as massas a uma animalidade sem saída". Quer dizer, "em qualquer questão que seja, você encontrará os idealistas em flagrante delito de materialismo

prático" e vil. (Bakunin, 2014e[e], pp. 286-287) Quando refletem sobre a vida, "partindo da ideia pura, absoluta, e repetindo sempre de novo o antigo mito do pecado original, que é apenas a expressão simbólica de seu melancólico destino", os idealistas "recaem eternamente, tanto em teoria quanto em prática, na matéria, da qual jamais conseguem livrar-se". E recaem numa matéria que é "brutal, ignóbil, estúpida, criada por sua própria imaginação, como *alter ego* ou como reflexo de seu *Eu ideal*". (Bakunin, 1973a[e], p. 7)

Tais foram, precisamente, os casos do idealismo católico, que resultou no despotismo da Igreja, e do idealismo protestante, que, depois da Revolução Francesa, resultou no despotismo da burguesia.[260] Em diversas outras circunstâncias históricas, essa lógica manteve-se a mesma, como nos casos da Roma Antiga, que preconizava o status ideal do cidadão e o submetia ao materialismo mais brutal do cesarismo, ou mesmo da Alemanha moderna que, berço do idealismo filosófico, atingiu, com a unificação, o cume do despotismo estatista. (McLaughlin, 2002, pp. 143-144) Ela também se reproduziu nas produções teóricas dos contratualistas liberais que, como Rousseau, partiram de um indivíduo abstratamente livre para chegar à absoluta dominação do Estado, base do contrato social e da sociedade. (Bakunin, 1988a[e], pp. 89-90)

O idealismo parte das ideias abstratas – Deus, absoluto, pensamento, sentimento, livre-arbítrio etc. – e, para desenvolver-se, nega seu ponto de partida, chegando aos fatos concretos; parte do superior, do perfeito, da liberdade, chegando ao inferior, ao imperfeito, à autoridade. Com isso, animaliza a humanidade, divinifica o poder e a exploração, fundamenta o Estado e a Igreja – é um movimento de "queda contínua". Não é coincidência que, em termos políticos, os idealistas estiveram sempre vinculados aos despotismos, fossem eles absolutistas, constitucionalistas ou liberais.

É evidente que essa lógica do idealismo opõe-se à lógica do materialismo. De acordo com o que foi anteriormente exposto, o materialismo, numa lógica contraposta, parte dos fatos materiais e, para desenvolver-se, nega seu ponto de partida, chegando aos ideais; parte da

[260] Ainda que, por meio da Reforma, o protestantismo tenha favorecido a emergência das monarquias absolutas, conforme a burguesia passou a ascender, os valores protestantes serviram-lhe para legitimar seu projeto de poder. Quando, depois da Revolução Francesa, a burguesia se estabeleceu como classe superior, ela usufruiu enormemente do protestantismo, como pilar fundamental na consolidação do capitalismo. "Imagine-se uma sociedade organizada segundo os princípios puros do protestantismo. Seria uma sociedade de homens cheios de desprezo tanto por si próprios quanto pelos outros, e cuja única preocupação séria na vida seria a salvação das próprias almas, cada um ficando isolado com Deus em seu foro interior, e só se comunicando com os outros na medida em que isto fosse necessário à sua própria salvação. É a religião do santo egoísmo: 'Cada um por si e Deus por todos' – frase cara aos burgueses de todos os países e que talvez explique a espécie de solidariedade que sempre existiu entre a burguesia e o protestantismo." (Bakunin, 2014a[e], pp. 80-81)

animalidade chegando à humanidade, parte da autoridade chegando à liberdade. É um movimento de "ascensão progressiva". (Bakunin, 2014e[e], pp. 286-287)

> Qualquer questão humana que queiramos considerar, sempre encontramos esta mesma contradição essencial entre as duas escolas. Assim, como já fiz observar, o materialismo parte da animalidade para constituir a humanidade; o idealismo parte da divindade para constituir a escravidão e condenar as massas a uma animalidade sem saída. O materialismo nega o princípio de autoridade, porque o considera, com muita razão, como o corolário da animalidade, e que, ao contrário, o triunfo da humanidade, que é para ele o objetivo e o sentido principal da história, é realizável apelas pela liberdade. Numa palavra, em qualquer questão que seja, você encontrará os idealistas em flagrante delito de materialismo prático; enquanto que, ao contrário, verá os materialistas perseguir e realizar as aspirações, os pensamentos mais amplamente ideais. (Bakunin, 2014e[e], p. 287)

Segundo uma compreensão materialista, a humanidade desenvolveu-se com a negação da animalidade, proporcionando um crescimento da liberdade. Mas, a liberdade plena só pode ser atingida por meio de uma negação da humanidade em geral e do princípio da autoridade ou da opressão dos homens pelos homens em particular. O materialista deve ser capaz de analisar científica e naturalmente a realidade presente e, negando-a, conceber os ideais que devem nortear o desenvolvimento histórico da sociedade.

A necessidade de uma revolução social e de um socialismo federalista surge desse modo de se proceder. "Partindo da totalidade do mundo real, ou do que chamamos abstratamente de matéria", o materialismo "chega logicamente à idealização real, ou seja, a humanização, à emancipação plena e inteira da sociedade". Ou seja, "a bandeira do materialismo teórico, a bandeira vermelha da igualdade econômica e da justiça social, é levantada pelo idealismo prático das massas oprimidas e esfomeadas", num processo revolucionário "que tende a realizar a maior liberdade e o direito humano de cada um na fraternidade de todos os homens sobre a terra". (Bakunin, 2014e[e], pp. 286-287)

Num segundo momento, essa crítica ao idealismo deve também estender-se a outras concepções teórico-filosóficas que, mais refinadas que aquelas que foram discutidas – e, em alguns casos, inclusive, bastante úteis – continuam a operar, em alguma medida, segundo a lógica do idealismo. São elas: o positivismo em geral e os discípulos de Comte em particular, e o doutrinarismo revolucionário em geral e o comunismo alemão em particular. E, mesmo que em proporções bem menores, o antropocentrismo em geral e as teorias de Marx e Proudhon em particular.

O positivismo, ainda que não tome a ideia de Deus e a causa primeira como ponto de partida, não as rechaça claramente. "Os positivistas nunca negaram diretamente a

possibilidade da existência de Deus" e, "sempre fiéis ao seu sistema de reticências e de afirmações equívocas, contentam-se em dizer", como no caso da ideia de Deus, "que a causa primeira não pode ser um objeto da ciência, que é uma hipótese que a ciência não pode verificar". Desse modo, eles "abrem a porta para os teólogos", deixando um espaço indevido ao teologismo. E isso se faz por razões políticas, tendo em vista que, sendo "conservadores políticos e prudentes", os positivistas pretendem-se, mesmo que sem o dizer, mediadores entre o "ateísmo científico" e seus amigos teólogos. (Bakunin, 2014f[e], pp. 403, 411)

Mas há ainda outro aspecto, comum aos positivistas da escola de Comte e aos comunistas alemães doutrinários. Embora, num e noutro caso, os argumentos sejam distintos, o resultado ao qual chegam é bastante semelhante. Apoiam-se numa noção idealizada de ciência e, outorgando a si próprios a posição de cientistas, desprezam o povo e pretendem governá-lo. Esse "governo da ciência e dos homens de ciência, mesmo que se chamem positivistas, discípulos de Auguste Comte ou até discípulos da Escola doutrinária do comunismo alemão, só pode ser impotente, ridículo, inumano, cruel, opressivo, explorador, maléfico". (Bakunin, 2014e[e], p. 292)

O positivismo é "uma seita, ao mesmo tempo política e sacerdotal", que se propõe a criar "um novo sacerdócio, não religioso, desta vez, mas científico, chamado, segundo ele, a governar o mundo a partir de então". Ele parte do princípio de que "a imensa maioria dos homens [...] é incapaz de governar a si mesma", não por serem ignorantes ou por sua realidade cotidiana tê-los impedido de "adquirir o hábito de pensar, mas porque a natureza assim os criou". Assim, sustentam os positivistas que esses homens são naturalmente menos desenvolvidos do ponto de vista intelectual, e, por isso, devem ser governados pelos homens da ciência, mais instruídos que eles. (Bakunin, 2014f[e], pp. 400-401)

O comunismo alemão, ainda que se reivindique materialista, procede semelhantemente. Conforma um sistema dogmático – de fundamentos filosóficos, teóricos, econômicos e políticos – que, mesmo com muita coisa proveitosa, arroga-se à posição de dar, em definitivo, todas as respostas para o entendimento e o governo do mundo. Com isso, "esses doutrinários instintivamente aspiram [...] à dominação da doutrina, da ciência sobre a vida; à dominação de uma *intelligentsia* sapiente sobre a sociedade". (Bakunin, 2009e[e], p. 71) Fato que se evidencia com a frequente utilização, por parte de marxistas e lassallianos, dos "termos 'socialista científico', 'socialismo científico'". As concepções que subsidiam essa terminologia, assim como as teorias e práticas do comunismo alemão, comprovam que o Estado pós-revolucionário por ele defendido, "nada mais será do que o governo despótico das

massas proletárias por uma nova e muito restrita aristocracia de verdadeiros ou pretensos doutos". Quer dizer, "não tendo o povo a ciência, ele será de todo libertado das preocupações governamentais e integrado por inteiro no rebanho dos governados. Bela libertação!". (Bakunin, 2003a[e], p. 213)

Como se pode observar, em ambos os casos evidencia-se uma lógica semelhante àquela do idealismo religioso, do teologismo. Produto da razão humana, a ciência (ou religião) é, num determinado momento, idealizada. Passa então, dogmaticamente, a substituir a vida natural e social (ou Deus é tudo, a vida e os homens são nada) e a pretender governá-la (ou a falta da moralidade humana exige que Deus governe o mundo). Os instruídos, que detêm o conhecimento científico, outorgam-se representantes da ciência (ou os sacerdotes reivindicam-se representantes de Deus) e, por isso, de governantes do povo. Finalmente, estabelecem um governo dos sábios (ou despotismo da Igreja), em que uma minoria oprime a maioria, entendendo ter legitimidade para tanto, em vista da incapacidade popular de acessar o conhecimento científico (ou a palavra de Deus).

O aspecto comum a positivistas e comunistas é que, uns e outros, por meio desse procedimento, partem de uma idealização (a ciência é maior que a vida) e chegam numa cruel materialização (os homens devem ser governados pelos sábios). É exatamente por isso que ambos defendem o Estado, já que, para governar, é necessário um instrumento capaz de garantir a dominação de uma minoria sobre a maioria.

> Os idealistas de qualquer natureza, metafísicos, positivistas, defensores da primazia da ciência sobre a vida, revolucionários doutrinários, todos juntos, com o mesmo ardor, ainda que com argumentos diferentes, defendem a noção do Estado e da autoridade governamental, vendo nisso o único meio completamente lógico, segundo eles, de salvar a sociedade. Completamente lógico, dizemos, pois, fundando-se sobre o princípio, profundamente errôneo, segundo nosso ponto de vista, de que a ideia precede a vida, teoria abstrata da atividade social, e que, desta forma, a sociologia deve ser o ponto de partida das revoluções e das transformações sociais, chegam de forma inevitável à conclusão de que o pensamento, a teoria, a ciência, sendo, pelo menos hoje, o apanágio de um número muito pequeno de indivíduos, este reduzido número está predestinado a dirigir a vida social, enquanto instigadores, mas também enquanto condutores de todos os movimentos populares, e que, no dia seguinte à revolução, uma nova organização social deverá ser criada, não pela livre federação, de baixo para cima, das associações, das comunas, dos cantões e das regiões, de acordo com as necessidades e os instintos do povo, mas apenas pela autoridade ditatorial desta minoria de homens de ciência, que exprimem pretensamente a vontade do povo. (Bakunin, 2003a[e], pp. 168-169)

Enfim, cumpre criticar outra concepção que, mesmo contribuindo para a compreensão da realidade, possui seus limites: o antropocentrismo, representado pela "metafísica

econômica" de Marx (Bakunin, 70002[c], p. 2), mais vinculada ao princípio da autoridade, e pelo "idealismo" de Proudhon (Bakunin, 2003a[e], p. 175), mais vinculado ao princípio da liberdade. Nesses dois casos, o que os aproxima de certo modo do idealismo não é a priorização do espírito sobre a matéria ou da alma sobre o corpo, mas a ruptura entre natureza e sociedade e a centralidade que recebe a segunda em detrimento da primeira. Ambos pretendem, em alguma medida, "demonstrar a superioridade do homem-espírito sobre a natureza-matéria".[261] (Bakunin, 2014f[e], p. 376)

Mesmo com limitações e riscos políticos, a teoria de Marx possui ampla relevância. O livro I de *O Capital*, seu maior aporte teórico, é "uma obra excessivamente importante, erudita, profunda". (Bakunin, 71026[e], p. 17) Essa obra é fundamental para entender o processo de desenvolvimento econômico do capital e "essa última forma de subjugação e exploração que se chama salariato, ou, o reino absoluto do capital monopolizado pelas mãos de uma oligarquia burguesa". Nesse e em outros trabalhos, Marx trouxe outro aporte essencial, comprovando uma verdade profunda e decisiva, que deve nortear o "estudo da história da civilização humana". Trata-se da noção de que "em toda parte e sempre, as religiões, os preconceitos, as ideias, os costumes, as instituições tanto jurídicas quanto políticas, as relações sociais dos indivíduos e dos povos, a guerra e a paz, as alianças e as lutas", ou seja, tudo aquilo que conforma a história humana, o mundo humano, "nunca foi nada além do reflexo, da equivalente expressão das diferentes situações econômicas nas quais a sociedade humana sucessivamente se encontrava". (Bakunin, 71011b[e], pp. 3, 5)

Entretanto, há alguns aspectos que, desde o materialismo científico-naturalista, a teoria marxiana pode ser criticada. E, com essa crítica, pode-se entender porque Marx "não

[261] É com base nessa posição, e em concordância com McLaughlin (2002), que considero inadequado nomear o "método" de Bakunin, seu quadro de referência, pelos termos *materialismo histórico* – como fazem Lehning (1970, p. 162), Guérin (1968, p. 31), Morris (1993, p. 78) e Monteiro (2013) – ou de *materialismo sociológico* – como fazem Ferreira (2013), Silva (2016) e Brito (2014). A *história*, para Bakunin (2014e[e], p. 266), é "a negação revolucionária [...] do passado", a "negação progressiva da animalidade primeira do homem pelo desenvolvimento de sua humanidade"; o progresso racional da humanidade rumo à liberdade. A *sociologia*, para Bakunin (1988a[e], pp. 46-47), é o campo científico "que abraça toda a história humana enquanto desenvolvimento do ser humano coletivo e individual na vida política, econômica, social, religiosa, artística e científica", isto é, "a ciência de leis gerais que presidem a todos os desenvolvimentos da sociedade humana". De acordo com essas definições, tanto a história quanto a sociologia referem-se ao mundo humano. Ademais, a concepção de sociologia de Bakunin (1988a[e], p. 52) – como "ciência do mundo humano", como ciência das ciências humanas que deveria abarcar "a antropologia, a psicologia, a lógica, a moral, a economia social, a política, a estética, [...], a teologia e a metafísica, a história" – remonta às pretensões comteanas do século XIX, que no século seguinte mostraram-se irrealizáveis. De modo que, quando se fala em materialismo histórico ou sociológico, passa-se a impressão, em função dos termos em questão (não trato aqui de conteúdo, mas de forma), de que a base naturalista do materialismo bakuniniano é deixada de lado. De que não há continuidade entre natureza, história e sociedade, e que as últimas não são parte da primeira. É claro que isso não invalida as contribuições desses autores, e tampouco significa que os aspectos naturalistas da obra de Bakunin não sejam explicitados em seus escritos. Como apontei, trata-se apenas de uma discussão terminológica, que tem a ver com a melhor maneira de nomear o método ou quadro de Bakunin.

conseguiu, e nunca conseguirá se livrar de um pensamento abstrato e metafísico predominante". (Bakunin, 2003a[e], p. 163) Primeiro, por essa ser uma teoria antropocêntrica, que se apoia nessa cisão entre o natural e o social. Marx concebe, quase que teologicamente, a economia, uma criação humana, como base da matéria, procedendo a uma socialização desta matéria que é inadequada – exagera no aspecto sócio-histórico da natureza. Ele ainda pretende que o homem ponha a natureza sob seu controle, abstendo-se da determinação de suas forças. Como já foi argumentado, há uma continuidade entre natureza e sociedade, sendo a segunda parte da primeira. Para ser devidamente compreendida, a matéria deve ser naturalizada, e não socializada. Afinal, também conforme argumentado, ainda que o homem possa e deva se impor à natureza externa, ele nunca dominará ou controlará a natureza, e nem deixará de estar submetido às suas leis. (McLaughlin, 2002, pp. 168-169)

Segundo, mesmo que, na sociedade, tenhamos concordância que a determinação da economia seja "um princípio [...] profundamente verdadeiro", ele deve ser assim considerado apenas "em seu aspecto verdadeiro, ou seja, de um ponto de vista relativo". Pois, "encarado e colocado de uma maneira absoluta como o único fundamento e a fonte primária de todos os outros princípios, como esta escola [dos comunistas alemães] faz, torna-se completamente falso". (Bakunin, 2014e[e], p. 256) Isto é, a determinação econômica deve ser tida como um princípio verdadeiro, e não o determinismo econômico, pois, no estudo da natureza e da sociedade, não se pode querer universalizar as particularidades.

A essa preponderância da economia deve agregar-se "a reação todavia evidente, das instituições políticas, jurídicas e religiosas sobre a situação econômica". Pois, mesmo concordando que "a miséria produz a escravidão política, o Estado", também temos de tomar em conta o fato de que "a escravidão política, o Estado, por sua vez, reproduz e conserva a miséria". (Bakunin, 2001b[e], p. 39) Mesmo concordando que a economia tem um papel enorme na definição dos interesses de classe, também temos de levar em conta que o que afasta a "pequena burguesia" do "proletariado" é, em geral, o "preconceito".[262] E que aquilo que, não raro, joga camponeses e trabalhadores no colo da reação, são "seus preconceitos políticos, jurídicos e [...] religiosos". (Bakunin, 71011[e], p. 8)

[262] É importante notar que é muito comum que, em seu período socialista revolucionário, Bakunin utilize frequentemente os termos "trabalhador", "proletário" e "operário" assim como suas variantes, como sinônimos. Conforme aponta Cappelletti (1986, p. 353), Bakunin, ao referir-se aos termos "proletariado", "proletários" etc., muitas vezes "não fala, como Marx, específica e exclusivamente do proletariado industrial, mas das massas trabalhadoras em geral".

Portanto, como se discutirá adiante, não basta socializar a propriedade, é necessário também abolir o Estado; a posição social não faz, automaticamente, um sujeito revolucionário, sendo a vontade racional elemento imprescindível para tanto.

Sob outra perspectiva, Proudhon, tendo "compreendido a liberdade muito melhor que Marx", tem contribuições absolutamente centrais do ponto de vista da teoria socialista. Entretanto, "malgrado todos os esforços que [...] fez para sacudir as tradições do idealismo clássico, não deixou de ser, por toda sua vida, um idealista incorrigível, [...], e sempre metafísico, até a extremidade de suas unhas". A principal razão disso foi, também, a ruptura que operou entre natureza e sociedade, mas não apenas ela. A "grande infelicidade" de Proudhon "foi nunca ter estudado as ciências naturais e não ter se apropriado de seus métodos". Ao conceber e teorizar a sociedade sem relação com a natureza, ele igualmente esbarrou nos limites da socialização da natureza. (Bakunin, 2014b[c], pp. 91-93)

Outra razão disso foi que, ao tomar o mundo humano, Proudhon procedeu contraditoriamente naquilo que diz respeito à relação entre fatos e ideias, e entre economia e outras esferas da sociedade. Algumas vezes, ele sustentou, corretamente, que "o ideal [...] nada mais é do que uma flor, cujas condições materiais de existência constituem a raiz", de maneira que "toda a história intelectual e moral, política e social da humanidade, é um reflexo de sua história econômica". (Bakunin, 2014e[e], p. 257; cf. também: Bakunin, 1988a[e], p. 26) Contudo, com frequência ele inspirou-se, "ora na Bíblia, ora no direito romano", subestimando o papel das relações econômicas, e mesmo dos fatos na sociedade. (Bakunin, 2014b[c], p. 92) Ou seja, não raro concebeu uma natureza humana psicologizante e, em grande medida, idealizada. (McLaughlin, 2002, p. 184)

11.5 LIBERDADE, SOCIEDADE E INDIVÍDUO

Anteriormente, o conceito de liberdade foi, por diversas vezes, mobilizado. Cumpre, neste momento, defini-lo e explicá-lo em seus pormenores.

De início, a liberdade pode ser definida a partir de duas perspectivas, uma positiva e outra negativa. *"Do ponto de vista positivo", a liberdade é "o pleno desenvolvimento de todas as faculdades [naturais] que se encontram no homem"; "do ponto de vista negativo", ela é a completa "independência, não em relação às leis naturais e sociais, mas em relação a todas as leis impostas por outras vontades humanas, coletiva ou isoladas"*. (Bakunin, 2015[e], pp. 279, 286, grifos adicionados; cf. também: Bakunin, 2008e[e], pp. 114-115;

Bakunin, 2008d[e], pp. 73-74) Levando em conta que todo ser humano é dotado pela natureza de um conjunto de faculdades naturais, a liberdade implica, por um lado, a garantia de que todos os indivíduos encontrem condições para o desenvolvimento dessas faculdades; por outro, ela envolve a garantia de que nenhum indivíduo ou coletivo possa impor suas leis e vontades sobre outros. Obviamente, trata-se de uma liberdade que obedece às determinações naturais-materiais e sociais e, por isso mesmo, não pode ser concebida, sob qualquer ponto de vista, como uma liberdade capaz de prescindir da natureza-matéria e da sociedade.

Em geral, a autoridade é tida, dialeticamente, como antítese da liberdade. Mas, alguns apontamentos devem ser feitos sobre isso. Assim como a liberdade, a autoridade também pode ser definida em duas perspectivas. Uma delas é a *autoridade natural*, que "é imposta [à própria natureza-matéria e a todos os indivíduos] e determinada pela configuração pré-existente do mundo natural". Contra essa autoridade, não há revolta ou liberdade possível, visto que isso seria a própria destruição da natureza-matéria e da sociedade. De modo que qualquer liberdade tem de respeitar essa autoridade, a qual lhe determina e lhe impõe limites intransponíveis. A outra é a *autoridade artificial*, que é "intencional e conscientemente imposta aos homens pela decisão de certos indivíduos na sociedade humana". (Saltman, 1983, pp. 31-32) Essa autoridade é a antítese da liberdade e constitui o fundamento de todo poder, toda dominação, toda opressão, toda exploração humana, sendo que a primeira só pode realizar-se em detrimento da segunda. (Bakunin, 2014a[e], pp. 76-77; Bakunin, 65001[e])

Como argumentado, com a passagem da animalidade para a humanidade, a liberdade cresceu de maneira considerável. No início de sua história, os homens pré-humanos estavam completamente subordinados à natureza exterior, mas, a partir do desenvolvimento de sua razão e por meio de seu trabalho, conseguiram aos poucos subjugá-la, ao menos naquilo que era possível. Porque "a primeira e a última condição dessa liberdade são sempre, afinal, a submissão mais absoluta à onipotência da natureza, nossa mãe, e a observação, a aplicação mais rigorosa de suas leis". Também se viu que a humanidade tem se caracterizado, até o presente, pelo predomínio da autoridade artificial, a qual, em distintos níveis, vem garantindo a subordinação dos homens uns aos outros; e que, em função da solidariedade existente entre todos os homens, essa opressão de muitos por alguns poucos coloca em xeque a liberdade de toda a sociedade. Ou seja, mesmo que, em relação à animalidade, a humanidade caracterize-se por um crescimento da liberdade, sua plenitude está ainda muito distante. Em sua plenitude, a liberdade humana significa a "independência frente às pretensões e atos despóticos dos homens", às leis e vontades humanas artificiais, que marcam todos os campos da humanidade

contemporânea. Ela significa "a ciência, o trabalho, a revolta política" e, "por fim, a organização, racional e livre ao mesmo tempo, do meio social, conforme as leis naturais que são inerentes a toda humana sociedade". (Bakunin, 2014f[e], p. 356)

Esse processo explicita uma *dialética negativa da história*: foi negando o passado (animalidade) que o presente (humanidade) estabeleceu-se; é negando o presente (humanidade) que o futuro (liberdade) pode constituir-se. Mesmo que entre fluxos e refluxos, esse desenvolvimento humano tem tido como pano de fundo a contradição entre autoridade e liberdade, que continua a caracterizar o principal conflito da humanidade. Chegar à liberdade plena exige, portanto, propiciar as condições para que ela emerja como princípio preponderante, numa realidade em que a autoridade artificial foi totalmente suplantada. E isso só se faz com a negação da autoridade artificial (ainda preponderante na humanidade contemporânea), a qual permite forjar ideais afirmativos de uma sociedade futura.

A autoridade artificial baseia-se no *princípio da autoridade*, que pode ser definido como a "ideia eminentemente teológica, metafísica, política de que as massas, sempre incapazes de se governar, deverão sofrer sempre o jugo benfazejo de uma sabedoria e de uma justiça que, de uma maneira ou de outra, lhes serão impostas de cima". A autoridade artificial sempre se produz por uma minoria de homens que se impõem à maioria. Ela pode ter diferentes fundamentos – políticos, econômicos, religiosos etc. – e implica o poder de minorias privilegiadas sobre as massas. (Bakunin, 1988a[e], pp. 110-111)

> A definição materialista, realista e coletivista da liberdade, totalmente oposta àquela dos idealistas, é esta: o homem só se torna homem e só chega à consciência e à realização de sua humanidade na sociedade e somente pela ação coletiva da sociedade inteira; ele só se emancipa do jugo da natureza exterior pelo trabalho coletivo ou social, que é o único capaz de transformar a superfície da Terra em um lugar favorável aos desenvolvimentos da humanidade; e sem essa emancipação material não pode haver emancipação intelectual e moral para ninguém. Ele só pode emancipar-se do jugo de sua própria natureza, isto é, ele só pode subordinar os instintos e os movimentos de seu próprio corpo na direção de seu espírito cada vez mais desenvolvido, por meio da educação e da instrução; mas uma e outra são coisas eminentemente e exclusivamente sociais; pois, fora da sociedade o homem teria permanecido eternamente um animal selvagem ou um santo, o que significa quase a mesma coisa. Enfim, o homem isolado não pode ter a consciência de sua liberdade. Ser livre, para o homem, significa ser reconhecido, considerado e tratado como tal por outro homem, por todos os homens que o circundam. A liberdade não é, pois, um fato de isolamento, mas de reflexão mútua, não de exclusão, mas, ao contrário, de ligação; a liberdade de todo indivíduo é entendida apenas como o reflexo de sua humanidade ou de seu direito humano na consciência de todos os homens livres, seus irmãos, seus iguais. Só posso considerar-me e sentir-me livre na presença e em relação a outros homens. (Bakunin, 71002[e])

Destaca-se aqui um aspecto central do conceito de liberdade. Assim como a humanidade só superou a animalidade coletivamente, a liberdade só poderá superar a humanidade (e a autoridade artificial que a corta de um lado a outro) coletivamente. Sozinho, o homem-animal teria permanecido na animalidade, visto que a razão e o trabalho só puderam desenvolver-se de forma coletiva; sozinho, o homem-humano está condenado a perecer na humanidade, como vítima da autoridade artificial. Pois a razão, a ciência, o trabalho, a revolta e a organização racional e livre de um mundo novo só são possíveis coletivamente e em sociedade.

A sociedade pode ser definida como "a soma de todas as vidas, de todas as evoluções, de todas as relações e de todas as ações do conjunto dos indivíduos que o compõem". (Bakunin, 2016d[e], p. 149, grifos adicionados) Trata-se, pois, da totalidade dos indivíduos, das relações sociais e do desenvolvimento humano que existe, articuladamente, em determinada comunidade. Ela é parte da natureza e foi por ela produzida, constituindo a "última grande manifestação ou criação da natureza sobre essa Terra" – e, justamente por isso, está submetida às leis naturais. (Bakunin, 71002[e]) A sociedade é "uma categoria ontológica", na medida em que "diz respeito à teoria do ser e do sujeito", que foi anteriormente discutida. (Ferreira, 2013, p. 7) Ou seja, ela é um produto anterior à própria conformação do indivíduo-homem – foi ela que propiciou as condições para o desenvolvimento da razão e do trabalho, que, por sua vez, guiaram a passagem da animalidade para a humanidade.

É um profundo equívoco aquilo que preconizam os "individualistas da escola de Jean-Jacques Rousseau" e os "mutualistas proudhonianos". Ambos consideram que "a sociedade resulta de um livre contrato de indivíduos absolutamente independentes uns dos outros", e que as relações e a dependência mútua entre eles não são mais do que um fruto do acordo voluntário. No entanto, a sociedade foi formada por uma necessidade natural e material, que envolveu uma congregação involuntária e inconsciente: os "indivíduos agruparam-se e associaram-se não por sua própria vontade, não de comum acordo, mas independente de sua consciência e de sua vontade". Esses indivíduos "foram não só agrupados e associados, mas engendrados sob o aspecto material, intelectual e moral pela sociedade dos quais são a expressão da vida material, intelectual e moral". Portanto, a ideia de indivíduos livres, anteriores à sociedade, estabelecendo contratos e acordos, é profundamente falsa.

Os indivíduos devem ser entendidos, mais propriamente, como "agentes, criados e desenvolvidos pela sociedade", como parte indissociável dela e inconcebíveis fora dela. Por isso,

qualquer revolta do indivíduo contra a sociedade, qualquer tentativa do indivíduo isolar-se é simplesmente impossível. “O indivíduo, sua liberdade e seu intelecto são o produto da sociedade, e não esta o produto dos indivíduos”, de maneira que, quanto mais se desenvolve o indivíduo, “mais ele é o produto da sociedade, mais ele recebeu dela e é-lhe devedor”. Mas, de certo modo, a sociedade também é “por sua vez devedora do indivíduo”, visto que suas relações e ações têm também, “ainda que em uma medida microscópica”, uma influência sobre a própria sociedade. (Bakunin, 2016d[e], pp. 149-150)

A base natural e material das relações sociais entre os indivíduos é a *influência mútua*; só há vida com relação, com influência. Essa “*influência natural* que os homens exercem uns sobre os outros” não é outra coisa senão “a própria base, material, intelectual e moral da humana solidariedade”. (Bakunin, 2015[e], p. 280, grifos adicionados) Assim como a autoridade natural, a influência natural está sempre presente na sociedade, de forma que “a abolição dessa influência mútua seria, então, a morte”. Quando se reivindica a liberdade em geral ou a “liberdade das massas” em particular, não se pretende “absolutamente abolir nenhuma das influências naturais de nenhum indivíduo, de nenhum grupo de indivíduos que exercem a sua ação sobre elas [as massas]”. A liberdade se opõe às autoridades artificiais, assim como às influências artificiais: “O que queremos é a abolição das influências artificiais, privilegiadas, legais, oficiais”. (Bakunin, 71011a[e], p. 72; cf. também: Saltman, 1983, pp. 36-37)

Todo indivíduo vem ao mundo numa sociedade, na qual se relaciona com outros, influencia-os e é por eles influenciado. Com isso, sofre profundamente os impactos da “*tradição social*”, que vigora nessa sociedade e que se difunde pela “*educação* [...] no sentido mais amplo”. Isto é, o indivíduo sofre uma influência enorme da sociedade, por meio de um processo que se assemelha àquilo que, durante o século XX, passará a ser chamado de *socialização*.

Essa tradição e essa educação são responsáveis por transmitir aos indivíduos, do momento do nascimento até sua morte, aquilo que essa sociedade acumulou. Elas “se apoderam da criança desde o primeiro dia de vida que a cerca, em todos os detalhes [...] do mundo social em meio ao qual nasceu”. “Elas penetram de mil modos diferentes em sua consciência inicialmente infantil, depois adolescente e juvenil, que nasce, cresce e se forma sob sua todo-poderosa influência”. Essa *educação em sentido amplo*, a qual transmite aos indivíduos a *tradição social*, abarca “não somente a instrução e as lições de moral, mas ainda e sobretudo os exemplos que dão à criança todas as pessoas que a cercam, a influência de tudo

o que ela entende, do que ela vê". Engloba "não somente a cultura de seu espírito, mas ainda o desenvolvimento de seu corpo pela alimentação, pela higiene, pelo exercício de seus membros e de sua força física". Por esse motivo, "toda criança, todo adulto, todo jovem e finalmente todo homem maduro é o puro produto do mundo que o alimentou e que o educou em seu seio". (Bakunin, 1988a[e], p. 129)

Na maior parte dos casos, o indivíduo reproduzirá aquilo que vigora na sociedade da qual faz parte. Poderá, é certo, fugir de algumas de suas determinações, influenciando, por meio de sua ação, a estrutura social, já que essa determinação não é absoluta. Mas, certamente, durante sua vida, reproduzirá muito mais do que modificará aquilo que vigora na sociedade. "Essa potência da sociedade pode ser benéfica, como ela também pode ser maléfica." De modo que essa influência sobre o indivíduo não é necessariamente boa ou má. Será boa, na medida em que fortalecer "o desenvolvimento da ciência, da prosperidade material, da liberdade, da igualdade e da solidariedade fraternal dos homens"; será má "quando tiver tendências contrárias". (Bakunin, 71002[e]) Esse robustecimento da ciência, da prosperidade material, da liberdade, da igualdade e da solidariedade constitui o fundamento daquilo que se pode chamar de "ética coletivista", ética socialista revolucionária ou ética anarquista. (Leval, 1976, pp. 88-94)

Assim como a natureza-matéria – que coloca em solidariedade as coisas realmente existentes em função das ações e reações perpétuas que elas exercem umas sobre as outras –, a sociedade também põe, natural e materialmente, em solidariedade os indivíduos vivos, graças à dependência, o vínculo e à influência que têm, uns em relação aos outros. (Bakunin, 65001[e]) De acordo com o que foi apontado, esse foi um fator decisivo para que a humanidade pudesse sobreviver. Os indivíduos, com sua independência bastante limitada, submetem-se em sociedade às mesmas leis naturais e associam-se para aquilo que envolve sua humanidade – são solidários em seu pensamento, em seu trabalho e também em sua liberdade. "Enfim, a liberdade só é justa e completa na solidariedade inteira de cada um de nós. Não há liberdade isolada, ela é, por sua natureza, essencialmente mútua e social." (Bakunin, 2014a[e], p. 90)

Por conseguinte, a sociedade é a base da liberdade do indivíduo, a qual não pode ser concebida de modo abstrato ou puramente individual. A liberdade não é algo exterior ou prévio à natureza-matéria ou à sociedade – encontra-se severamente limitada pela natureza-matéria e pela própria sociedade, que é condição de sua realização. De sorte que a liberdade individual, conforme a concebem os individualistas e liberais, é impossível. Em função dessa

solidariedade, “o homem só realiza sua liberdade individual ou sua personalidade completando-se com todos os indivíduos o circundam, e apenas graças ao trabalho e à potência coletiva da sociedade”; isto é, a liberdade individual só se realiza na liberdade coletiva efetivada em sociedade. “A sociedade, longe de diminuir e limitar, cria [...as condições para] a liberdade dos indivíduos humanos. Ela é a raiz, a árvore, e a liberdade é seu fruto”. (Bakunin, 71002[e]) A sociedade, nesse sentido, não contraria e nem coloca quaisquer restrições à liberdade – ela é uma premissa para tanto.

> Só sou verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me cercam, homens e mulheres, são igualmente livres. A liberdade do outro, longe de ser um limite ou a negação da minha liberdade, é, ao contrário, sua condição necessária e sua confirmação. Apenas a liberdade dos outros me torna verdadeiramente livre, de forma que, quanto mais numerosos forem os homens livres que me cercam, e mais extensa e ampla for a sua liberdade, maior e mais profunda tornar-se-á a minha liberdade. Ao contrário, é a escravidão dos homens que põe uma barreira à minha liberdade, ou, o que é a mesma coisa, é a sua animalidade que é uma negação da minha humanidade porque, ainda uma vez, só posso considerar-me verdadeiramente livre quando minha liberdade, ou o que quer dizer a mesma coisa, quando minha dignidade de homem, meu direito humano, que consiste em não obedecer a nenhum outro homem e a só determinar meus atos de acordo com minhas próprias convicções, refletidos pela consciência igualmente livre de todos, são-me confirmados pela aprovação de todos. Minha liberdade pessoal assim confirmada pela liberdade de todos estende-se ao infinito. (Bakunin, 71002[e])

Com isso, descartam-se duas concepções relativamente comuns de liberdade. Em primeiro lugar, rejeita-se a perspectiva de que a liberdade de um indivíduo termina onde começa a do outro. As liberdades individuais não são concorrentes, mas solidárias. A liberdade do outro não é um impedimento à minha, mas condição para ela. Sendo assim, quanto mais livres são os outros, mas livre sou eu; quanto menos livres são os outros, menos livre sou eu. (Cf. também: Bakunin, 2008c[e], p. 32)

Em segundo lugar, rejeita-se a perspectiva de que a liberdade contradiz a igualdade, ou se estabelece como sua antítese. Ao contrário, assim conceituada, a liberdade exige e contém a igualdade. Para que haja o desenvolvimento pleno das faculdades naturais do homem, e para que ele não esteja submetido a leis e vontades alheias, a igualdade social e econômica é indispensável. “A liberdade, sendo o produto e a mais elevada expressão da solidariedade”, “só é completamente realizável na igualdade”. “A igualdade política não pode estar fundada senão na igualdade econômica e social. A realização da liberdade por essa igualdade – eis a justiça.” Igualdade esta que, cumpre dizer, não significa o fim da diversidade. (Bakunin, 2009d[e], p. 78; cf. também: Bakunin, 2014a[e], pp. 90-91, 140)

Portanto, a realização plena da liberdade implica, de um lado, a liberdade de todos, e, de outro, a efetivação da igualdade e o fim da autoridade artificial na sociedade. Liberdade e igualdade são indissociáveis e conformam, juntas, o fundamento da justiça.

Capítulo 12

HISTÓRIA, FORÇA SOCIAL E DOMINAÇÃO (1867-1876)

Este capítulo continua a exposição da teoria política de Bakunin em seu *período socialista revolucionário* – mas o faz, especificamente, a partir das contribuições de 1867 a 1876 –, dividindo-se em quatro partes: 1.) História e sociedade; 2.) Forças sociais e conflito; 3.) Dominação, classes sociais e luta de classes; 4.) Sistema estatista-capitalista: dominação em todos os níveis. Na segunda e na quarta partes, há quatro tópicos que discutem brevemente episódios da história europeia: Forças em jogo na Guerra Franco-Prussiana; Ascensão histórica do Estado moderno, da burocracia, do capitalismo e da burguesia; Imperialismo pangermânico e os eslavos.

12.1 HISTÓRIA E SOCIEDADE

Viu-se anteriormente que a sociedade, em todas suas manifestações, é parte da natureza-matéria, e, por consequência, tudo aquilo que é social é, ao mesmo tempo, natural e material. E se "*o homem forma com toda a natureza um único ser e que outra coisa não é senão o produto material de uma quantidade indefinida de causas exclusivamente materiais*", também se pode afirmar que a história humana não é outra coisa senão uma história natural-material e, por isso, um "desenvolvimento necessário", na medida em que é a "continuação imediata" da "natureza orgânica e física". (Bakunin, 1988a[e], pp. 50, 56)

A história pode ser definida como um processo árduo de "negação revolucionária, às vezes lenta, apática, adormecida, às vezes apaixonada e potente do passado. Ela consiste precisamente na negação progressiva da animalidade primeira do homem pelo desenvolvimento de sua humanidade", assim como no progresso racional da humanidade rumo à liberdade. (Bakunin, 2014e[e], p. 266, grifos adicionados) É, assim, um movimento dialético de "desenvolvimento intelectual e moral, político e social do homem", da própria sociedade. (Bakunin, 1988a[e], p. 53) Observou-se, também, nesse sentido, que o passado humano é a animalidade (obediência inconsciente à natureza), e que foi ao negá-la que a humanidade conformou-se. Além disso, argumentou-se que o futuro da humanidade encontra-se em sua própria negação (por ser ela baseada no *princípio da autoridade*) para a constituição da liberdade plena e autoconsciente (afirmação do *princípio da liberdade*). Todo

o movimento, todo o dinamismo da história explica-se por essa negação (que se pode chamar também de *princípio da revolta*). É esse processo histórico de permanente negação que explica o desenvolvimento da sociedade.

Cumpre pontuar que esse desenvolvimento não é necessariamente progressivo, evolutivo, teleológico. Ou seja, "não se pode dizer que em todas as épocas da história" o desenvolvimento se dê na mesma direção. Pois ele procede por fluxos e refluxos e, não raro, desenrola-se "por saltos". Em certas ocasiões, ele "é muito rápido, muito sensível, muito amplo", e, em "outras, é lento ou se interrompe"; em "outras vezes, parece ainda retroceder completamente". (Bakunin, 1977a[e], p. 160) Por mais que, naturalmente, o ser humano tenda à realização da liberdade, ela será ou não possível graças ao enfrentamento das forças e dos sujeitos em conflito. Na constante contradição entre autoridade e liberdade, reação e revolução, muitas vezes as primeiras preponderam, em detrimento das segundas, ocasionando um movimento histórico regressivo. No caso da preponderância das segundas, a humanidade progride no sentido da liberdade.[263] (McLaughlin, 2002, p. 127) Afinal, a humanidade tem uma "história sem limites, sem começo e sem fim". (Bakunin, 1988a[e], p. 79)

O mundo social tem sido objeto de estudo científico por distintos campos: "a antropologia, a psicologia, a lógica, a moral, a economia social, a política, a estética, [...] a história". (Bakunin, 1988a[e], p. 52) E, mesmo que esses campos tenham ainda muito a desenvolver, não se pode negar que avançaram, e que têm contribuído para um entendimento mais adequado da sociedade e do indivíduo. Tal é, precisamente, o caso da "ciência da história", que "ainda não existe" como um campo consolidado por completo, visto não ter sido capaz, até agora, de reproduzir "o quadro racional e fiel do desenvolvimento natural das condições gerais, tanto materiais quanto ideais, tanto econômicas quanto políticas e sociais, religiosas, filosóficas, estéticas e científicas, das sociedades que tiveram uma história". (Bakunin, 2014e[e], pp. 296-297)

Na direção de um aprofundamento desse conhecimento do mundo humano, parece que a sociologia – essa "ciência que acabou de nascer" e "que ainda está à procura de seus elementos" – tem muitas possibilidades. Define-se como o campo científico "que abraça toda a história humana enquanto desenvolvimento do ser humano coletivo e individual na vida política, econômica, social, religiosa, artística e científica", isto é, "a ciência de leis gerais que presidem a todos os desenvolvimentos da sociedade humana". Trata-se, assim, de uma ciência das ciências humanas, das leis gerais da história, da sociedade, que pretende abarcar o

[263] Em geral, Bakunin utiliza o termo "progresso" em dois sentidos: de desenvolvimento histórico; de avanço em direção à liberdade. Cf., por exemplo: Bakunin, 2008f[e], pp. 85, 90; Bakunin, 2009e[e], pp. 25, 45, 50, 70.

conhecimento produzido pelos mencionados campos científicos, e mesmo por outros. Por isso, ela é "a mais difícil de todas" as ciências, e há de se admitir "que lhe serão necessários séculos, um século pelo menos, para que se constitua definitivamente e se torne uma ciência séria, um tanto suficiente e completa".[264] (Bakunin, 1988a[e], pp. 46-47, 52)

Foram as ciências que se debruçaram sobre a sociedade em geral e a sociologia em particular, que identificaram certos aspectos de seu funcionamento, quatro dos quais já discutidos e que serão agora resumidos. O primeiro, o próprio conceito de sociedade como totalidade dos indivíduos (indissociáveis e inconcebíveis fora da sociedade), das relações sociais e do desenvolvimento humano que existe, de maneira articulada, em determinada comunidade. O segundo, a existência de uma solidariedade entre todos os indivíduos de determinada sociedade, a qual se forma graças às relações sociais, à dependência, ao vínculo, à influência, às ações e às reações perpétuas de uns em relação aos outros. O terceiro, o fato de a tradição social existente numa sociedade, permanentemente difundida por uma educação em sentido amplo, ter um profundo impacto em seus indivíduos – de modo que, em geral, eles tendem mais a reproduzir tal tradição do que a questioná-la e modificá-la.

O quarto, a determinação econômica relativa da sociedade. Isto é, por um lado, é preciso reconhecer que, no mundo humano ou social, "entre todos os fatos, os fatos econômicos, materiais, os fatos por excelência, constituem a base essencial, o fundamento principal, dos quais todos os outros fatos intelectuais e morais, políticos e sociais, não são nada além dos desdobramentos necessários". (Bakunin, 2014e[e], pp. 256-257) É fundamental recordar que esse é um princípio relativo e que, na condição de princípio absoluto, torna-se falso. Em contrapartida, em razão da dinâmica de ação e reação da natureza-matéria (e, assim, da sociedade) – essa causalidade universal segundo a qual "tudo o que existe é ao mesmo tempo efeito e causa" –, não há e nem pode haver determinismo monocausal. (Bakunin, 2014f[e], p. 363) Existe uma relação de interinfluência, algumas vezes alçada à interdependência entre os elementos econômicos e outros.[265]

---

[264] Cf. Comte (1978a, p. 89): "Chegamos, assim, gradualmente a descobrir a invariável hierarquia, ao mesmo tempo histórica e dogmática, igualmente científica e lógica, das seis ciências fundamentais, matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia. A primeira constitui necessariamente o ponto de partida exclusivo, e a última a única meta essencial de toda filosofia positiva, considerada de agora em diante como formando, por sua natureza, um sistema verdadeiramente indivisível, em que toda decomposição é radicalmente artificial, sem ser aliás, de modo algum, arbitrária, já que tudo se reporta finalmente à Humanidade, única concepção plenamente universal".

[265] Se a exposição do materialismo bakuniniano feita nesta tese pretende contrapor autores que, como Carr (1961, p. 451), afirmam que Bakunin, mesmo na maturidade, era um idealista, ela também pretende contestar autores que, como Ferreira (2014, pp. 50-51), ainda que reconhecendo acertadamente o rechaço de Bakunin ao determinismo econômico, negam o papel preponderante da economia na sociedade (determinação econômica relativa). Em inúmeras ocasiões, Bakunin, em seu período anarquista, enfatizou essa preponderância. "Na base

Como apontado, instituições políticas, jurídicas e religiosas podem ter, e de fato tiveram (historicamente falando), influência sobre a economia; a opressão política e o Estado podem ter, e de fato tiveram, influência sobre a exploração econômica capitalista. E mais: mesmo os elementos que se poderiam chamar restritamente de culturais possuem essa característica. "O temperamento e o caráter particulares de cada raça e de cada povo", os quais "são naturalmente, eles próprios, produtos de um grande número de causas etnográficas, climatológicas e econômicas, tanto quanto históricas", uma vez dados, "exercem, mesmo fora e independentemente das condições econômicas [...], uma influência considerável sobre seus destinos, e até mesmo sobre o desenvolvimento de suas forças econômicas". (Bakunin, 2001b[e], p. 40)

Dessa maneira, levando em conta a continuidade entre natureza e sociedade, é possível argumentar que

> assim como, no mundo chamado propriamente de material, a matéria inorgânica (mecânica, física, química) é a base determinante da matéria orgânica (vegetal, animal, inteligente ou cerebral), no mundo social, que não pode ser considerado senão como o último nível conhecido do mundo material, o desenvolvimento das questões econômicas sempre foi, e continua sendo, a base determinante de todos os desenvolvimentos religiosos, filosóficos, políticos e sociais. (Bakunin, 1973a[e], p. 11)

Em concordância com essa definição dos elementos mais e menos influentes na dinâmica natural-material de ação e reação, tem-se que: na natureza em geral, a matéria inorgânica é mais influente (determinante) que a matéria orgânica; na sociedade em particular, a economia é mais influente (determinante) que elementos políticos, culturais etc.[266] Mas é

---

de todos os problemas históricos, nacionais, religiosos e políticos, sempre houve, para o mundo do trabalho, bem como para todas as classes e, inclusive, para o Estado e a Igreja, o problema econômico, o mais importante, o mais vital de todos." (Bakunin, 2009e[e], p. 49) "Enquanto os idealistas sustentam que as ideias dominam e produzem os fatos, os comunistas, concordando nisto com o materialismo científico [*ou seja, com o materialismo bakuniniano*], dizem, ao contrário, que as ideias nascem dos fatos, e que estas nunca são nada além da expressão ideal dos fatos consumados; e que, entre todos os fatos, os fatos econômicos, materiais, os fatos por excelência, constituem a base essencial, o fundamento principal, dos quais todos os outros fatos intelectuais e morais, políticos e sociais, não são nada além dos desdobramentos necessários. [...] Sim, toda a história intelectual e moral, política e social da humanidade é um reflexo de sua história econômica." (Bakunin, 2014e[e], pp. 256-257) "Essa lei é particular, no sentido, como eu disse, de não se aplicar às coisas do mundo inorgânico, mas é geral e fundamental para todos os seres vivos. É a questão do alimento, a grande questão da economia social, que constitui a base real de todos os desenvolvimentos posteriores da humanidade." (Bakunin, 2014f[e], pp. 365-366) "No mundo social [...], o desenvolvimento das questões econômicas sempre foi, e continua sendo, a base determinante de todos os desenvolvimentos religiosos, filosóficos, políticos e sociais." (Bakunin, 1973a[e], p. 11) "O Sr. Marx, ao contrário dele, enunciou e demonstrou a incontestável verdade, confirmada por toda a História Antiga e Moderna da sociedade humana, das Nações e dos Estados, que o fato econômico precedeu e continua a preceder o direito político e jurídico. Um dos principais méritos científicos do Sr. Marx é o de ter enunciado e demonstrado esta verdade." (Bakunin, 2003a[e], p. 175)

[266] Bakunin parece ainda hierarquizar a política, em especial o Estado, em relação aos outros fatores humanos não econômicos e mais abstratos. De modo que, se a economia é mais influente que a política, esta

imprescindível ter em mente que, "na história do desenvolvimento humano, [...] são os fatos que precedem as ideias, o que não impede que, mais tarde, estas últimas modifiquem e transformem, por sua vez, os primeiros". (Bakunin, 2017f[e], p. 417)

Além desses aspectos, as ciências humanas em geral e a sociologia em particular identificaram outros traços do funcionamento da sociedade, os quais serão agora discutidos.

Assim como a natureza externa – em que, graças à luta pela vida, "*os fortes vivem e os fracos sucumbem, e os primeiros só vivem porque os outros sucumbem*" (Bakunin, 2014f[e], p. 349) –, a sociedade tem como característica essencial as lutas, as contradições, *os conflitos*. (Bakunin, 2009e[e], p. 34) "Toda sociedade está repleta de contradições, e ela é o teatro de uma luta sem fim, luta científica, luta religiosa, política, econômica; luta da coletividade contra o Estado; luta dos partidos e das classes no Estado; e, enfim, luta no seio da família." Todos esses conflitos são motivados pelo movimento constante de formação e de negação da ordem, o que faz da sociedade algo muito distinto de um suposto céu, em que vigora a harmonia perfeita. "Por felicidade, para a humanidade, uma ordem social perfeitamente harmônica não existe e jamais existiu aqui embaixo." (Bakunin, 2016d[e], p. 151)

Inclusive os momentos de certa harmonia, de equilíbrio de forças, quando determinado statu-quo se forma e se mantém durante algum tempo, nada mais são que um resultado temporário dos conflitos: "A harmonia se estabelece nele [no mundo] pela luta: pelo triunfo de uns, pela derrota e pela morte de outros, pelo sofrimento de todos." É claro que não se trata apenas de sofrimento, mas também do prazer, que estimula no ser humano seu "apego pela vida". Agora, de qualquer modo, "devemos concordar que a natureza não é de forma alguma a mãe carinhosa de que se fala, e que, para viver, para conservar-se em seu seio, eles [os seres vivos] necessitam de uma energia singular". (Bakunin, 2014f[e], p. 349)

São os conflitos que dão movimento à sociedade e que fazem com que ela se desenvolva. Na dialética da história antes discutida, percebe-se esse movimento conflitivo: foi negando o passado (animalidade) que o presente (humanidade) estabeleceu-se; é negando o presente (humanidade) que o futuro (liberdade) pode estabelecer-se. Os conflitos marcaram e continuam a marcar todo esse processo. Como não há humanidade fora da sociedade, pode-se afirmar que a sociedade presente constitui um antagonismo, um conflito entre seu passado (animalidade) e seu presente (humanidade) – cujo traço fundamental é a autoridade – e seu futuro – cuja característica essencial é a liberdade.

---

aparentemente seria mais determinante que a religião, a filosofia e outros elementos da sociedade mais vinculados ao campo do pensamento.

Desse modo, a sociedade presente – "a realidade, isto é, a ordem política, cívica e social atualmente e em todos os países" – nada mais é que "a soma, ou melhor, o resultado da luta, dos conflitos, do aniquilamento mútuo, da dominação e, em geral, da conjunção e da ação recíproca das diversas forças que, dentro e fora" agem nela ou sobre ela. (Bakunin, 2009e[e], p. 34) A realidade presente de uma sociedade é, portanto, o resultado do enfrentamento entre "muitas forças sociais" que se relacionam de forma conflituosa. Esse resultado se forja sempre por um tempo determinado – tendo em vista o dinamismo da sociedade existente em função de seus próprios conflitos –, quando há preponderância de certas forças em relação a outras. Acontecendo isso, há um equilíbrio temporário entre as forças, se instaura um statu-quo, no qual os conflitos não deixam de existir, mas ao menos se tornam menos aparentes. (Bakunin, 1973b[e], p. 59)

12.2 FORÇAS SOCIAIS E CONFLITO

Uma força social pode ser definida como a potência natural-material que indivíduos, grupos ou classes sociais utilizam nos conflitos sociais para lograr determinados objetivos. Ela é uma *força real*, resultante da efetivação de uma *força potencial*, que antes existia como possibilidade latente de devir. Tudo aquilo que pertence ao mundo orgânico ou inorgânico contribui para a conformação do meio circundante. Por isso, "na sociedade, o ser humano mais ínfimo representa uma minúscula fração da *força social*". Em termos sociais, é possível afirmar que todo indivíduo, associado ou não a outros, contribui para a correlação de forças que conforma uma realidade – o "equilíbrio entre as forças que se manifestam na dada sociedade" – e, assim sendo, participa, voluntária ou involuntariamente, da produção de seus "regimes sociais". Ou seja, uma força social pode ser uma *força individual* ou uma *força coletiva*. (Bakunin, 2009e[e], p. 34)

A força individual parte da potência corporal que possui um indivíduo, e pode ser aumentada de distintas maneiras. (Bakunin, 2009c[e], pp. 51-52) A força coletiva parte da união, da associação, da organização entre diferentes indivíduos, e, usufruindo de suas forças individuais, também pode ser aumentada de distintas maneiras. Entretanto, assim como a sociedade não pode ser concebida como um simples conjunto de indivíduos, uma força social coletiva não pode ser concebida como a soma simples das forças individuais.

> O esforço comum de algumas dezenas de indivíduos é muito mais eficaz do que todo esforço individual, não apenas porque a força de várias unidades é sempre maior do que aquela de uma única (numa sociedade composta de milhões de indivíduos, a soma de algumas dezenas de pequenas frações

> comparada à imensa soma das forças sociais é também quase igual a zero), mas também porque, quando uma dezena, ou até mesmo mais, de indivíduos conjugam seus esforços para alcançar um objetivo comum, constitui-se entre eles uma nova força que ultrapassa, e de longe, a simples soma aritmética dos esforços individuais de cada um. Em economia política, esse fato foi pela primeira vez observado por Adam Smith e atribuído à ação natural da *divisão do trabalho*. Ora, no caso por mim examinado, não é apenas a divisão do trabalho que age, isto é, engendra uma nova força, mas também, e numa proporção ainda maior, a *união* e o que a completa necessariamente: a elaboração de um plano de ação, em seguida, a melhor *repartição possível e a organização sistemática ou refletida de forças pouco numerosas* em conformidade com o plano estabelecido. (Bakunin, 2009e[e], pp. 35-36)

Esse fato, que também foi constatado e teorizado por Proudhon[267], mostra, em primeiro lugar, que há uma diferença substancial entre força coletiva e força individual, na medida em que a primeira não pode ser considerada como soma simples da segunda. Ele ainda evidencia, em segundo lugar, que a associação é uma ferramenta determinante para o aumento de força social. Foi somente graças à associação que os indivíduos puderam acumular suas reflexões acerca do entendimento do mundo – e, assim, passar a conhecê-lo de modo mais aprofundado – e estabelecer duradouras "forças produtivas", capazes de garantir a eles sua subsistência. (Bakunin, 2009c[e], pp. 51-53; Bakunin, 2016a[e], p. 103)

Foi apenas em razão da união que determinados indivíduos ou grupos conseguiram subjugar outros, forjando ordens sociais que lhe favoreceram por longos períodos. Contudo, não é apenas a organização que garante o aumento de força social. Há muitos outros critérios – econômicos, políticos, jurídicos, militares, comportamentais, morais etc. – que contribuem para tanto, e são essenciais para entender a dinâmica histórica de uma sociedade. Antes de tudo, cumpre notar que tais critérios relacionam-se com o enraizamento e a institucionalização de determinados modos de funcionamento sistêmico (modo de produção, de poder) e certas noções (ideias, hábitos, valores, costumes etc.) nas estruturas sociais e na tradição social. Esse funcionamento sistêmico e essas noções possuem força de reprodução, tanto por sua própria dinâmica quanto pela educação ampla que difunde a tradição social (socialização). Por isso, uma sociedade sempre tende mais à manutenção da ordem do que à mudança. Assim, os indivíduos, grupos ou classes sociais que defenderem posições mais estrutural e institucionalmente enraizadas terão sempre maior facilidade no conflito que aqueles que

[267] Cf. Proudhon (1988, p. 103, grifos adicionados): "O capitalista, diz-se, pagou *as diárias* dos trabalhadores; para ser exato, é preciso dizer que o capitalista pagou *uma diária* tantas vezes quantos trabalhadores empregou por dia, o que não é a mesma coisa. Pois *a força imensa que resulta da harmonia e da união dos trabalhadores, da convergência e da simultaneidade de seus esforços*, essa ele não pagou. *Duzentos granadeiros levantaram em algumas horas o obelisco de Luxor sobre a base; um só homem, em duzentos dias, faria o mesmo?* Entretanto, na conta do capitalista, a soma dos salários era idêntica".

estiverem agindo na direção da mudança. (Bakunin, 2003a[e], p. 213; Bakunin, 2017d[e], p. 405; Bakunin, 1988a[e], p. 129)

Além disso, os critérios para o aumento de força social incluem o acesso a recursos como a propriedade, o dinheiro – ambos frequentemente oriundos da herança e, em alguns casos, derivados da propriedade do próprio corpo de outras pessoas – e os recursos naturais. Com a propriedade e a respectiva exploração do trabalho, é possível multiplicar recursos que, privadamente apropriados, convertem-se em força. Com dinheiro, é possível comprar recursos de todos os tipos, incluindo a influência em diversos setores da sociedade. (Bakunin, 1973b[e], pp. 48-49, 60; Bakunin, 2003a[e], pp. 73, 108, 158) Eles envolvem, também, a ocupação de posições sociais hierárquicas, de postos de mando, o nível de organização militar e o acesso às armas. Ocupando postos de poder tem-se condições de decidir sobre aquilo que diz respeito a um conjunto mais amplo de pessoas – de governá-las – e, por meio da organização militar e das armas, é possível impor-se sobre outros, seja com a ameaça ou com a própria utilização da violência. (Bakunin, 2009d[e], p. 79; Bakunin, 1988a[e], pp. 105, 110; Bakunin, 1973b[e], pp. 60-62)

Esses critérios incluem, ainda, a capacidade de persuasão e a quantidade de apoio popular. Quando, por meio da influência, se consegue fazer com que pessoas endossem de forma direta ou indireta um determinado projeto, elas podem associar-se a ele, proporcionando o ganho de força anteriormente discutido, ou mesmo contribuir para a criação de uma opinião pública favorável. (Bakunin, 1988a[e], p. 25; Bakunin, 2003a[e], p. 101; Bakunin, 2014f[e], p. 442; Bakunin, 2016d[e], p. 148) Tal capacidade de influência está profundamente relacionada ao conhecimento, outro critério de aumento de força, que é adquirido com a educação e a instrução:

> É verdade, a instrução é uma força; e por mais deficiente, superficial, deformada que seja aquela de nossas altas classes, é inegável que, com outros fatores, ela permite à minoria privilegiada conservar em suas mãos o poder. [...] O saber é uma força; a ignorância, a causa da impotência social. [...] Onde se viu um espírito inculto, por mais potente que seja por natureza, sobrepujar-se num enfrentamento com uma força intelectual coletiva formada em séculos? Eis por que se vê frequentemente um homem do povo inteligente capitular ante um imbecil que recebeu instrução. (Bakunin, 2009e[e], pp. 39, 43-44)

Numa sociedade que conta com a divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual é muito mais simples para aqueles instruídos imporem-se aos não instruídos. (Bakunin, 2009c[e], p. 52) Por fim, há outros critérios que, mesmo pertencendo ao campo mais amplo das ideias e das subjetividades, merecem ser mencionados: a moralidade, a

vontade, a confiança, a disciplina e a obediência. Acreditar profundamente num objetivo, confiar na própria proposta e nas próprias forças, praticar a disciplina (tanto a autodisciplina como a disciplina imposta) aumenta de maneira significativa as possibilidades de vitória num conflito. Da mesma forma que, numa organização ou instituição hierárquica, a obediência dos membros inferiores aos superiores. (Bakunin, 2014d[e], pp. 164, 166, 228; Bakunin, 1973b[e], pp. 62-63)

Com base nesses critérios, compreende-se que, na sociedade, um conflito pode ser mais ou menos violento, e que conflito social não significa, necessariamente, violência. Quando um conflito se estabelece, ao menos duas forças sociais formam-se e entram em jogo, em enfrentamento. Conforme os mencionados critérios, cada uma das forças tem, de início, uma potência real e concreta, que poderá ser aumentada em função desses próprios critérios, do acesso a recursos e das alianças com outras forças. O enfrentamento poderá ter curta ou longa duração, mas chega a um termo quando há preponderância de uma força (ou algumas) sobre outra (ou outras). Forma-se assim uma ordem ou statu-quo, em que certas forças preponderam em detrimento de outras.

Por mais que esse dispositivo seja utilizado em outros momentos para analisar a conjuntura sociopolítica, buscar-se-á, neste momento, explicitar como ele pode subsidiar uma compreensão da história de longa duração, com enfoque mais estrutural que conjuntural.[268] Desse modo, a história da humanidade pode ser caracterizada como um árduo processo de negação, por parte das forças sociais apoiadas sobre o princípio da liberdade, daquelas forças sociais apoiadas sobre o princípio da autoridade. Assim, a sociedade pode ser concebida dialeticamente como um conflito permanente entre liberdade e autoridade.[269] Nesse enfrentamento, vêm preponderando, de maneira mais geral e desde os primeiros tempos da

[268] Compreendo que, com tais reflexões, Bakunin dá continuidade a seu *método de análise política*, exposto no capítulo 5 – ainda que os traços idealistas daquele período tenham sido aqui substituídos pelos fundamentos do materialismo científico-naturalista. Levando isso em conta, as questões que nortearam a elaboração desse ferramental analítico, e que foram expostas em nota no referido capítulo, continuam aqui a ter validade ("Quais são as forças em jogo? etc.) Ademais, com as reflexões da maturidade, Bakunin parece ampliar o escopo desse seu ferramental, de modo a subsidiar análises não apenas conjunturais, mas também estruturais da sociedade.

[269] Em 1864, Bakunin (2014a[e], pp. 76-77) assim caracteriza essa dialética: "O mundo está, mais do que nunca, dividido entre dois sistemas eternamente opostos: o princípio teológico e o princípio humanitário, o da autoridade, e o da liberdade. O velho sistema parte desta ideia fundamental que a humanidade é má para si própria, e que, para reconhecer a verdade, ela precisa de revelação divina, para reconhecer a justiça, leis divinas, e, para observá-las, de autoridades e instituições divinas [ilegível], ao mesmo tempo religiosas e políticas, da *Igreja* e do *Estado*. O princípio teológico, em suas duas realizações diferentes, paralelas, mas ligadas uma à outra de maneira invencível, a Igreja e o Estado, funda-se essencialmente no desprezo pela humanidade, da qual proclama altamente a incompetência, a inferioridade, a indignidade, resumindo, a nulidade, não somente frente a Deus, mas também frente a todos os missionários e representantes privilegiados da justiça, ou melhor, da graça divina, frente a todas as autoridades estabelecidas: sacerdotes, príncipes, nobreza, Doutores da ciência, aristocratas do capital, forças armadas, polícia, magistrados, burocratas, espiões, carcereiros e carrascos".

história, o princípio da autoridade, encarnado em minorias que se impõem às maiorias por meio da dominação.

Quando se discutiu o início da humanidade, pontuou-se que, num primeiro momento, homens subordinaram mulheres, e que, num segundo momento, homens subordinaram mulheres e outros homens dando corpo, com o surgimento da agricultura, à escravidão em massa. As lutas de homens contra mulheres e de escravizadores contra escravizados são expressões do conflito social naquelas sociedades. Interpretando esses acontecimentos segundo os conceitos apresentados, pode-se dizer o seguinte. Tanto a subordinação feminina quanto a escravização de mulheres e homens tiveram por base um enfrentamento entre forças sociais. Em ambos os casos, os homens que se impuseram o fizeram por terem constituído uma força social maior, provavelmente pela utilização de critérios como a força física – e talvez, mesmo, de outros, que poderiam incluir as armas, a posição social, o conhecimento. Os opressores passaram então a beneficiar-se da opressão, extraindo vantagens dos dominados, as quais giravam em torno do trabalho e depois se estenderam a outros campos. Era um movimento de retroalimentação, visto que a dominação é, também, um critério de aumento de força social, de maneira que ela permite ao grupo opressor aumentar permanentemente sua força social. O dinamismo daquelas sociedades explica-se pela negação que mulheres e escravos realizavam de sua própria condição, de um lado, e pela afirmação daquela ordem por parte dos dominadores, de outro.

A lógica desses acontecimentos ajuda a compreender o desenvolvimento histórico da humanidade. Graças à sua maior força social, determinados grupos impõem-se a outros, estabelecendo a pilhagem, a conquista e a escravização, e, em seguida, buscando nas regras sociais e nas crenças a legitimidade para esse fato. Por sua vez, esses instrumentos de legitimação contribuem para garantir a continuidade da dominação. Enquanto dura a preponderância de determinada força, há uma ordem social, um statu-quo, no seio do qual se desenrolam conflitos sociais mais ou menos abertos, que se forjam pela negação dessa circunstância por parte dos grupos oprimidos. Em determinado momento, quando esse conflito emerge abertamente, e na medida em que os grupos oprimidos conseguem acumular maior força social que os dominadores, conseguindo sobrepujar seus movimentos de reação e conservação da ordem, acontecem as mudanças, fazem-se as revoluções.

12.2.1 Forças em jogo na Guerra Franco-Prussiana

Os conceitos anteriormente apresentados podem subsidiar uma leitura das relações entre França e Prússia no contexto da Guerra Franco-Prussiana entre 1870 e 1871.

Já se mencionou o contexto em questão. A França, sob Napoleão III, e a Prússia, sob Guilherme I e Bismarck, vinham aumentando suas forças de Estado e, para tal, as conquistas de outros territórios eram fundamentais: elas tanto explicam esse aumento de força quanto indicam novas possibilidades nesse sentido. Ambos os Estados encontravam-se no cerne de uma disputa internacional pela hegemonia da Europa, de modo que o conflito entre França e Prússia existia mesmo antes da Guerra Franco-Prussiana. O início da guerra modificou os termos do conflito, que passaram a expressar-se pela violência aberta das armas. Isto é, a guerra reconfigurou um conflito anterior, abrindo as possibilidades para uma mudança no equilíbrio de forças europeu e colocou em confronto aberto duas forças sociais de Estado: França e Prússia, as quais, a partir de julho de 1870, começam a mobilizar suas forças na guerra.

As batalhas de agosto já deixavam claro como as forças seriam postas em jogo na guerra e qual Estado tinha maior força social e, por conseguinte, maiores chances de vitória:

> É evidente hoje [25 de agosto de 1870] que a última batalha de 18 de agosto em Gravelotte foi, para os franceses, um desastre. Vencidos, desencorajados, abatidos, mal organizados, mal administrados e mal dirigidos [...], começando já a sofrer de fome [...], os 100 mil homens de Bazaine encontram-se com a presença de 250 mil alemães, todos repostos pelo saque de Alsácia e Lorena e pelos imensos aprovisionamentos de todo tipo que foram arrebatados aos três corpos de Frossard, de Du Failly e de Mac-Mahon. [...] Os alemães, ao contrário, estão numa disposição excelente. São comandados por bons oficiais, sábios, conscientes, inteligentes, aguerridos, e nos quais a ciência e a inteligência militares unem-se a uma abnegação e a uma disciplina de escravos frente a seu chefe coroado. [...] São comandados por generais igualmente inteligentes. [...] Seguem um plano há muito tempo pensado, combinado e que não precisou ser modificado até aqui, enquanto o exército francês, tendo-se conduzido inicialmente sem plano, sem ideia, reduzido ao extremo, deve ainda criar um, inspirado pelo desespero. [...] Os prussianos [...] têm o estudo, a preparação e a execução inteligentes de um plano estabelecido que seguem de modo sistemático, unindo uma grande audácia a uma grande prudência. [...] É evidente que, desde o ponto de vista da estratégia e da tática, em uma palavra, da posição militar, todas as vantagens estão ao lado dos prussianos, todas as probabilidades são deles. (Bakunin, 1977a[e], pp. 72-74)

Em termos militares, a guerra evidenciava naquele momento a superioridade prussiana, principalmente por conseguir mobilizar maior força pelos seguintes critérios: número de soldados, quantidade das provisões, nível de organização e estratégia,

conhecimento e disciplina. A posição da Prússia na guerra também se explica pelas vantagens que possuía em termos econômicos, políticos, e do estado de ânimo de sua população e seus combatentes. “A posição econômica da Alemanha, *neste momento*, é mil vezes preferível que a da França”, pela “simples razão que a guerra se faz não na Alemanha, mas na França”. A “Alemanha está cem vezes melhor administrada que a França, saqueada nesse momento pelos alemães e pela administração imperial”. Ademais, ao passo que há, do lado dos prussianos, uma “exaltação germânica” e enorme motivação e disposição para a guerra, do lado dos franceses só há “abatimento, desalento, uma prostração completa”. (Bakunin, 1977a[e], pp. 74-76)

Foi em função da maior mobilização de força social no conflito que a Prússia passou a converter aquilo que era, de início, uma guerra com “caráter de legítima defesa”, numa “guerra de conquista”, numa “guerra do despotismo alemão contra a liberdade da França”. (Bakunin, 2014d[e], p. 220) Não se tratava, no entanto, de uma guerra popular, baseada nas forças naturais do povo alemão, mas de uma “invasão aristocrática, monárquica e militar”, encabeçada pelas classes dominantes da Prússia contra todas as classes da França, ainda que, obviamente, as classes oprimidas sofressem as maiores consequências. (Bakunin, 1977a[e], p. 143)

Em setembro de 1870, seguindo a Batalha de Sedan, Napoleão III foi derrubado e estabeleceu-se na França um governo republicano de defesa nacional; recusando um acordo de paz, Bismarck iniciou o cerco de Paris. Os confrontos armados continuaram e a Prússia preponderava pelos motivos elencados. Além disso, o cerco foi determinante para que outro critério de força fosse empenhado no conflito: os suprimentos passaram a ficar cada vez mais escassos para os franceses, de modo que, como se sabe, em determinado momento, a burguesia começou a se alimentar dos animais do zoológico, e os pobres, de ratos.

Finalmente, Paris capitulou no fim de janeiro de 1871, quando Thiers logrou um armistício com Bismarck. Ao se analisar os motivos da vitória prussiana, podem-se fazer alguns apontamentos. Primeiro, que houve contribuição das inúmeras traições das classes dominantes e governantes franceses (bonapartistas e republicanos) que, desde o início, abriram mão da salvação da França.

> Em todas as cidades da França, o proletariado exigiu armas e o recrutamento geral contra os alemães, e ele teria, sem dúvida nenhuma, realizado este propósito, se não tivesse sido paralisado, de um lado, pelo medo ignominioso e pela traição generalizada da maioria da classe burguesa, que preferiu mil vezes submeter-se aos prussianos, em vez de confiar armas ao proletariado, e, de outro, pelas contramedidas reacionárias tomadas de

> modo sistemático pelo "governo da Defesa Nacional", em Paris e no interior, bem como pela oposição não menos antipopular do ditador, do patriota Gambetta. (Bakunin, 2003a[e], pp. 41-42)

Segundo, que "a França não sucumbiu [apenas] porque seus exércitos foram destruídos"; a isso se somou o fato de que "a própria nação francesa encontrava-se num estado de desorganização e de desmoralização que a fazia absolutamente incapaz de criar espontaneamente uma defesa nacional séria". Ou seja, além de maior capacidade militar, econômica e política, houve uma importante força moral que incidiu no conflito. (Bakunin, 1973b[e], pp. 61-62, 67).

Contudo, essa imposição de força por parte da Prússia não se consolidou imediatamente, graças à irrupção da Comuna de Paris, em março de 1871. Com ela, novas forças entraram em jogo nesse conflito, que só teria uma resolução em maio, quando as forças das classes superiores francesas e prussianas, aliadas, impuseram-se de maneira sangrenta à força social dos *communards*.

12.3 DOMINAÇÃO, CLASSES SOCIAIS E LUTA DE CLASSES

Desde seu início, a humanidade teve no conflito social a razão de seu desenvolvimento e, embora grupos opressores e classes sociais superiores tenham se modificado, preponderou sempre o princípio da autoridade. Por esse motivo, é possível argumentar que o traço comum da humanidade é o poder, a opressão, a exploração – ou, em síntese, a dominação.

A dominação é uma relação social que resulta do enfrentamento entre forças sociais, em que alguns (em geral uma minoria com maior força social) se impõem sobre outros (em geral uma maioria com menor força social) e usufruem dessa imposição para se tornarem autoridades artificiais e obterem privilégios econômicos e não econômicos. Trata-se, portanto, de uma relação entre uma minoria privilegiada e uma maioria desprivilegiada para benefício da primeira e em detrimento da segunda. (Bakunin, 2014d[e], p. 181; Bakunin, 2008e[e], p. 125; Bakunin, 2009e[e], p. 39; Bakunin, 2017f[e], p. 428) "A dominação só é real quando tudo o que a entrava lhe está subjugado. Uma força só suporta outra quando a isso é obrigada, quer dizer, quando se sente impotente para destruí-la ou derrubá-la." (Bakunin, 2008c[e], p. 28)

Essa relação de imposição é, ao mesmo tempo, uma relação de poder, que, para perdurar no tempo e no espaço, exige a opressão permanente daqueles que foram subordinados, de modo que estes possam continuar a produzir os privilégios dos dominadores. Como se pode notar, *dominação, poder e opressão funcionam como sinônimos, e se*

contrapõem diretamente à emancipação. "Quem diz poder [...], diz dominação" e "onde existe dominação, deve existir necessariamente homens, uma parte mais ou menos grande da sociedade que é dominada", sendo que aqueles "que dominam devem necessariamente reprimir, e em consequência oprimir os que estão submetidos à sua dominação". (Bakunin, 1998[e], pp. 30-31)

A dominação encontra-se nos distintos campos da sociedade. No campo econômico, ela se expressa como "*dominação econômica*", cuja forma mais comum é a "*exploração do trabalho*".[270] (Bakunin, 2014d[e], pp. 172, 174; Bakunin, 2003a[e], p. 35) No campo político, ela se expressa na relação entre Estados e nações-raças como *dominação nacional* e/ou *imperialismo*, e na relação entre governantes e governados, em que a violência é aspecto determinante, como "*dominação política*" ou Estado. (Bakunin, 2014e[e], pp. 255, 265, 274, 333) No campo da "cultura intelectual e moral", ela se expressa como *dominação intelectual e moral*, sendo a desigualdade de conhecimento (educação, instrução) e a "dominação da Igreja" suas principais formas. (Bakunin, 2014a[e], pp. 77, 85; Bakunin, 71010[e], p. 38) Contudo, essas formas de dominação só devem ser separadas analiticamente, pois, na história, em geral, elas estiveram associadas umas às outras, reforçando-se pela dinâmica de ação e reação.

Em termos históricos, a dominação expressou-se de várias maneiras. Pode-se mencionar, por exemplo, o caso da dominação nacional dos povos eslavos pela Rússia, Prússia, Áustria e pelo Império Otomano. Como parte dessa relação, muitos eslavos vêm sendo submetidos ao mais duro jugo alemão e a um crescente processo de (pan)germanização. (Bakunin, 2003a[e], pp. 57-62) Também é possível citar o caso da dominação racial dos negros pelos brancos. "Nosso século [...] teve a insigne honra de emancipar os negros" da escravidão que, nos Estados Unidos, vigorou até os anos 1860.

Enfim, pode-se mencionar o caso – muito significativo, por sua antiguidade – da dominação masculina, da opressão da mulher pelo homem. Mesmo sendo "dotada das mesmas capacidades que o homem", a mulher foi submetida, por ser ele "naturalmente mais forte", em termos absolutos, e ter condições de impor-se fisicamente. Esse fato da "subordinação real da mulher na organização natural das famílias e da sociedade" foi, depois, legitimado por um conjunto de ideias, que inclui a "teoria religiosa, mística e jurídica" e,

[270] Bakunin não opera com a distinção relativamente comum entre exploração (econômica) e dominação ou opressão (política e/ou social). Apesar de, para ele, a exploração ser uma categoria econômica, ela é, ao mesmo tempo, uma forma de dominação, de opressão. Assim, exploração e dominação/opressão não são conceitos paralelos ou concorrentes; a primeira está contida nas segundas. Posição que se reforça quando se compreende a relação entre economia e política (capitalismo e Estado), que será adiante discutida.

ainda, a "metafísica de sua [da mulher] inferioridade corporal, mas sobretudo intelectual e moral". Ideias que, incorporadas na consciência da sociedade, tornaram-se depois causas eficazes do fato "de uma inferioridade cada vez mais real" da mulher. (Bakunin, 2017f[e], pp. 417-419)

Entretanto, a expressão histórica da dominação mais comum foi a dominação de classe: "até aqui a história não conheceu outra civilização senão a civilização de classe". (Bakunin, 2009e[e], p. 45) Até o presente, a sociedade tem sido completamente atravessada por uma cisão entre classes sociais, colocando, de um lado, oprimidos, e do outro, opressores:

> Desde que existe uma história, o mundo humano foi partilhado em duas classes: a imensa maioria, acorrentada a um trabalho mais ou menos mecânico, brutal e forçado; os milhões de trabalhadores, eternamente explorados, passando sua triste vida numa miséria vizinha à fome, na ignorância e na escravidão, e condenados, por isso mesmo, a uma eterna obediência. Depois, por outro lado, a minoria mais ou menos feliz, instruída, refinada, exploradora, dominante, governante, consumindo a melhor parte do trabalho coletivo das massas populares e representando toda a civilização. (Bakunin, 2017a[e], pp. 453-454)

A dominação de classe resulta, também, do enfrentamento entre forças sociais. Em termos gerais, a contradição entre *classes despossuídas (ou dominadas, oprimidas, inferiores, exploradas) e classes superiores (ou dominantes, opressoras, privilegiadas, exploradoras)* pode ser interpretada como um conflito histórico entre "duas grandes categorias" antagônicas de forças sociais. A imposição das segundas (minoritárias) sobre as primeiras (majoritárias) baseia-se num conjunto de critérios, dentre aos quais se destacam: o acesso às riquezas, ao poder e ao conhecimento, e também o nível de organização.

Praticamente sem acesso a esses recursos e sem organização, as classes oprimidas – que contam com "os milhões e milhões de indivíduos que constituem a massa do povo", ou seja, essa "soma das forças inconscientes, instintivas, tradicionais, por assim dizer, espontâneas e pouco organizadas, ainda que cheias de vida" – vêm sendo subordinadas. Quem tem sempre se imposto a elas são as classes dominantes – que contam com ricos e poderosos que têm acesso a esses recursos e estão mais organizados, ou seja, essa "soma incomparavelmente menor das forças conscientes, conjugadas, deliberadamente associadas, agindo segundo um dado plano, e sistematicamente organizadas segundo esse plano". É isso que explica por que "a sociedade é dividida numa minoria composta de exploradores e numa imensa massa mais ou menos conscientemente explorada". (Bakunin, 2009e[e], p. 36)

Na sociedade moderna, estatista e capitalista, as classes sociais são, igualmente, aspectos essenciais, e se constituem a partir da produção e da reprodução das relações sociais:

> Na sociedade humana [...] a diferença das classes é, todavia, muito marcada, e todo o mundo saberá distinguir a aristocracia nobiliária da aristocracia financeira, a alta burguesia da pequena burguesia, e esta última dos proletários das fábricas e das cidades; assim também, o grande proprietário da terra, do rendeiro e do camponês proprietário que cultiva sua terra; o fazendeiro, do simples proletário do campo. (Bakunin, 1988a[e], pp. 15-16)

Neste trecho, distinguem-se, mais ou menos claramente, algumas classes sociais concretas (que possuem existência histórica): nobreza, latifundiários, burguesia, proletariado (da cidade e do campo) e campesinato. É possível, ainda, apontar a existência de outras classes sociais concretas: "classe sacerdotal", "classe burocrática" e "proletariado esfarrapado". Desse modo, além das classes anteriormente elencadas, há pelo menos outras três: clero, burocracia e marginalizados em geral, ou "lumpemproletariado" na terminologia marxiana. (Bakunin, 2009b[e], p. 60; Bakunin, 2003a[e], pp. 30, 79)

Para a definição das classes sociais, o binômio dominação-privilégio é o fundamento principal. Graças à relevância do campo econômico na sociedade, as dominações e os privilégios econômicos são critérios cruciais nessa conceituação: "a propriedade exclusiva da terra" (privilégio da nobreza na segunda metade do século XIX) e "o monopólio dos capitais e das empresas tanto industriais como comerciais" (privilégio da burguesia daquele mesmo período) constituem as bases das dominações econômicas, tanto dos proprietários dos meios de produção e distribuição em relação aos trabalhadores assalariados da cidade e do campo quanto dos proprietários de terras em relação aos camponeses rendeiros ou mesmo pequenos proprietários. A diferença entre ricos e pobres, fundamentada na propriedade do capital, também implica outro privilégio econômico importante, e contribui para a dominação de classe. A propriedade dos meios de produção – incluindo a terra –, de distribuição e do capital implica "a exploração do trabalho sujeitado, ou forçado pela fome, das massas populares" e aumenta, assim, a desigualdade social, fazendo com que os ricos fiquem mais ricos e os pobres mais pobres. (Bakunin, 68006[e], pp. 2-4)

Mas, evitando o determinismo econômico, não se devem considerar esses os únicos critérios para definir as classes sociais. O controle da administração e de tudo aquilo que isso implica (guerras, decisões, leis, justiça, defesa, coerção), privilégio não econômico, está nas mãos de uma "classe de homens [...] privilegiados", a burocracia, que possui "solidariedade com os interesses do Estado" e, por isso mesmo, devota-se "de corpo e alma à sua prosperidade e sua existência". A capacidade de promover massivamente determinada compreensão do mundo – privilégio também não econômico do clero e de outros sábios na

segunda metade do século XIX – provém da "diferença de instrução e de educação". Por meio dela, pode-se garantir "o desenvolvimento artificial e forçado da estupidez dos povos" e, com isso, contribuir para que "uma massa de escravos" seja subjugada por "um pequeno número de dominadores". (Bakunin, 68006[e], pp. 1-2; Bakunin, 2015[e], p. 267) Assim, além dos critérios econômicos, há outros, primordiais para definir as classes sociais: a propriedade dos meios de administração, de controle e de coerção (critérios políticos), assim como a propriedade dos meios de conhecimento na sociedade (critérios culturais).

Em suma, as classes sociais são definidas com base no conceito de dominação e se formam numa relação de determinação multicausal entre fenômenos econômicos, políticos e culturais (intelectuais-morais). Elas expressam uma estratificação social que evidencia os diferentes privilégios numa sociedade: no campo econômico, a propriedade dos meios de produção, incluindo a terra, de distribuição e do capital; no campo político, a propriedade dos meios de administração, de controle e de coerção; no campo cultural (intelectual-moral), a propriedade dos meios de conhecimento. Em linhas gerais, os privilégios econômicos implicam dominação econômica (exploração do trabalho), os privilégios políticos implicam dominação nacional (imperialismo) e dominação política (governo), e os privilégios culturais implicam desigualdade de conhecimento e submissão religiosa.

Durante o século XIX, as classes dominantes incluíam: a nobreza/latifundiários (proprietários das terras), a burguesia (proprietária dos meios de produção e do capital), a burocracia (proprietária dos meios de administração, coerção e controle), o clero e os sábios (proprietários dos meios de conhecimento). As classes oprimidas abarcavam: proletariado da cidade e do campo (trabalhadores assalariados), campesinato (rendeiros ou pequenos proprietários) e marginalizados (desempregados, mendigos, miseráveis, analfabetos, ladrões etc.).

Obviamente havia frações de classes e "zonas cinza" entre essas grandes categorias. No entanto, em termos teóricos, a constatação da existência desses pontos que não são exatamente brancos ou pretos[271] – os quais existem na medida em que é "impossível

[271] Como, por exemplo, no caso da Rússia dos anos 1870, em que além daqueles que são exclusivamente exploradores e explorados, há um setor intermediário, com membros que são, ao mesmo tempo, exploradores e explorados. "Vejamos agora qual é a relação quantitativa dessas três categorias sociais. Sobre os 70 milhões de habitantes do Império, a parte da categoria inferior composta unicamente de explorados é de ao menos 67 ou 68 milhões. Aquela dos exploradores consumados e conscientes, isto é, os mais malevolentes, não ultrapassa três, quatro mil, digamos dez mil. Restam dois ou três milhões para a categoria intermediária composta de indivíduos que são ao mesmo tempo, embora em graus diferentes, exploradores e explorados. Essa categoria pode ser dividida em dois ramos: de um lado, a imensa maioria daqueles que são mais explorados do que exploradores, do outro, a minoria daqueles que são pouco explorados e mais ou menos conscientemente exploradores; se acrescentarmos este último ramo à categoria dos exploradores rematados e conscientes, constatamos que sobre

estabelecer uma linha de demarcação entre as classes possuidoras e as classes despossuídas", e visto que, nessas zonas, elas confundem-se "por uma quantidade de nuanças intermediárias e imperceptíveis" – não pode, de maneira alguma, subsidiar o argumento da inexistência das classes sociais. Como em tudo na natureza, é impossível saber rigorosa e exatamente onde passam as "linhas de demarcação" que, por exemplo, separam a animalidade da humanidade, ou o dia da noite. Mas não é porque não se conhece com precisão em que momento histórico os animais tornaram-se homens, ou em que instante o dia se torna noite, que animalidade, humanidade, dia e noite não existam. De modo que "apesar das posições intermediárias que formam uma transição insensível de uma existência política e social a outra, a diferença das classes é, todavia, muito marcada". (Bakunin, 1988a[e], pp. 15-16)

A luta de classes (ou guerra de classes) é exatamente a expressão do conflito entre classes sociais que coloca em lados opostos opressores e oprimidos, os quais possuem acesso desigual a privilégios econômicos, políticos e culturais. (Bakunin, 2001a[e], 68) Ela emerge, sobretudo, em razão da posição (na estrutura) social que os indivíduos e grupos ocupam na sociedade, a qual é base de seus interesses de classe, mas se potencializa com a consciência e as ações desses sujeitos. (Bakunin, 2009e[e], pp. 59-60; Bakunin, 2014d[e], p. 209) Por um lado, a luta de classes manifesta-se em relações sociais particulares: trabalhadores e patrões, camponeses e latifundiários etc. Por outro, sua manifestação de maior envergadura envolve relações sociais gerais, formadas por dois amplos conjuntos de dominadores e dominados, os quais ainda extrapolam as determinações estruturais e envolvem interesses de classe e a posição de classe assumida no conflito. Esse é o pano de fundo de conflitos classistas, em que as classes sociais buscaram mobilizar força social para se impor.

Constatar teoricamente essa segunda manifestação (de maior envergadura) exige operar, em termos mais abstratos, uma redução das forças em jogo – nesse caso, das classes concretas e históricas em luta naquele momento:

> Todas estas diferentes existências políticas e sociais [classes sociais concretas e históricas] deixam-se hoje reduzir a duas categorias principais, diametralmente opostas uma à outra, e inimigas naturais uma da outra: as *classes políticas* [ou dominantes, opressoras, superiores, privilegiadas] compostas por todos os privilegiados, tanto da terra quanto do capital, ou mesmo somente da educação burguesa, e as *classes operárias* [ou dominadas, oprimidas, inferiores, despossuídas], deserdadas tanto do capital quanto da terra, e privadas de qualquer educação e de qualquer instrução. (Bakunin, 1988a[e], p. 16)

---

70 milhões de habitantes, há no máximo 200.000 exploradores autênticos e ferozes, de sorte que, para cada explorador, há aproximadamente 350 explorados." (Bakunin, 2009e[e], pp. 38-39)

Ainda que nesta citação não estejam incluídos todos os critérios que são utilizados na definição das classes sociais, ela mostra como se pode operar teoricamente essa redução. Os conflitos sociais que emergem numa sociedade em razão da existência dos privilégios econômicos, políticos e culturais, e dos enfrentamentos nos distintos campos, são reduzidos a dois grandes conjuntos. Um deles, superior, com membros que acumulam riqueza, poder e conhecimento, e outro, inferior, privado de tudo isso. Como se verá adiante, esses privilégios relacionam-se e reforçam uns aos outros. Cumpre notar que a base dessa redução não é a centralidade desses conjuntos num momento histórico determinado e nem sua perspectiva de evolução futura, mas os interesses de classe e o papel desempenhado por essas classes no processo de luta de classes mais geral.

A sociedade contemporânea é, antes de tudo – assim como as sociedades anteriores –, o resultado do enfrentamento entre as forças sociais de classe e um retrato real da imposição das classes superiores frentes às despossuídas. Entretanto, ela distingue-se das sociedades anteriores na medida em que conta com formas de dominação modernas.

12.4 SISTEMA ESTATISTA-CAPITALISTA: DOMINAÇÃO EM TODOS OS NÍVEIS

No mundo contemporâneo, a dominação se expressa como *sistema estatista-capitalista*.[272] Uma estrutura social histórica composta de diferentes partes relacionadas entre si e que articula formas de dominação em todos os níveis, em benefício de certas classes sociais. Com a ascensão da burguesia e do capitalismo, essa dominação sistêmica passou caracterizar-se por uma articulação entre os governos do Estado moderno e suas burocracias, de um lado, e a exploração econômica capitalista e, de outro. Em alguns casos essa articulação resultou no imperialismo e, em todos eles, ela legitimou-se pela educação e as religiões em vigor.

12.4.1 Estado moderno: imperialismo, coerção física e dominação burocrática

O Estado moderno, em todas as suas formas ou regimes de governo, é um *instrumento político de dominação de classe que possui natureza dominadora, caráter de classe e função de garantir a dominação de classe*. Sob a ameaça de ser conquistado ou não conseguir manter a ordem, o Estado precisa buscar permanentemente o aumento de sua força social e faz isso conciliando suas vocações imperialista e escravista. No primeiro caso, conquistando ou

[272] Bakunin (2003a[e], pp. 168, 228) fala em "sistema estatista" e "sistema capitalista". Graças à sua concepção de interdependência entre política e economia, Estado e capitalismo, utilizo, com propósitos didáticos, o conceito de *sistema estatista-capitalista*.

tentando não ser conquistado; no segundo, procurando a manutenção do statu-quo. Faz isso por meio de variados mecanismos que envolvem, em alguns casos, a dominação nacional (imperialismo) e, em todos os casos, dominação política (governo, ou coerção física e dominação burocrática), além de outras formas de dominação.

A função do Estado de garantir a dominação de classe implica diferentes formas de dominação, o que faz com que Estado e dominação estejam permanente e indissociavelmente relacionados: "Quem diz Estado, diz necessariamente dominação [...], eis por que somos inimigos do Estado".[273] (Bakunin, 2003a[e], p. 212) Compreender como e por que se dá essa relação exige, entretanto, uma explicação mais pormenorizada. Para cumprir sua função, o Estado precisa *aumentar sua força permanentemente*, sobretudo por dois motivos: para não ser conquistado ou dominado por outros Estados e para conseguir estabelecer a manutenção interna da ordem.

O poder político do Estado tende a concentrar-se e a buscar a hegemonia por meio da constituição de impérios. Há, dessa maneira, similaridade entre a dinâmica do Estado e a do capital: "A mesma concorrência que, no plano econômico, esmaga e devora os pequenos, e até mesmo os médios capitais, estabelecimentos industriais, propriedades fundiárias e casas de comércio, esmaga e devora os pequenos e médios Estados, em proveito dos impérios". Se no plano econômico o grande capital derrota o pequeno no processo de concorrência, tendendo a concentrar-se, na política, "todo Estado que não se contentar em existir no papel e pela graça de seus vizinhos, pelo tempo que estes quiserem tolerar, mas desejar ser um Estado real, soberano, independente, deve ser necessariamente um Estado conquistador". Na disputa internacional entre os Estados nacionais é necessário, para a manutenção da soberania, que o Estado conquiste ou, pelo menos, que não seja conquistado, pois, se isso ocorrer, permanecerá subjugado ou mesmo desaparecerá. (Bakunin, 2003a[e], p. 66)

Visando a participar de modo adequado dessa dinâmica, os Estados têm de se fortalecer militarmente, em especial por meio dos exércitos regulares: "O Estado moderno, por sua essência e pelos objetivos que se fixa, é por força um Estado militar", que deve, necessariamente, "se tornar um Estado conquistador; se ele próprio não se lançar à conquista, será conquistado, pela simples razão de que, por toda parte onde a força existe, é preciso que

[273] Cf. Proudhon (1988, p. 69; 1969, p. 108): "nosso Estado civil [...], Estado que foi de início despotismo, depois monarquia, depois aristocracia, hoje democracia, e tirania sempre". "A experiência mostra, com efeito, que, em toda parte e sempre, o Governo, por mais popular que tenha sido em sua origem, alinhou-se à classe mais esclarecida e mais rica contra a mais pobre e mais numerosa; que, após se ter mostrado algum tempo liberal, tornou-se pouco a pouco excepcional, exclusivo; enfim, que, em vez de sustentar a liberdade e a igualdade entre todos, ele trabalhou obstinadamente para destruí-las, em virtude de sua inclinação natural ao privilégio. [...] A história dos governos é o martirológio do proletariado".

ela se mostre ou aja". O Estado moderno precisa ser grande e forte, de maneira a salvaguardar-se e impor-se nas relações internacionais. Assim como as iniciativas capitalistas tendem ao monopólio, "o Estado moderno, militar por necessidade, traz em si a irresistível aspiração a tornar-se um Estado universal" – ou seja, ele tende à hegemonia generalizada. (Bakunin, 2003a[e], p. 36)

Contudo, é evidente que não são todos os Estados que possuem essa vocação para a conquista e mesmo que têm condições levá-la a cabo. Se, por um lado, os grandes e poderosos Estados tendem a conquistar os menores, a estes últimos resta aumentar suas forças de defesa na tentativa de evitarem ser conquistados. (Bakunin, 2008c[e], p. 27)

Consequência desse processo é a exacerbação dos conflitos: "entre todos os Estados que existem, um ao lado do outro, a guerra é permanente e a paz apenas uma trégua". (Bakunin, 2008c[e], p. 28) A tendência à concentração do poder político e essa "vocação imperialista" (Cappelletti, 1986, p. 222) do Estado moderno implicam, pois, enfrentamentos constantes entre Estados, muitas vezes levados à violência das armas, nessa luta pela dominação e seu enfrentamento com a resistência nacional. Como em qualquer relação de dominação, os momentos de paz não significam que o poder tenha deixado de existir.

Além disso, para o Estado moderno, é imprescindível garantir a manutenção da ordem em seus próprios territórios: "Para manter a ordem interna, para preservar sua unidade imposta pela coação", o Estado moderno necessita não somente de "um grande exército", mas também "de uma polícia, de uma burocracia gigantesca". (Bakunin, 2003a[e], p. 87) Em circunstâncias de normalidade, a ordem é preservada por mecanismos de legitimação produzidos e reforçados, dentre outros agentes, pelo próprio Estado. Quando isso não é suficiente, a ameaça da violência ou a violência mesma desencadeada pelo Estado em forma de repressão vem à tona e garante a preservação do statu-quo. Esses braços policial-militar e burocrático do Estado agem por meios mais ou menos violentos, a depender da circunstância, e seus agentes – policiais, militares, governantes, juízes – encarnam essa tarefa, controlando populações inteiras e garantindo que não se coloquem em xeque os aspectos essenciais da estrutura social.

A preservação do statu-quo implica a continuidade dos privilégios das classes dominantes.[274] O Estado não apenas garante, mas proporciona, ele próprio, as condições para o monopólio do poder político pela burocracia, que usufrui do privilégio de tomar as decisões

[274] Cf. Proudhon (1969, pp. 242-243): "Qual é o objetivo desse organismo [o sistema governamental]? Manter a *ordem* na sociedade, consagrando e santificando a obediência do cidadão ao Estado, a subordinação do pobre ao rico, do aldeão ao nobre, do trabalhador ao parasita, do laico ao sacerdote, do civil ao soldado".

concernentes às regras de funcionamento da sociedade, à solução de conflitos, à execução de deliberações, à coação e à punição. Privilégio que, ao mesmo tempo, se relaciona aos benefícios econômicos dos quais a burocracia também usufrui, e em função dos quais muitas vezes atua. O Estado tem por "efeito consolidar, direta e infalivelmente, os privilégios políticos e econômicos da minoria governante e a escravidão econômica e política das massas populares". (Bakunin, 2003a[e], p. 169) É também o Estado que garante a exploração do trabalho, por meio da submissão das massas, na medida em que o Estado visa à "organização, na mais vasta escala, da exploração do trabalho, em proveito do capital concentrado em pouquíssimas mãos". Em razão de este capital constituir "a alma de todo Estado político", sobretudo por financiá-lo, o segundo garante ao primeiro "o direito ilimitado de explorar o trabalho do povo". (Bakunin, 2003a[e], pp. 35, 228) Proprietários das terras e das indústrias capitalistas têm, com isso, garantidos seus privilégios na apropriação de parte do produto do trabalho de camponeses, operários e outros trabalhadores. É isso que caracteriza a "vocação escravista" do Estado moderno. (Cappelletti, 1986, p. 223)

A maior ameaça à manutenção da ordem é a revolução social, pois ela implica não só a "abolição de toda exploração e de toda opressão política ou jurídica, governamental ou administrativa, quer dizer, a abolição de todas as classes por meio do nivelamento econômico de todos os bens", mas também, e imprescindivelmente, a "destruição de seu último bastião, o Estado". Colocam-se, desse modo, "de um lado, o Estado, de outro, a revolução social", caracterizando uma clara contradição entre os oprimidos na busca pelo fim da dominação e dos privilégios de classe e o instrumento político que os garante. (Bakunin, 2003a[e], pp. 73, 44)

Portanto, para não ser conquistado ou dominado por outros Estados e manter a ordem interna, o Estado moderno precisa aumentar permanentemente sua força. Nesse processo, protagoniza conflitos com outros Estados e com seu próprio povo:

> Todos os Estados [...] estão condenados a uma luta perpétua: luta contra suas próprias populações, oprimidas e arruinadas, luta contra todos os Estados estrangeiros, dos quais cada um só é poderoso sob a condição de que o outro seja fraco; e como só podem conservar-se nesta luta aumentando a cada dia sua força, tanto no interior, contra seus próprios cidadãos, quanto no exterior, contra as potências vizinhas – resulta disso que a lei suprema do Estado é o aumento de sua força em detrimento da liberdade interior e da justiça exterior. (Bakunin, 1998[e], p. 41)

Reforçando o argumento da necessidade constante de aumento de força, pode-se apontar, naquilo que diz respeito à dinâmica entre as forças sociais conflitivas da sociedade,

que é da natureza dessas forças as maiores se imporem às menores. Mesmo uma destas últimas "não pode suportar nenhuma outra, nem superior, nem igual", e só se submete "quando a isso é obrigada, quer dizer, quando se sente impotente para destruí-la ou derrubá-la". (Bakunin, 2008c[e], p. 28) Na dinâmica do Estado, isso significa que se um não está aumentando sua força, outros podem estar, assim como os proletários, camponeses e marginalizados. Há, dessa maneira, um risco em relação a seu poder. Se o Estado quer assegurá-lo, externa e internamente, e assim cumprir sua função, precisa assegurar um fortalecimento constante, sua maior garantia de que não será ameaçado por fatores externos ou internos.

A forma mais adequada para que o Estado aumente sua força é por meio da conciliação de suas vocações imperialista e escravista para transformar a dominação exterior e interior em força social – tais dominações constituem suas fontes mais relevantes de força. Há pelo menos oito mecanismos que permitem que um Estado obtenha força e a aumente: extensão e tipo de território, presença em "territórios livres"; recursos financeiros, organizativos e militares; extensão, apoio e limite de participação política da população.

Alguns apontamentos podem ser feitos acerca desses mecanismos. Quanto maior for o território de um Estado, maior será sua força, por razão do espaço e dos recursos dos quais ele pode usufruir, que incluem possibilidades de exploração de minas e outros recursos naturais, espaço para indústrias, agricultura, pecuária, moradia etc. As conquistas são ferramentas importantes para a anexação de novos territórios e, no caso de elas ocorrerem em regiões desenvolvidas, pode haver ainda outros recursos a serem explorados. Dependendo do tipo de território que se possui ou conquista, há maiores ou menores possibilidades de aumento de força, especialmente em função de suas dimensões e dos recursos nele existentes. Há grandes vantagens nos territórios que contam com regiões portuárias e, assim, com acesso aos oceanos, visto que as navegações e o comércio marítimo proporcionam distintos benefícios. A presença em territórios livres como mares e espaço aéreo é, também, significativa.

Os recursos financeiros do Estado podem ser obtidos com a dominação externa (guerras, colonialismo, imperialismo), com a dominação interna (impostos, exploração direta) e mesmo por meio dos empréstimos e do roubo puro e simples – visando a obter dinheiro, o Estado apoia os proprietários, os banqueiros e os grandes comerciantes. O Estado pode potencializar seus próprios recursos organizativos, em particular por meio da centralização e da administração racional com vistas à eficácia. Em termos militares, são importantes: o

número de efetivos, a quantidade e o nível de equipamentos, o grau de disciplina e organização, a qualidade dos comandantes e o nível de compromisso com o Estado.

Quanto maior for a população de um Estado, quanto mais essa população apoiar o Estado e quanto mais o Estado puder conservar sua gestão nas mãos de uma minoria, dando a impressão de que ela representa a maioria, maior será sua força. Mais pessoas significa, sobretudo, maiores recursos financeiros e possibilidades de crescimento do exército com pessoas que, ao menos em tese, são mais fiéis ao Estado do que os mercenários. O apoio dessa população é central e, por isso, o patriotismo e a submissão de corpos e mentes dos governados tornam-se fundamentais. Garantir o controle do Estado por uma minoria que pareça defender os interesses gerais, se não aumenta, pelo menos mantém a força do Estado e a torna mais legítima, e nisso reside o valor da democracia representativa. (Bakunin, 2003a[e], pp. 32, 117-118, 127, 133-134, 228)

Ainda que, conforme explicado, força social não se resuma a força bruta, coerção física e militarismo, esses aspectos não podem ser minimizados. "O Estado é precisamente sinônimo de coerção, domínio pela força, camuflada, se possível, e, se necessário, brutal e nua." Ou seja, o monopólio da violência é um aspecto determinante na manutenção do statu-quo, mesmo que ele se dê de maneira dissimulada: "o Estado, seja ele qual for, mesmo assumindo as formas mais liberais e mais democráticas, está necessariamente fundado na supremacia, no domínio, na violência, isto é, no despotismo, camuflado se se preferir, mas neste caso ainda mais perigoso". (Bakunin, 2003a[e], pp. 47; 58-59) Essa coerção física – seja ela de fato levada a cabo, com a utilização da violência, ou potencialmente usada na forma de ameaça – é decerto um dos mais importantes meios de ação do Estado. Conforme apontado, para além dessa força *stricto sensu*, o Estado investe em meios que envolvem a diplomacia e, o que é muito relevante, em mecanismos de autolegitimação.

> O Estado é a força, e tem, antes de mais nada, o direito da força, o argumento triunfante do fuzil. Mas o homem é tão singularmente feito que este argumento, por mais eloquente que pareça ser, não é mais suficiente com o passar do tempo. Para impor-lhe respeito, é-lhe absolutamente necessária uma sanção moral qualquer. É preciso, além do mais, que esta sanção seja simultaneamente tão simples e tão evidente que possa convencer as massas que, após terem sido reduzidas pela força do Estado, devem ser conduzidas ao reconhecimento moral de seu direito. (Bakunin, 2011b[e], p. 124)

Tal sanção, que tem na educação e nas religiões fontes privilegiadas, pode também ser reforçada pelo próprio Estado, ao formar uma moral particular: "Tudo o que lhe serve é bom, tudo o que é contrário a seus interesses é declarado criminoso, tal é a moral do Estado" – tal é

a razão de Estado. (Bakunin, 2008c[e], p. 28) O Estado tem um papel determinante na produção e na reprodução de proposições discursivas que possuem efeitos morais e que evitam a utilização permanente da violência e, assim, o desgaste do próprio Estado. A violência não possui eficácia se for constantemente utilizada. Por isso, é preciso convencer as massas de que a situação de dominação por elas vivenciada é normal, justa, correta – e todo mecanismo de legitimação, inclusive aqueles que são produzidos pelo próprio Estado, vão nessa direção. Com a progressiva racionalização da sociedade, o Estado desenvolveu outros mecanismos de legitimação, dentre os quais se encontram a democracia representativa e as formas modernas de Direito. (Berthier, 2011f, pp. 69-73) Ainda assim, como se discutirá adiante, essa legitimação possui respaldo em processos que estão para além da política em sentido restrito.

Outro aspecto central do Estado é que, nessa busca permanente de aumento de força – a qual, como colocado, é exigida para que ele não seja conquistado ou dominado por outros Estados e para que consiga garantir a manutenção interna da ordem –, ele produz distintas formas de dominação.

Quando procuram ampliar seu território e seus recursos, alguns Estados promovem a conquista, que "não é somente a origem, é também o objetivo supremo de todos os Estados, grandes ou pequenos, poderosos ou fracos, despóticos ou liberais, monárquicos ou aristocráticos, democráticos e até mesmo socialistas". (Bakunin, 2008b[e], p. 27) Essa vocação imperialista do Estado moderno – que sempre se efetiva quando há condições para tanto – não apenas está por trás de muitas guerras, mas também da dominação nacional ou imperialismo, levada a cabo por um conjunto restrito de Estados em detrimento de outros, envolvendo privilégios e submissão de ordem econômica, política e cultural.

Para a prática do governo e a concretização de sua vocação escravista, o Estado moderno produz duas outras formas de dominação: a coerção física e a dominação burocrática. Já se viu que o Estado baseia-se na supremacia e no domínio da violência, a qual é mobilizada por meio da ameaça ou da utilização de fato – e são esses os alicerces da coerção física. Mas há ainda outro aspecto: o Estado também busca garantir que sua gestão continue concentrada em uma minoria, já que "o governo da imensa maioria das massas populares se faz por uma minoria privilegiada". (Bakunin, 2003a[e], pp. 213) Essa cisão da sociedade entre uma minoria governante e uma maioria governada implica uma contradição entre o conjunto restrito de pessoas que gerem o Estado e tomam as decisões políticas (a burocracia, os governantes), e um amplo conjunto de pessoas afastadas dessas decisões – e que obedecem às

decisões tomadas por outros, apesar destas lhes dizerem respeito. Isso tem uma consequência: quanto "mais o jugo que se mantém sobre elas [as massas populares] é esmagador, mais o povo fica na impossibilidade de exercer um controle sobre ele, mais a administração do país se afasta da gestão do próprio povo". (Bakunin, 2003a[e], p. 79) Quanto mais o Estado se fortalece e monopoliza as decisões, mais se enfraquecem os governados, vista a impossibilidade de um autogoverno deles sobre si mesmos. Essa cisão entre uma minoria governante e uma maioria governada caracteriza a dominação burocrática.

12.4.2 Capitalismo: exploração do trabalho

O capitalismo, tomado em suas dimensões econômicas, é um *regime baseado na propriedade privada que tem seu cerne na exploração (uma forma de dominação econômica) de classe do trabalho assalariado*, ainda que conviva em seu seio com formas de exploração anteriores e que, não raro, se integre a elas. As relações de trabalho capitalistas colocam em lados opostos os trabalhadores – que vão ao mercado forçados pela fome, com maior risco e, empregados, produzem coletivamente valor por meio de seu trabalho – e capitalistas – que vão ao mercado visando ao lucro, com menor risco, e que usufruem individualmente desse valor para aumento de sua própria riqueza. Em termos estruturais, a concorrência capitalista favorece o monopólio, promove a pobreza, a desigualdade social e uma ampla proletarização.

"Nem a propriedade, nem o capital produzem qualquer coisa se não forem fertilizados pelo trabalho", de modo que, numa sociedade, o valor é sempre produzido pelo trabalho, essa aplicação da força humana na transformação do mundo. (Bakunin, 2007e[e], p. 4) Sem o trabalho, tanto a propriedade quanto o capital são incapazes de criar valor. Por um lado, "a terra e a fábrica não produzem por si mesmas". Mesmo no caso da terra, que conta com uma "força produtiva natural", se ela for "deixada a si mesma sem o cultivo, ela [torna-se] incapaz de produzir valores sociais, incapaz de dar a riqueza ou mesmo o alimento suficiente para um homem um pouco civilizado". Por outro lado, "os capitais [...], enquanto valor monetário representado pelas somas de ouro, platina, prata, cobre ou pelos papéis bancários [...], não produzem nada por si mesmos". Abandonados, esses capitais também não se reproduzem e são incapazes de criar valor.[275] (Bakunin, 71023[e], pp. 6-7)

[275] Cf. Marx (1985, p. 47): "Portanto, um valor de uso ou bem possui valor, apenas, porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato. Como medir então a grandeza de seu valor? Por meio do quantum nele contido da "substância constituidora do valor", o trabalho. A própria quantidade de trabalho é medida pelo seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, sua unidade de medida nas determinadas frações do tempo, como hora, dia etc".

Como quem realiza o trabalho são os trabalhadores, a relação de trabalho baseada na propriedade e no capital significa que aqueles que produzem valor e riqueza coletivamente são deles privados, já que parte do produto de seu trabalho é indevidamente apropriada por aqueles que detêm os meios de produção e o capital. Tendo em vista que "o trabalho isolado dos indivíduos mal seria capaz de alimentar e vestir um pequeno povo de selvagens", toda sociedade que produz riquezas consideráveis o faz por meio do "trabalho coletivo, solidariamente organizado". Por isso, "pareceria lógico que a fruição dessas riquezas também" fosse coletiva. No entanto, o que há muito tempo tem se visto é a "a fruição isolada", privada, dos proprietários, a qual se faz em detrimento das massas despossuídas. (Bakunin, 2008d[e], p. 97) É precisamente essa relação – entre proprietários e despossuídos, em que os primeiros se apropriam de parte do trabalho dos segundos – que caracteriza a exploração do trabalho, uma forma econômica de dominação que, mesmo sendo anterior, continua a vigorar no capitalismo.[276]

A peculiaridade do capitalismo – "a grande exploração financeira, comercial e industrial, a grande espoliação internacional; alguns milhares de homens internacionalmente solidários entre si e dominando pela potência de seus capitais, o mundo inteiro" (Bakunin, 69020[e], p. 1) – é que, mesmo convivendo com formas de exploração pré-capitalistas, o trabalho humano se transforma em mercadoria e a relação de trabalho passa a se dar por meio do trabalho assalariado (ou salariato). Assim, o trabalhador (proletário em sentido restrito) oferece "seu próprio trabalho como [...] mercadoria a ser trocada pelo salário oferecido pelo capitalista" (burguês) e, ao fazer isso, ao vender "seu trabalho, seus trabalhos particulares, as forças produtivas de seu corpo, sua mente e sua alma, que estão nele e são inseparáveis de sua pessoa", ele acaba por vender a si próprio. (Bakunin, 2007e[e], pp. 13, 15) Enfim, tudo se transforma numa "vil mercadoria". (Bakunin, 71023[e], p. 28)

Como "só o trabalho produz novas riquezas, é, portanto, o trabalho, isto é, os trabalhadores que pagam as despesas e os ganhos do capitalista". (Bakunin, 71023[e], p. 9) Ao se dizer que o trabalho é apenas realizado pelos trabalhadores, entende-se que aquilo que o capitalista considera o seu próprio trabalho nada mais é que "administração e exploração", um trabalho improdutivo pelo qual ele é "remunerado com um valor bem maior do que o dos

[276] Cf. Proudhon (1988, pp. 16, 18): "A propriedade é o roubo! [...] Sim, todos creem e repetem que a igualdade de condições é o mesmo que a igualdade de direitos; que *propriedade* e *roubo* são termos sinónimos; que toda preeminência social, concedida, ou, melhor dizendo, usurpada sob pretexto de superioridade de talento e préstimos, é iniquidade e rapina: todos, digo eu, atestam essas verdades no fundo da alma; trata-se apenas de os fazer percebê-las".

trabalhadores". É nesse sentido que se deve entender que os capitalistas enriquecem "sem ter de trabalhar". (Bakunin, 2007e[e], p. 9)

Como se pode observar, o maior problema econômico do capitalismo é a exploração dos trabalhadores, a qual se efetiva com o trabalho assalariado. Quando um capitalista contrata um trabalhador, exige dele um trabalho que produz valor e riquezas, e lhe remunera com um salário que garante apenas sua reprodução e de sua família. O restante (que também inclui os frutos obtidos graças à associação coletiva dos trabalhadores) é apropriado e, descontados os custos, forma a base dos lucros do capitalista, os quais lhe permitem ter conforto, riqueza e mesmo aumentar seu capital. Esse capitalista tem dois mecanismos para aumentar seus lucros. Fazer com que "os trabalhadores [tenham] de trabalhar mais", o que torna "*a existência de cada operário mais penosa*" e com menos "*tempo livre*". (Bakunin, 2017f[e], p. 427) Ou então "reduzir o preço da produção", o que se pode fazer de "diferentes maneiras: pelo emprego de novos métodos, de novas máquinas, pela busca de matérias-primas que custem menos, por uma nova e mais produtiva divisão do trabalho, pela introdução de uma administração mais barata e simples".[277] (Bakunin, 71023[e], pp. 33-34)

Na contramão da retórica liberal – que funciona como um mecanismo de legitimação – , sob o capitalismo não há trabalho livre e nem mesmo livre concorrência. Porque, antes de tudo, o que leva capitalistas e trabalhadores ao mercado são motivos muito diferentes e, ao se encontrarem, ambos têm relações sem qualquer equidade.

> Não se encontram ambos, [capitalistas e trabalhadores] no mercado, como dois mercadores iguais [...]? É claro que nada disso é verdade. O que atrai o capitalista para o mercado? É a vontade de enriquecer, aumentar seu capital, satisfazer suas ambições e vaidades sociais, poder entregar-se a todos os prazeres concebíveis. E o que traz o trabalhador para o mercado? A fome, a necessidade de comer hoje e amanhã. Assim, enquanto o capitalista e o trabalhador são iguais pelo ponto de vista jurídico, eles são qualquer coisa, menos iguais, pelo ponto de vista da situação econômica, que é a situação real. [...] O que acontece no mercado é o encontro entre uma iniciativa para o lucro e outra para a fome, entre o senhor e o escravo. Juridicamente, são ambos iguais; mas, economicamente, o trabalhador é um servo do capitalista, mesmo antes que se conclua o negócio pelo qual o trabalhador vende sua pessoa e sua liberdade por um devido tempo. O trabalhador está na posição de servo porque essa terrível ameaça de fome, que diariamente paira sobre ele e sua família, o forçará a aceitar quaisquer condições impostas pelos cálculos proveitosos do capitalista, do industrial, do empregador. (Bakunin, 2007e[e], pp. 13-15)

[277] Cf. Marx (1985, vol. I, p. 251): "A mais-valia produzida pelo prolongamento da jornada de trabalho chamo de mais-valia absoluta; a mais-valia que, ao contrário, decorre da redução do tempo de trabalho e da correspondente mudança da proporção entre os dois componentes da jornada de trabalho chamo de mais-valia relativa".

Isto é, ao passo que os capitalistas buscam o mercado pela intenção de lucro, os trabalhadores o fazem pelo medo da fome.[278] E a igualdade jurídica não significa nada quando, numa relação de trabalho, se encontram dois agentes econômicos tão díspares em termos de força social (para a qual também conta a possibilidade de espera do capitalista e a urgência do trabalhador em sair do desemprego) – decerto o capitalista se imporá nessa relação.

"Mas o capitalista, o dono do negócio, corre riscos, dizem eles, enquanto o trabalhador não corre risco algum." É necessário dizer que "isso não é verdade". Porque no mercado, os riscos do capitalista são bem menores que os dos trabalhadores. Não há dúvida de que "o proprietário pode conduzir seus negócios de maneira infeliz, pode ficar sem nada em uma má negociação, ou ser vítima de uma crise comercial, ou de uma catástrofe não prevista; em uma palavra, ele pode arruinar a si próprio". Mas, independente do que aconteça, ele não enfrentará o risco de fome e nem passará a viver como um trabalhador comum – "isso acontece tão raramente, que poderíamos muito bem dizer 'nunca'".

Dois motivos explicam o porquê disso: por suas "relações familiares e sociais" e por seu "conhecimento". Mesmo um capitalista arruinado poderá recorrer a seus parentes e amigos, assim como à educação e à instrução formal ou informal que obteve, de modo a conseguir empregar-se nos "postos mais altos de trabalho, na administração", ou então "ser um funcionário do Estado, ser um executivo em um negócio comercial ou industrial". Ainda que termine, com isso, mais "dependente", ele terá sem dúvida "um rendimento superior àqueles que [pagava] aos seus antigos trabalhadores". Ao contrário, quando se analisam os riscos dos trabalhadores, o cenário é bem diferente. Privados não apenas de propriedade e capital, mas também das relações familiares e sociais e do conhecimento, se "o estabelecimento em que está empregado falir, ele ficará durante vários dias e, às vezes, durante várias semanas, sem trabalho. E isso, para ele, é mais do que se arruinar, é a morte; porque, todos os dias, ele come o que ganha". (Bakunin, 2007e[e], pp. 10-11)

O capitalismo não é, portanto, um regime de liberdade, mas de "verdadeira escravidão" – "voluntária do ponto de vista jurídico, mas compulsória pela lógica econômica". (Bakunin, 2007e[e], p. 16) E "esse pretenso livre contrato" preconizado pelos liberais deveria ser mais propriamente chamado de "pacto de fome, a escravidão da fome para

[278] Cf. Marx (1985, vol. I, p. 145): "O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor de força de trabalho como seu trabalhador; um, cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro, tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o – curtume".

as massas e a exploração da fome pelas minorias que nos devoram e nos oprimem". (Bakunin, 2008d[e], p. 75)

Ao se analisar a concorrência, também não se pode dizer que o capitalismo promove a liberdade – nem entre os próprios capitalistas e muito menos quando se leva em conta os trabalhadores. Em primeiro lugar, porque há uma tendência ao monopólio que faz com que, na concorrência, o grande capital se imponha ao pequeno:

> Nessa concorrência, nesta luta pelo preço mais baixo, os grandes capitais devem necessariamente esmagar os pequenos capitais, os grandes burgueses devem arruinar os pequenos burgueses. Uma imensa fábrica pode naturalmente confeccionar seus produtos e vendê-los mais baratos do que uma fábrica pequena ou média. [...] Produzindo proporcionalmente muito mais, pode obviamente vender seus produtos a preço muito menor do que os pequenos ou médios fabricantes; mas, vendendo-os mais baratos, força igualmente os pequenos ou médios fabricantes a baixarem seu preço, sem o que seus produtos não seriam comprados. Mas como a produção desses produtos custa-lhes muito mais caro do que ao grande fabricante, vendendo-os ao preço do grande fabricante eles se arruínam. É assim que os grandes capitais matam os pequenos capitais, e, se os grandes encontram maiores do que eles próprios, são, por sua vez, esmagados. (Bakunin, 2008d[e], pp. 99-100)

Quer dizer, mesmo para os capitalistas, o mercado não implica livre concorrência; pela lógica das forças sociais aplicada ao campo econômico, as condições dos grandes se imporem aos pequenos são imensamente maiores do que o contrário. Recorde-se que essa dinâmica do capitalismo é semelhante àquela do Estado: a concorrência tende a acabar com os pequenos em favor dos grandes e o capital tende a tornar-se universal, a tornar-se um "monopólio capitalista". Com isso, "um crescente número de pequenos ou médios capitalistas, especuladores, comerciantes ou industriais" vão sendo obrigados a ocupar posições sociais mais baixas e mesmo chegar à condição de assalariados – movimento de proletarização que também atinge o campesinato.[279] (Bakunin, 2007e[e], p. 6; cf. também: Saltman, 1983, p. 83)

No entanto, a concorrência capitalista é ainda mais danosa para os trabalhadores. Forçados a vender "os produtos dos operários que exploram [...] ao menor preço possível", os capitalistas têm de pagar aos trabalhadores "o salário mais baixo possível" e, em consequência, procuram "o trabalho que se vende, que é forçado a se vender, ao valor mais baixo". (Bakunin, 2008d[e], pp. 101-102) Esse valor é aquele "*estritamente necessário* à

[279] Cf. Marx e Engels (2007, p. 47): "As camadas inferiores da classe média de outrora, os pequenos industriais, pequenos comerciantes, os que vivem de rendas [*rentiers*] artesãos e camponeses, caem nas fileiras do proletariado; uns porque seu pequeno capital não permite empregar os processos da grande indústria e sucumbem na concorrência com os grandes capitalistas; outros porque sua habilidade profissional é depreciada pelos novos métodos de produção. Assim, o proletariado é recrutado em todas as classes da população".

manutenção cotidiana de sua família".[280] (Bakunin, 71023[e], p. 35) E, uma vez que os trabalhadores "não possuem qualquer outro meio de existência além do seu próprio trabalho manual, eles são levados, por medo de se verem substituídos por outros, a venderem-no pelo menor preço". Essa necessidade que se impõe aos trabalhadores soma-se à tendência dos capitalistas de comprar o trabalho pelo menor preço e "constantemente reproduz e consolida a pobreza do proletariado". Essa é a lógica que mantém o trabalhador na pobreza: "uma vez que se encontra em estado de pobreza, o trabalhador é forçado a vender seu trabalho por quase nada e, por vender este produto por quase nada, ele afunda em uma miséria cada vez maior". (Bakunin, 2007e[e], pp. 6-7)

Cumpre ainda observar que essa dinâmica concorrencial do capitalismo é estrutural e, portanto, não é "determinada pela vontade do capitalista, mas pela concorrência" entre capital e trabalho, por aquilo que se chama "*oferta* e *demanda*". (Bakunin, 71023[e], p. 28) Dessa maneira, a exploração maior ou menor do trabalho não resulta da bondade ou maldade do capitalista, mas dessa dinâmica do próprio capitalismo.

Logo, "a organização econômica da sociedade atual" pode ser caracterizada, por um lado, pelo fato de que "os capitais ou as matérias-primas e os instrumentos de trabalho, necessários à produção, [permanecem] monopolizados nas mãos dessa oligarquia burguesa", e, por outro, pelo fato de o "proletariado" ser forçado "a uma concorrência fatal para escapar da fome" e ter de "continuar a vender seu trabalho – o verdadeiro, o único produtor – como uma mercadoria, ao preço mais baixo, sempre mais ou menos determinado pelo preço daquilo que é absolutamente necessário para que sua força produtiva não morra de inanição". Consequência necessária disso é "*o aumento da miséria e dos sofrimentos do proletariado*", a qual está "*sempre na razão direta do crescimento das riquezas ou daquilo que se chama desenvolvimento dos interesses materiais e da prosperidade econômica*" da burguesia. E mais: "quanto mais as riquezas ou os capitais forem monopolizados por um número cada vez menor de oligarcas burgueses, mais a consequência necessária será a média burguesia empurrada para a pequena, e a pequena burguesia para o proletariado". (Bakunin, 71011b[e], pp. 5-6)

Enxerga-se, então, com clareza, a falácia do discurso burguês que insiste que, no capitalismo, é possível prosperar graças à própria força de vontade e à livre empresa:

---

[280] Cf. Proudhon (apud Bakunin, 2007e[e], p. 8) "O preço, comparado ao valor (na economia social real) é algo essencialmente móvel, consequentemente, essencialmente variável, e que, em suas variações, não é mais regulamentado que por cooperação, cooperação que, não nos esqueçamos, como Turgot e Say concordam, causa o efeito necessário de não acrescentar aos salários dos trabalhadores além do estritamente necessário para prevenir mortes por fome, e manter a classe no número necessário".

> A sociedade burguesa diz a todos esses indivíduos: lutai, disputai o prêmio, o bem-estar, a riqueza, o poder político. Os vencedores serão felizes. Há pelo menos igualdade nessa luta fratricida? Não, em absoluto. Uns, em pequeno número, estão armados dos pés à cabeça, fortes por sua instrução e sua riqueza herdadas, e os milhões de homens do povo apresentam-se na arena quase nus, com sua ignorância e sua miséria igualmente herdadas. Qual é o resultado necessário dessa concorrência pretensamente livre? O povo sucumbe, a burguesia triunfa, e o proletário acorrentado é obrigado a trabalhar como um forçado para seu eterno vencedor, o burguês. (Bakunin, 2008d[e], p. 98)

Esse discurso não tem qualquer relação com a realidade – é, como mencionado, apenas um mecanismo de legitimação do capitalismo. Porque, nesse regime, quando se analisa a trajetória dos capitalistas, constata-se que a imensa maioria deles não chegou à sua posição apenas por esforço próprio. Em geral, eles vêm de famílias ricas, poderosas, educadas, bem relacionadas, e tudo isso lhes é transmitido por uma herança formal e informal, que faz com que acessem o mercado acompanhados de todas as vantagens. Nessa competição, o privilegiado é o "eterno vencedor", e não raro as exceções nessa regra são utilizadas para mostrar que é possível ao despossuído vencer e ser feliz.[281]

12.4.3 Sistema estatista-capitalista e outros mecanismos de legitimação

Contudo, ainda que Estado e capitalismo possam ser separados analiticamente, seu funcionamento concreto, histórico, não manifesta essa divisão. Graças à dinâmica de ação e reação que existe na sociedade, mesmo que os aspectos econômicos do capitalismo tenham certa preponderância em relação aos aspectos políticos do Estado, e que, por isso, o poder político seja sempre bastante influenciado pelo poder econômico, o Estado é imprescindível para o funcionamento do capitalismo. Por esse motivo, Estado e capitalismo têm de ser considerados elementos interdependentes que, em relação permanente, reforçam-se um ao outro, formando um sistema estatista-capitalista, ao mesmo tempo político e econômico. (Saltman, 1983, pp. 80-81)

Na verdade, essa interdependência é a expressão moderna de uma antiga relação entre o poder e a riqueza, os quais sempre estiveram juntos para mútuo benefício. "O poder político e a riqueza são inseparáveis." Por um lado, "aquele que é poderoso possui todos os meios de adquirir a riqueza e deve adquiri-la, pois, sem ela, não conservaria por muito tempo o poder". Por outro, "quem é rico deve forçosamente ser poderoso, pois se a força não estiver do seu lado, aquele que a tiver o despojará". Relação esta que explica, por exemplo, tanto o surgimento quanto a manutenção da propriedade privada. Dessa maneira, o mundo dos

[281] Para uma boa discussão da crítica de Bakunin ao capitalismo, cf. Saltman, 1983, pp. 80-95.

trabalhadores – estes que estiveram sempre privados de riqueza e poder, "em todos os tempos e em todos os países" – foi sempre "impotente porque ele estava na miséria, e permanecia miserável porque não tinha força organizada". (Bakunin, 2009e[e], p. 49; cf. também: Bakunin, 71023[e], p. 18)

No sistema estatista-capitalista, é inevitável, graças à determinação relativa da economia, que o Estado expresse os interesses das classes economicamente dominantes em seu governo (leis, decisões, poder das armas), assim como na solução dos conflitos jurídicos. (Bakunin, 71023[e], pp. 27-28) Mas acontece que, graças à influência que a política pode exercer sobre a economia, é o Estado que viabiliza e garante a exploração econômica do capitalismo. Afinal, para explorar, os capitalistas precisam ter o poder e o direito de explorar, e, para tal, o Estado é indispensável. (Bakunin, 2007e[e], p. 4)

> A indústria capitalista e a especulação bancária modernas necessitam, para se desenvolverem em toda a amplitude desejada, destas grandes centralizações estatais, que, sozinhas, são capazes de submeter à sua exploração os milhões e milhões de proletários da massa popular. [...] A indústria capitalista e a especulação bancária acomodam-se muito bem com a democracia dita representativa, pois, esta estrutura moderna do Estado, fundada na pseudossoberania da pseudovontade do povo, pretensamente expressa por falsos representantes do povo em pseudoassembleias populares, reúne as duas condições prévias que lhes são necessárias para atingir seus fins, isto é, a centralização estatal e a sujeição efetiva do povo soberano à minoria intelectual que o governa, quer dizer, que o representa e o explora de forma inevitável. (Bakunin, 2003a[e], pp. 35-36)

O capitalismo não possui condições de desenvolver-se sem o Estado, e, no mundo moderno, a democracia representativa burguesa funciona muito bem como mecanismo legitimador, na medida em que aproxima o Estado de sua população e subsidia o discurso de participação política.

Além disso, há um elemento jurídico que é essencial na manutenção da desigualdade social: o "direito de herança", essa "faculdade para os filhos dos ricos de nascerem na riqueza, e para os filhos dos pobres de nascerem na miséria". (Bakunin, 2008a[e], p. 26) A herança explica, ao menos em parte, aquela desigualdade de berço antes mencionada, que permite a alguns que acessem o mercado em condições bem superiores às de outros, a imensa maioria. Pois a herança é uma garantia para que a propriedade, transmitida de uma geração a outra, permaneça nas mãos das mesmas famílias e continue a perpetuar a existência das classes sociais e dos privilégios. (Bakunin, 69038[e])

Enfim, não se pode compreender a expansão capitalista senão como um fenômeno que se dá juntamente à expansão do Estado moderno. O "sistema capitalista de monopólios [...],

em todos os lugares e sempre, acompanha os progressos e a expansão da centralização estatista". E o resultado desse duplo desenvolvimento é "o capital privilegiado e concentrado em pouquíssimas mãos", que se tornou "a alma de todo Estado político". Financiado pelo capital, este "lhe assegura, em retorno, o direito ilimitado de explorar o trabalho do povo". (Bakunin, 2003a[e], p. 228)

Mas isso não é tudo. Como em todos os modos de poder anteriores, sempre emerge da relação de dominação político-econômica um arcabouço legitimador cultural, intelectual e moral. Já se viu que, no sistema estatista-capitalista, alguns desses mecanismos são produzidos pelo Estado e pelo capitalismo; mas cumpre ainda mencionar outros dois: a religião e a educação.

No caso da religião, como anteriormente colocado, o apelo ao teológico implica o abandono da razão e da preocupação com as relações humanas. E, conforme aumenta o respeito e a adoração ao divino, maior é o desprezo pela terra – direta ou indiretamente, sustenta-se a crueldade entre os homens. Também se deve apontar que "todas as religiões passadas e presentes, sem excluir de forma alguma o cristianismo, foram a religião do mais forte". Por isso, elas vêm tendo um papel destacado na legitimação dos interesses dominantes, não apenas ao estimular a submissão, calar a "inclinação à injustiça" e o desenvolvimento "contrário a toda desigualdade e a todo privilégio", mas também ao contribuir de forma direta para "excluir a maioria em proveito da minoria opressiva, poderosa e divinamente privilegiada". "Tal é a obra secular da religião", que continua a ser levada a cabo no mundo moderno, sobretudo pelo protestantismo e o catolicismo, mas não apenas eles. (Bakunin, 2009a[e], p. 20)

No caso da educação, ou mesmo da ciência e da tecnologia em geral, também é possível fazer alguns apontamentos. Em primeiro lugar, na sociedade estatista e capitalista, a educação – essa forma de "capital cerebral", mental ou intelectual (Bakunin, 2009a[e], p. 44) – é uma educação de classe. Com ela, os rumos e as finalidades do ensino, do desenvolvimento científico e tecnológico são feitos visando a promover e garantir a dominação das classes privilegiadas. (Bakunin, 2015[e], p. 268) Com ela, os ricos são instruídos e os pobres condenados forçosamente à ignorância:

> *Enquanto o povo trabalhar não para ele mesmo, mas para enriquecer os detentores da propriedade e do capital*, a instrução que poderá dar a seus filhos sempre será infinitamente inferior àquela dos filhos da classe burguesa. [...] A criança dotada das maiores faculdades, mas nascida em família pobre, em família de trabalhadores, vivendo o dia-a-dia de seu rude trabalho cotidiano, vê-se condenada à ignorância, que, ao invés de

> desenvolvê-la, mata todas as suas faculdades naturais: ela será o trabalhador, o operário, aquele forçado a sustentar e alimentar burgueses que, naturalmente, são muito mais estúpidos do que ela. O filho do burguês, ao contrário, o filho do rico, por mais parvo que seja, naturalmente receberá a educação e a instrução necessárias para desenvolver, na medida do possível, suas pobres faculdades: ele será um explorador do trabalho, o senhor, o patrão, o legislador, o governador – um Senhor. Por mais parvo que seja, fará leis para o povo, contra o povo, e governará as massas populares. (Bakunin, 2008d[e], pp. 81-82)

Trata-se, como se pode constatar, de uma educação que é, ao mesmo tempo, efeito e causa da sociedade de classes, e que o conhecimento é decisivo na cisão que existe entre trabalho intelectual e trabalho manual. De modo que, como colocado, o monopólio do conhecimento contribui, junto a outros privilégios, para que as classes dominantes mantenham sua posição de classe. (Bakunin, 2015[e], p. 269)

Por consequência, o acesso à produção massiva de saber, seja ele religioso ou científico, permite a difusão de ideias que são fundamentais para legitimar o sistema estatista-capitalista; difundir a submissão, a subserviência, valor funcionais a esse sistema ou mesmo privar os trabalhadores de uma educação integral colabora com a criação de uma mentalidade condizente com o estatismo e o capitalismo.

Finalmente, tem-se uma compreensão da totalidade do sistema estatista-capitalista e das formas de dominação presentes em todos os seus níveis. Na economia, há a exploração do trabalho assalariado, que convive com formas anteriores de exploração, em especial aquelas vinculadas à propriedade da terra. Na política, existe a dominação nacional imperialista e a dominação política, ambas protagonizadas pelo Estado moderno. Na cultura, há a dominação intelectual e moral, fator notável de legitimação que se apoia na religião e na educação.

Esse funcionamento sistêmico pode ser ludicamente ilustrado por meio de uma fala imaginária de um capitalista a um trabalhador. Diria ele:

> Vejam, minhas crianças, eu tenho um pouco de capital, que por si só nada pode produzir, porque algo morto nada pode produzir. Nada tenho de produtivo sem o trabalho. Assim sendo, não posso lucrar consumindo-o improdutivamente, uma vez que, consumindo-o, eu nada mais teria. Porém, graças às instituições sociais e políticas que nos governam e que estão todas a meu favor, na atual economia meu capital também deve ser um produtor: ele me traz lucro. De quem esse lucro deve ser tirado – e deve ser de alguém, uma vez que, na realidade, ele não produz absolutamente nada por si mesmo –, não interessa a você. É o bastante, para você, saber que ele gera lucro. Sozinho, este lucro não é suficiente para cobrir meus gastos. Eu não sou um homem simples como você. Não posso estar, nem quero estar, contente com pouco. Eu quero viver, morar em uma bela casa, comer e beber bem, andar de carruagem, ter boa aparência, resumindo, ter todas as coisas boas da vida. Eu também quero dar uma boa educação aos meus filhos, torná-los

> cavalheiros, e mandá-los estudar fora, e no fim das contas, tendo recebido muito mais educação que você, que eles possam dominá-lo algum dia, assim como eu o domino hoje. E já que a educação por si só não é suficiente, quero deixar para eles uma grande herança, para que, dividindo-a entre eles, permaneçam quase tão ricos quanto eu. Consequentemente, além de todas as coisas boas da vida que eu quero para mim mesmo, eu ainda quero aumentar meu capital. Como atingirei meu objetivo? Munido desse capital, eu proponho explorá-lo, e proponho que você me permita explorá-lo. Você trabalhará e eu recolherei, apropriar-me-ei e venderei, em meu próprio benefício, o produto do seu trabalho, repassando a você nada mais do que uma parte, que seja absolutamente necessária para que você não morra de fome hoje e, no fim do dia de amanhã, ainda trabalhe para mim sob as mesmas condições; e, quando você estiver exausto, irei jogá-lo fora e substituí-lo por outros. Fique sabendo, pagarei a você um salário tão pequeno, e irei impor a você uma jornada tão longa, sob condições de trabalho tão severas, tão despóticas, tão cruéis quanto possível; não é por maldade – não é por sentir ódio de você, nem por querer fazer algum mal a você –, mas pelo amor ao bem-estar e ao enriquecimento rápido; porque quanto menos eu te pagar e quanto mais você trabalhar, mais eu ganharei. (Bakunin, 2007e[e], pp. 11-13)

Nesse trecho é possível observar parte relevante do funcionamento da luta de classes moderna. Contudo, é necessário, ainda, ressaltar que essa contradição entre burguesia e proletariado, por mais fundamental que seja – e de fato é, porque expressa a relação econômica típica do capitalismo – não é a única e nem mesmo pode ser entendida como a principal, por dois motivos. Porque a contradição entre os antigos latifundiários e os camponeses é ainda significativa, sobretudo em sua expressão quantitativa. E porque a luta de classes não se expressa somente no campo econômico. De modo que, com a burguesia, precisam ser incluídas entre as classes superiores os antigos e novos latifundiários, a burocracia de Estado, o clero e os sábios. E que, com o proletariado, precisam ser incluídas entre as classes despossuídas os camponeses, o proletariado do campo e todos os pobres e marginalizados.

12.4.4 Ascensão histórica do Estado moderno, da burocracia, do capitalismo e da burguesia

Essa compreensão do sistema estatista-capitalista pode ser complementada com uma reflexão histórica, que permite entender, mais precisamente, como ascendem o Estado moderno e o capitalismo, a burocracia moderna e a burguesia.

Em primeiro lugar, isso exige que se avaliem as forças sociais em jogo naquele momento de ascensão estatista e capitalista, em especial as forças de classe. Em segundo, que

se parta de dois acontecimentos históricos centrais nesse processo: a Reforma e a Revolução Francesa. Pois foram esses "dois fatos históricos", essas "duas revoluções memoráveis" que instituíram "o que denominamos mundo moderno, o mundo da civilização burguesa": "a revolução religiosa do século XVI, conhecida sob o nome de Reforma, e a grande revolução política do século passado [XVIII]", a Revolução Francesa. (Bakunin, 2008d[e], pp. 59, 71)

Recorde-se que, até a primeira metade da Idade Média, o clero era a classe dominante – selecionava seus membros entre todas as outras classes e possuía a propriedade da terra.[282] Naquele momento, o poder e os direitos de reis e imperadores tinham de ser reconhecidos e consagrados pela Igreja. O período que se estende do século XII ao XV caracteriza-se por conflitos cada vez mais agudos entre os soberanos e o Papa – entre poder político e poder clerical –, sobretudo a partir do século XIV, quando a burguesia começava a ascender graças às liberdades comunais e ao desenvolvimento comercial e industrial.

Com a Reforma do século XVI, houve a separação – e, com ela, a minimização dos conflitos – entre o poder político e o poder clerical; proclamou-se a independência dos Estados. Surgia assim o Estado moderno.

> Dessa revolução [a Reforma] surgiu uma nova potência, não ainda a da burguesia, mas a do Estado [moderno], monárquico, constitucional e aristocrático na Inglaterra, monárquico, absoluto, nobiliárquico, militar e burocrático em todo o continente da Europa, com exceção de duas pequenas repúblicas, a Suíça e a Holanda. (Bakunin, 2008d[e], p. 60)

A Reforma foi responsável por uma marcante mudança de posição, relativa à percepção que se tinha da fonte do poder e dos direitos políticos. Se, antes, considerava-se que o poder e os direitos dos soberanos originavam-se na Igreja, depois da Reforma passou-se a acreditar que eles emanavam direto de Deus – e, dessa maneira, os soberanos tornavam-se absolutos.

Com isso, modificam-se as relações de poder e, sobre a antiga dominação da Igreja, se estabelece a dominação estatista, monárquica. Antes senhora, a Igreja submeteu-se ao Estado, tornando-se um instrumento de governo nas mãos dos soberanos. Esse movimento ocorreu "não somente nos países protestantes, onde, sem excluir a Inglaterra, especialmente pela Igreja anglicana, o monarca foi declarado o chefe da Igreja, mas ainda em todos os países

[282] De acordo com Berthier (2011e, p. 117), as reflexões teóricas de Bakunin acerca da burocracia que aspira ao poder – a qual foi aprofundada em sua crítica do comunismo de Estado – toma por base a dominação sacerdotal desse período: "sua [de Bakunin] teoria da classe sacerdotal da Idade Média" identifica "uma classe dominante sem títulos individuais de propriedade", que possui, "de modo oligárquico, os meios de produção", e que governa "por um aparelho centralizado cuja estrutura é estritamente hierarquizada e que se reproduz por absorção das elites da sociedade".

católicos, sem excetuar sequer a Espanha". (Bakunin, 2008d[e], p. 61) Quer dizer, com a Reforma, "os soberanos coroados da Europa usurparam o poder da Igreja, criando uma autoridade secular baseada na noção de direito divino – daqui, o nascimento do Estado moderno". (Newman, 2012, p. 11)

Desse modo, a Igreja perdia poder e contava, cada vez mais, apenas consigo mesma. Mas, para garantir sua continuidade e mesmo alguma influência, ainda que subordinada, era necessário para ela conquistar o apoio dos soberanos. E isso só seria possível se ela tivesse condições de contribuir para os interesses financeiros e políticos deles, e de demonstrar-se digna desse apoio. Rompendo com a posição assumida em diversos momentos anteriores à Reforma, quando confrontara os soberanos, a Igreja encontrou suas oportunidades em todos os países, inclusive na Suíça, aliando-se ao Estado contra a burguesia e o povo (proletariado e camponeses).

Isso foi possível porque a Igreja mostrou-se uma instituição substancial para legitimar essa nova forma de dominação que surgira com a Reforma. Ela deu-se "por missão pregar às massas populares a resignação, a paciência, a obediência, e, consequentemente, a renúncia aos bens e às fruições desta terra, que o povo, segundo ela dizia, deve abandonar aos felizes e aos poderosos da terra, a fim de assegurar para si mesmo os tesouros celestes". (Bakunin, 2008d[e], pp. 61-62) Desse modo, a Igreja convertia sua capacidade de influenciar as massas – e de legitimar o statu-quo – numa força social, de modo a encontrar na relação de submissão privilegiada com os soberanos uma saída menos custosa para os desdobramentos da Reforma. Tais foram as bases da construção de uma nova moral de Estado, que foi, também, mecanismo importante de legitimação desse novo poder de Estado.

Uma relação concreta entre forças sociais que resulta nesse poder tem como consequência a formulação de ideias para legitimá-lo e, a partir delas, constrói-se um arcabouço jurídico para garantir sua conformidade com as leis. Procede-se, portanto, dos fatos da dominação às ideias, e das ideias ao Direito. (Leval, 1976, p. 199) A universalidade e o absolutismo atribuídos aos Estados passam então a colocá-los num crescente conflito uns com os outros, e as guerras de conquista são cada vez mais frequentes. Esse conteúdo legitimador – intelectual, moral e jurídico – converte-se na justificativa de incontáveis crimes contra a humanidade, cometidos graças aos interesses estatistas.

A nobreza (sobretudo os senhores feudais) enfrentou um processo semelhante, tornando-se, depois da Reforma, uma "serva privilegiada" do Estado, dos soberanos. (Bakunin, 2008d[e], p. 62) Antes disso, assim como a Igreja, os nobres haviam se colocado,

em distintas circunstâncias, contra eles – formando, mesmo, uma força social rival ou inimiga. No entanto, com a Reforma, a correlação de forças modificou-se e – sobretudo por ter preenchido quase todas as funções militares e civis do Estado, e por ter ocupado parte significativa das cortes – a nobreza também terminou numa posição de submissão privilegiada frente aos soberanos.

Por mais que tenham permanecido proprietários mais ou menos exclusivos da terra, os senhores feudais (nobres) perderam sua independência política. E, ainda que submissos aos soberanos, continuaram a explorar a burguesia e o povo, não mais em seu próprio nome e sob o respaldo do direito divino, mas em nome do soberano e sob justificativa do interesse de Estado. "Esse caráter e essa situação particular da nobreza conservaram-se quase integralmente, mesmo em nossos dias, na Alemanha". E, "prova disso, são as barbaridades ignóbeis, atrozes" da Guerra Franco-Prussiana, "a formação bem recente desse terrível Império cnuto-germânico, que é incontestavelmente uma ameaça à liberdade de todos os países da Europa", e que se fundamenta no "despotismo brutal de um imperador-policial e soldado ao mesmo tempo, e pela estúpida insolência de sua canalha nobiliária". (Bakunin, 2008d[e], p. 63)

> Pela Reforma, a burguesia viu-se completamente liberta da tirania e da pilhagem dos senhores feudais, enquanto bandidos ou ladrões independentes e privados; mas ela se viu entregue a uma nova tirania e a uma nova pilhagem doravante regularizadas, sob o nome de impostos ordinários e extraordinários do Estado, por esses mesmos senhores tornados servidores, quer dizer, bandoleiros e ladrões legítimos, do Estado. [...] A Reforma, por sinal, fez a classe média [burguesia] perder em liberdade talvez o dobro do que ela lhe deu em segurança. Antes da Reforma, ela havia sido geralmente a aliada e o sustentáculo indispensável dos reis em sua luta contra a Igreja e senhores feudais, e havia habilmente se aproveitado para conquistar certo grau de independência e de liberdade. Mas a partir do momento em que a Igreja e os senhores feudais subjugaram-se ao Estado, os reis, não necessitando mais dos serviços da classe média, privaram-na, pouco a pouco, de todas as liberdades que lhe tinham outrora outorgado. (Bakunin, 2008d[e], pp. 63-64)

Ao proporcionar as condições para a ruptura do poder da Igreja, pedra angular do poder dos senhores feudais (nobreza), a Reforma acabou favorecendo a burguesia, que vinha há dois séculos se fortalecendo, ainda que isso tenha trazido também a ela certos problemas. As liberdades comunais e os desenvolvimentos comercial e industrial davam força à burguesia, ao mesmo tempo em que esta os reforçava – era a emergência da economia capitalista. A burguesia terminou entregue ao novo despotismo do Estado, agora regularizado,

que passou a atingi-la, sobretudo por meio dos impostos, permanentemente crescentes, em vista de diferentes causas.

O aumento de gastos do Estado refletiu-se diretamente nos impostos. Dentre os fatores que contribuíram para esse aumento, encontram-se: “as guerras [...] incessantes, que esses Estados, tornados absolutos, fizeram entre si”; “o luxo crescente das cortes dos soberanos”; “a necessidade de manter grandes exércitos permanentes e “de alimentar toda essa multidão privilegiada que preenchia as mais altas funções no exército, na burocracia e na polícia”. (Bakunin, 2008d[e], p. 64) Por mais que os impostos tenham afetado de maneira mais dura o povo, eles não aliviaram muito menos a burguesia, no período compreendido entre a Reforma e a Revolução Francesa. Ao contrário da Igreja e da nobreza, a burguesia, antes da Reforma, havia, por várias vezes, sido aliada dos soberanos na luta contra as forças clericais e feudais. Possuía, por esse motivo, certo nível de independência. Entretanto, com a Reforma – e o processo descrito de subordinação privilegiada da Igreja e da nobreza – os soberanos não precisaram mais da burguesia, a qual terminou perdendo grande parte de sua independência.

A situação do povo, ou seja, do campesinato e do proletariado, naquele contexto, também se modificou. Cumpre ressaltar que o povo era o responsável pelo pagamento da maioria dos impostos. Os camponeses da Europa central, na Alemanha, na Holanda e, em parte, na Suíça, envolveram-se, no início da Reforma, em um movimento emancipador, que terminou traído pela burguesia, amaldiçoado pelo protestantismo burguês e sufocado em sangue. Situação que terminou por vincular os camponeses à gleba – tornando-se “servos de direito, escravos de fato” – até 1789-1793 na França, 1807 na Prússia e 1848 em quase todo o resto da Alemanha. (Bakunin, 2008d[e], p. 65) O proletariado das cidades também se encontrava em uma situação análoga à dos camponeses, dividindo-se em duas categorias: aqueles organizados nas corporações e os não organizados. Os primeiros estavam imobilizados e oprimidos pelos patrões (chefes das corporações); os segundos encontravam-se privados de todos os direitos e eram explorados por todos.

Na Europa, o período intermediário entre a Reforma e a Revolução Francesa caracterizou-se pela consolidação do Antigo Regime (absolutismo e mercantilismo), pela expansão da civilização ocidental, incluindo as iniciativas de colonização, e pela continuidade de ascensão da burguesia, para a qual foi determinante o fortalecimento mercantil, mesmo que a servidão fosse ainda condição da maioria dos camponeses – o poder do Estado, como colocado, foi se robustecendo de modo progressivo.

Juntamente com a Revolução Industrial, a Revolução Francesa colaborou de maneira determinante para o desenvolvimento da sociedade moderna, ainda que, desde o século XVII, na Inglaterra, a burguesia tivesse se estabelecido hegemonicamente. Com a crise do Antigo Regime, essa era de revoluções teve como marca fundamental o estabelecimento mais generalizado da dominação burguesa e a conformação do capitalismo. Recorde-se de que a história foi sempre a história da luta de classes, permanentemente atravessada por cisões entre minorias governantes e maiorias governadas, num processo em que "a minoria desempenha o papel de martelo e a maioria representa a bigorna". (Bakunin, 2008d[e], p. 69)

Mas, com a Revolução Francesa, a condição da burguesia modificou-se muito:

> Até a grande Revolução, a classe burguesa, ainda que em grau menor que as massas populares, tinha feito parte da bigorna. E foi por esse motivo que ela foi revolucionária. [...] A burguesia, representada, nessa luta contra a Igreja e o Estado, por seus mais nobres espíritos e por suas maiores qualidades, acreditou de boa-fé que trabalhava igualmente para a emancipação de todos. Os dois séculos que separam as lutas da Reforma religiosa daquelas da grande Revolução foram o período heroico da classe burguesa. Tornada poderosa pela riqueza e pela inteligência, atacou audaciosamente todas as instituições respeitadas da Igreja e do Estado. Ela minou tudo, inicialmente pela literatura e pela crítica filosófica; mais tarde, derrubou tudo pela revolta aberta. Foi ela quem fez a revolução de 1789 e de 1793. Sem dúvida só pôde fazê-la servindo-se da força popular; mas foi ela quem organizou essa força e que a dirigiu contra a Igreja, contra a realeza e contra a nobreza. Foi ela quem pensou e quem tomou a iniciativa de todos os movimentos que o povo executou. A burguesia tinha fé em si mesma, sentia-se poderosa porque sabia que atrás dela, com ela, havia o povo. (Bakunin, 2008d[e], pp. 69-70)

Assim, a Revolução Francesa constituiu um marco importante para o estabelecimento da dominação burguesa e capitalista, ainda que sua hegemonia não tenha se consolidado integral, imediata e concomitantemente em todos os países europeus. Contudo, cumpre notar que, apesar de usufruir das forças populares, essa revolução política, mesmo tendo trocado o poder político de mãos e favorecido o estabelecimento da hegemonia da burguesia, manteve as estruturas de dominação, incluindo o Estado, mas, principalmente, a sociedade de classes e, assim, a exploração e a opressão dos trabalhadores em geral.

Na Europa, o domínio dos interesses e da política burgueses – a "dominação burguesa" e capitalista (Bakunin, 2014e[e], p. 312) – concluiu-se em 1830, "principalmente na França, na Inglaterra, na Bélgica, na Holanda e na Suíça". Em outros países, como "a Alemanha, a Dinamarca, a Suécia, a Itália, a Espanha e Portugal", ainda que "os interesses burgueses" tivessem "sobrepujado todos os outros", "o governo político dos burgueses" não estava ainda estabelecido. (Bakunin, 2008d[e], p. 93)

Com os conflitos de 1848, a burguesia colocou-se em definitivo no campo da reação. A revolução "desmascarou e demonstrou a impotência e a nocividade da burguesia. Durante as jornadas de junho, a classe burguesa renunciou abertamente à religião de seus pais", aquela que tomou como base "a liberdade, a igualdade e a fraternidade como princípios e bases. Tão logo o povo levou a sério a igualdade e a liberdade, a burguesia, que só existe pela exploração, quer dizer, pela desigualdade econômica e pela escravidão social do povo, relançou-se na reação". (Bakunin, 2008d[e], pp. 104-105)

Era o coroamento do sistema estatista-capitalista – de "dominação do capital" associado ao Estado moderno (Bakunin, 2003a[e], p. 240) –, que estava formado e operava na Europa para benefício da burguesia, da burocracia e de outras classes superiores, e para prejuízo de operários, camponeses e outras classes despossuídas.

12.4.5 Imperialismo pangermânico e os eslavos

Em último lugar, cumpre fazer breves comentários acerca de um fenômeno relevante no sistema estatista-capitalista dos anos 1870: o imperialismo pangermânico, que se engrandecia e se tornava responsável por distintas opressões nacionais, dentre as quais a dos povos eslavos. Conforme se argumentou anteriormente, "a Alemanha conta com um longo histórico de conquistas e de tentativas de germanizar outros Estados e nações-raças", sendo esse caso da nação-raça eslava um exemplo marcante. Ocorre que, ainda que "em todas as suas relações internacionais, a Alemanha" tenha sido sempre "invasora, conquistadora", seu recente processo de unificação contribuiu para aumentar muito sua força social e, com ela, sua capacidade de conquista. Por isso, "desde que se constituiu em potência unitária, [ela] tornou-se uma ameaça, um perigo para a liberdade de toda a Europa". (Bakunin, 2014e[e], p. 284)

A partir de uma perspectiva emancipadora, pode-se assegurar que, tomando em conta todos os cenários possíveis para que esse processo ocorresse, ele acabou se realizando da pior forma possível. Foi uma "unificação meio forçada e meio voluntária de todos os Estados da Alemanha sob o cetro real da Prússia", eminente representante do imperialismo alemão. Com isso, proporcionaram-se as condições para "a constituição do mais poderoso império no coração da Europa", tanto em termos militares como geopolíticos. (Bakunin, 2014d[e], p. 214)

Esse "império cnuto-germânico" é o maior Estado imperialista da Europa. Sob a responsabilidade daquela "Alemanha oficial, burocrática, militar, nobiliárquica, burguesa" – ou seja, das classes dominantes alemãs –, ele tem se imposto na região, encabeçado distintas

dominações nacionais e, por meio delas, promovido um "pangermanismo execrável", isto é, a germanização. Como "um Estado conquistador", passa a ser "obrigado a manter subjugados pela violência muitos milhões de indivíduos de uma nação estrangeira". (Bakunin, 2014d[e], pp. 161, 221; Bakunin, 2003a[e], pp. 61, 66-67)

Em termos de formação histórica, podem-se identificar cinco causas principais para a ascensão da Alemanha a essa posição de Estado imperialista. A primeira, "a feudalidade nobiliárquica cujo espírito, longe de ter sido vencido como na França, se incorporou na constituição atual da Alemanha"; a segunda, "o absolutismo do soberano sancionado pelo protestantismo e transformado por ele em objeto de culto"; a terceira, "o servilismo perseverante e crônico da burguesia da Alemanha"; a quarta, "a paciência invencível de seu povo"; e, por fim, a quinta, "muito próxima, aliás, das quatro primeiras, é o nascimento e a rápida formação da potência totalmente mecânica e totalmente antinacional do Estado da Prússia". (Bakunin, 2014d[e], p. 227)

E, no que tange aos acontecimentos dos anos 1870, o Estado alemão logrou aumentar substancialmente sua força social, não apenas com a unificação, mas por meio de sete outros critérios:

> Porque ele obteve brilhantes vitórias sobre a Dinamarca, a Áustria e a França; por ter-se apoderado de todo o armamento desta última e de todos os seus estoques militares; por tê-la obrigado a pagar-lhe cinco bilhões; por ter ocupado, contra ela, ao anexar a Alsácia e a Lorena, tanto sob o aspecto defensivo quanto ofensivo, uma posição militar de primeira ordem; não só também porque o exército alemão, por seus efetivos, seu armamento, sua disciplina, sua organização, pelo espírito de obediência e pela ciência militar de seus oficiais, mas também de seus suboficiais e soldados, sem falar da inegável superioridade de seus estadosmaiores, suplanta, hoje, todos os exércitos existentes na Europa; não só, também, porque a massa da população alemã é composta de cidadãos que sabem ler e escrever, aplicados e trabalhadores, que produzem, que são relativamente instruídos, para não dizer cultos, além disso, dóceis, respeitadores das autoridades e das leis, e que a administração tanto quanto a burocracia alemãs alcançaram, por assim dizer, o ideal ao qual aspiram, em vão, a burocracia e a administração de todos os outros Estados. (Bakunin, 2003a[e], p. 133)

A organização, os recursos e as vitórias militares, assim como o dinheiro, os novos territórios, os traços nacionais da população alemã e suas posições foram, portanto, determinantes para que esse império se constituísse.

Dentre as nações-raças que vêm sofrendo os efeitos do imperialismo germânico estão os eslavos. (Cipko, 1990, p. 10) Já se viu que houve um esforço histórico por parte dos alemães em "conquistar as terras eslavas, exterminar, pacificar e civilizar, isto é, germanizar

os eslavos", e que, frente à resistência nacional – cujo alicerce é a "ideia indestrutível e a esperança que os eslavos possuem de se libertarem um dia" –, instaurou-se um conflito nacional de proporções consideráveis.

Com a formação do império alemão e graças ao aumento de sua força social – a maior dentre todos os Estados europeus – a opressão aos eslavos tem aumentado. Continuarão a sofrer e sofrerão ainda mais todos os eslavos que estão sob ameaça ou sob jugo germânico, tanto da "Áustria" quanto da "Lituânia, [da] Polônia, [da] Pequena-Rússia, e" mesmo da "Grande Rússia". Pois a histórica germanização artificial dos povos eslavos será ainda mais aprofundada, contribuindo diretamente para acabar com seu modo de viver, de agir e de pensar; e para pôr um fim a seus territórios e a sua identidade nacional (línguas, condições e sentimentos etc.) (Bakunin, 2003a[e], pp. 60-61)

E, como se não bastasse o imperialismo alemão, eslavos austríacos e russos têm reivindicado formas de pan-eslavismo que, completamente equivocadas, acabarão por inviabilizar a libertação nacional eslava do imperialismo pangermânico.

Capítulo 13

REVOLUÇÃO SOCIAL, ORGANIZAÇÃO DE MASSAS E ORGANIZAÇÃO DE QUADROS (1868-1876)

Este capítulo conclui a exposição da teoria política de Bakunin em seu *período socialista revolucionário* – mas o faz, especificamente, a partir das contribuições de seu período anarquista, que vai de 1868 a 1876 –, dividindo-se em cinco partes: 1.) Dialética destruição-construção: socialismo coletivista-federalista e revolução social; 2.) Força social, organização e federalismo; 3.) Organização de massas: Internacional; 4.) Organização de quadros: Aliança; 5.) Ditadura dos aliados e antissemitismo.

13.1 DIALÉTICA DESTRUIÇÃO-CONSTRUÇÃO: SOCIALISMO COLETIVISTA-FEDERALISTA E REVOLUÇÃO SOCIAL

Conforme a lógica do materialismo e a análise materialista, naturalista e científica da realidade, podem-se conceber, por meio da negação, os ideais para a transformação social rumo à liberdade. Isso significa, dialeticamente, chegar à afirmação pela negação, alcançar a construção pela destruição: por meio da negação-destruição da sociedade presente faz-se a afirmação-construção da sociedade futura. “Esses dois lados da mesma questão, um negativo e outro positivo, são inseparáveis”, pois “ninguém pode querer destruir sem ter pelo menos uma imaginação distante [...] da ordem das coisas que deveria [...] suceder àquela que existe no presente”. Tal imaginação positiva se faz pela negação daquilo que se quer destruir. De modo que “a ação destrutiva é sempre determinada [...] pelo ideal positivo [e construtivo], que constitui a sua inspiração primeira, a sua alma”. (Bakunin, 71011a[e], p. 51)

Recorde-se que esse movimento (negação-afirmação, destruição-construção) é motivado, por um lado, pelo germe da mudança que existe na sociedade: a contradição existente entre o concreto (ou “mundo natural”, isto é, a realidade existente, em que a dominação-autoridade é traço fundamental) e o possível (que está contido na a natureza como perspectiva de realização da liberdade). Por outro, ele é impulsionado pela negação de sujeitos que concretizam sua vontade racional por meio da ação, rumo à revolta e respeitando os limites impostos pela natureza-matéria e as leis naturais e sócio-históricas.

Em termos gerais, por meio da negação da dominação, da autoridade e do estatismo-capitalismo chega-se à afirmação da emancipação, da liberdade e do *socialismo coletivista-*

federalista como perspectiva de futuro. Essa sociedade emancipada é livre, igualitária e não conta com nenhuma forma de dominação, privilégio e autoridade artificial. É uma sociedade sem classes, cuja marca crucial é socialização generalizada, não apenas econômica, mas também política e cultural. Trata-se, portanto, de um socialismo com liberdade disseminado por todos os campos sociais, e que se legitima por meio de uma nova ética.

Em termos mais específicos, através da negação da dominação econômica e da exploração do trabalho chega-se à afirmação da necessidade de destruição da propriedade privada, da herança, das desigualdades sociais, e de construção da propriedade coletiva dos trabalhadores, do trabalho coletivo obrigatório que ampara os direitos[283] e da igualdade social que respeita a diversidade – precisamente aquilo que conforma as bases econômicas do *coletivismo*.

Graças ao papel determinante da economia, uma sociedade livre exige a "emancipação econômica¸ *definitiva e completa* dos trabalhadores", ou seja, a realização do "princípio da *igualdade econômica*, o que quer dizer": "*a restituição integral do capital ao trabalho*", "a *liquidação social*", a efetivação "do trabalho e da propriedade coletiva". (Bakunin, 2008b[e], pp. 61-62; Bakunin, 2008e[e], p. 116) Para tanto, deve-se promover a "tomada (de posse), pelas coletividades autônomas, associações de trabalhadores, agrícolas ou industriais, e comunas" – isto é, a expropriação por parte dos trabalhadores e suas organizações – "de todo o capital social, de toda a propriedade da terra, das minas, das habitações, dos edifícios religiosos e públicos, dos instrumentos de trabalho, das matérias-primas, dos metais preciosos, das joias e pedras preciosas e dos produtos manufaturados".[284] (Bakunin, 72016[e], pp. 3-4)

---

[283] Quando Bakunin defende o trabalho obrigatório a todos e como base dos direitos, considera que as crianças, os idosos e os incapazes devem ser poupados de tal obrigação e sustentados pela coletividade. Conforme sustentou, numa sociedade emancipada: "Ninguém poderá mais explorar o trabalho alheio. Cada um deverá trabalhar para viver. Cada um será livre para morrer de fome por não trabalhar, a menos que encontre uma associação ou uma comuna que consinta alimentá-lo por piedade. Mas, então, provavelmente, se achará justo não reconhecer-lhe nenhum direito político enquanto ele, sendo capaz de trabalhar, preferir a vergonha de viver do trabalho alheio; todos os direitos políticos e sociais só devem ter por base o trabalho de cada um." (Bakunin, 2009d[e], p. 85)

[284] Cf. De Paepe (apud Guillaume, 2009a, p. 133): "Nós também somos republicanos e federalistas; mas não queremos uma república nominal e uma federação ilusória. A república, nós a desejamos nos fatos, e sobretudo nos fatos econômicos, que primam entre todos os outros em nossa época: não só não queremos monarca hereditário que se chame imperador ou rei, nem monarca temporário que se chame presidente, mas também queremos suprimir o monarca chamado capitalista, ou a oligarquia chamada bancos nacionais, companhias financeiras etc., que regem despoticamente a circulação dos valores e cuja lista civil chama-se juros ou dividendos; mas queremos suprimir o monarca que se chama proprietário, que reina como senhor absoluto sobre o solo e cuja lista civil chama-se renda ou arrendamento. O federalismo, nós o desejamos não apenas em política, mas em economia social; não queremos somente descentralizar o poder, mas também descentralizar o capital; como queremos que cada cidadão seja seu próprio soberano, desejamos que cada produtor seja seu próprio capitalista, isto é, que capital e trabalho sejam reunidos sobre a mesma cabeça; como queremos que a lei não seja outra coisa além de um contrato entre os cidadãos, isto é, uma troca de serviços, queremos que a produção, o comércio, o crédito, o consumo não sejam, eles também, senão uma troca de serviços. Assim, para que serviria

Por meio da negação da dominação nacional (imperialismo) e da dominação política (governo) chega-se à afirmação da necessidade de destruição do Estado e de construção de organismos de tomadas de decisão próprios dos trabalhadores, como as associações agrícolas e industriais. Porque "o Estado, por mais populares que sejam suas formas, será sempre uma instituição de dominação e exploração". De modo que "não há outro meio de emancipar os povos econômica e politicamente, de dar-lhes o bem-estar e a liberdade, senão pela abolição do Estado, de todos os Estados". (Bakunin, 71011a[e], p. 24)

Com o fim do Estado, não há mais organismo político de vocação escravista e imperialista, com o poder fundindo-se na sociedade e não mais existindo como algo a parte e acima dela: "Neste sistema, não há mais poder propriamente dito. *O poder se funde na coletividade*, e transforma-se na expressão sincera da liberdade de cada um, a realização fiel e sincera da vontade de todos". (Bakunin, 2014d[e], p. 166, grifos adicionados) Estado e poder são, portanto, substituídos pelas organizações de trabalhadores: "coletividades autônomas, associações de trabalhadores, agrícolas ou industriais, e comunas". (Bakunin, 71011a[e], p. 24) Com isso, se estabelece um *federalismo*, que articula as instituições econômicas e políticas por local de trabalho e/ou região, procedendo dos níveis locais aos regionais, dos regionais aos nacionais, e dos nacionais aos internacionais. (Bakunin, 1998[e], p. 31; Bakunin, 2008e[e], p. 116)

Por meio da negação dominação intelectual e moral, da desigualdade de conhecimento e a dominação religiosa chega-se à afirmação da necessidade de acabar com a cisão entre trabalho manual e intelectual, de que a instrução integral seja garantida a todos desde os primeiros anos. Visto que conciliar trabalho manual e intelectual é "o único meio de elevar e humanizar o trabalho manual" e, com isso, garantir "uma igualdade real entre os homens".

Todos na sociedade devem ter condições de desenvolver-se intelectualmente e, para tanto, devem dispor de tempo livre, de lazer – dos quais estão privados os trabalhadores manuais. (Bakunin, 2008a[e], p. 31) Ademais, "todas as crianças de ambos os sexos, desde seu nascimento até a vida adulta" precisam contar com "a igualdade dos meios de desenvolvimento, ou seja, de sustento, de educação e de instrução em todos os níveis da ciência, da indústria e das artes" e o conhecimento "deve realmente tornar-se propriedade de todo mundo". (Bakunin, 68014[e]; Bakunin, 2014e[e], p. 298) Por mais que a liberdade

---

descentralizar as nações, as províncias, as comunas, se em cada um desses grupos o capital continuasse centralizado nas mãos de alguns? Nas repúblicas bem como nas monarquias, não é o capital que governa, e não é a miséria que causa a servidão? Federalismo político supõe federalismo econômico, sem isso, é apenas um engodo; e federalismo econômico significa: mutualismo, reciprocidade dos serviços e dos produtos, supressão de todos os saques do capital sobre o trabalho, extinção do burguesismo e do proletariado".

religiosa deva ser garantida – assim como todas as liberdades individuais[285] –, as religiões institucionalizadas, em especial aquelas com pretensões governamentais, têm de ser abolidas.

Por meio da negação da dominação da mulher e dos filhos no seio do casamento e da família chega-se à afirmação da igualdade dos sexos e do fim do "direito patriarcal". Isto é, "a igualização dos direitos da mulher com os do homem" e a abolição do "despotismo do marido e do pai" sobre a mulher e as crianças.[286] (Bakunin, 2009d[e], p. 82)

Em suma, da negação da sociedade presente, emerge um programa socialista, coletivista e federalista, que pode nortear a construção da sociedade futura, a qual contará com

> o fim da privação, da miséria e a plena e completa satisfação de todas as suas necessidades materiais pelo trabalho coletivo, obrigatório e igual para todos; em seguida, com o fim do patronato, de toda dominação, e a livre organização de sua vida social, segundo suas aspirações, não de cima para baixo, como no Estado, mas de baixo para cima, pelo próprio povo, fora dos governos e dos parlamentos de qualquer espécie; como a aliança das associações de trabalhadores agrícolas e industriais, das comunas, das regiões e das nações; e, enfim, num futuro mais distante, como a fraternidade universal cujo triunfo se afirmará sobre os escombros de todos os Estados. (Bakunin, 2003a[e], p. 57)

Nessa sociedade, todas as formas de dominação já não existem: exploração do trabalho, imperialismo, governo de uma maioria por uma minoria, desigualdade de conhecimento, submissão religiosa e direito patriarcal. Trata-se, como se pode notar, de uma sociedade sem classes, cuja estrutura foi completamente transformada e socializada. Levando em conta a o papel determinante da economia na sociedade, assegurar o fim das classes sociais é socializar os meios de produção, de distribuição e o capital. Mas graças à

---

[285] Em 1866, Bakunin (2009c[e], p. 24) recomendava: "A liberdade de cada indivíduo maior – homem e mulher – deve ser absoluta e completa; liberdade de ir e vir, de professar abertamente todas as opiniões possíveis, de ser preguiçoso ou ativo, imoral ou moral, de dispor, em resumo, de sua própria pessoa e de seu bem a seu bel-prazer, sem prestar contas disso a ninguém, liberdade de viver, seja honestamente por seu próprio trabalho, seja explorando [vivendo às custas] vergonhosamente a caridade ou a confiança privada, desde que essa caridade e essa confiança sejam voluntárias e não lhes sejam prodigalizadas senão por indivíduos maiores".

[286] Em 1864 Bakunin (2014a[e], pp. 92-94, 117) reivindicava a "emancipação da mulher" e a "liberdade no casamento e na família". Sustentava ele: "A mulher, diferente do homem, mas não inferior a ele, será reconhecida como igual. Gozará dos mesmos direitos políticos e sociais, sem outros limites afora os que forem colocados naturalmente, mas não legislativamente, por seu sexo. Assim como para o homem, o trabalho, este fundamento único da liberdade, será para ela um dever – e o único meio de seu sustento e de sua emancipação individual". Para que isso seja possível e justo, "as crianças dos dois sexos, até a maioridade, vão-se encontrar sob uma dupla tutela: a tutela natural dos pais e a tutela superior de um comitê de educação e instrução". Além disso, "o casamento será livre", terá por origem "um acordo livre entre dois indivíduos de sexos diferentes" e "não precisará de sanção do sacerdote". Ele "será dissolvido da mesma forma, sendo para tanto "suficiente a vontade de um dos esposos para que o casamento seja rompido". Tal emancipação "dará um golpe mortal, o último golpe na família patriarcal, teológica e sagrada", que se baseia na "autoridade terrível do pai, do esposo, do irmão mais velho, e em geral dos irmãos sobre as irmãs". Com isso, a família não deixará – e nem deve deixar – de existir, mas rejeitará em seu seio qualquer manifestação da dominação.

interdependência entre política e economia e as reações que a política e a cultura podem exercer sobre a economia, assegurar o fim das classes sociais é também socializar os meios de administração, de controle e de coerção e os meios de conhecimento. Pois o Estado e a desigualdade de conhecimento não desaparecerão automaticamente com o fim da propriedade e, se forem mantidos, conservarão ou recriarão a sociedade de classes – que talvez seja distinta, mas decerto não será menos opressiva.[287]

Por essa sociedade constituir-se "de baixo para cima", "da circunferência ao centro", ela reproduz o movimento da própria natureza-matéria e torna-se um ambiente propício para o desenvolvimento das faculdades naturais do homem, para a realização da liberdade, da igualdade, da justiça. (Bakunin, 68016[e]) Por um lado, ela proporciona as condições para a auto-organização econômica, política e cultural dos trabalhadores das cidades e dos campos, em seus próprios organismos sociais, com as decisões sendo tomadas pelas bases. Por outro, ela garante as chances para a articulação desses organismos industriais e agrícolas, por região ou local de trabalho, conciliando cidade e campo e apoiando-se nas decisões compartilhadas e nas delegações controladas pela base, revogáveis e por tempo determinado.

Em acordo com a concepção de história antes discutida, esse socialismo – resultado de uma mudança social histórica – não pode ser concebido como um desenvolvimento necessário e obrigatório, e nem como produto involuntário de uma crise do estatismo-capitalismo, ou mesmo da miséria e da desigualdade social. "A bancarrota geral, pública e privada" é "condição da revolução social", mas não é suficiente para desencadeá-la, e "a miséria, mesmo unida ao desespero", também "não basta para suscitar a revolução social". Os aspectos estruturais, conjunturais e históricos da sociedade possibilitam ou impedem a transformação, favorecem-na mais ou menos, colocam-se como condição e premissa a ela – mas não são elementos suficientes.

O socialismo coletivista-federalista resulta de um processo revolucionário que, se usufrui dessas condições da sociedade estatista-capitalista, exige também a vontade racional dos trabalhadores – "uma ideia geral de seu direito e uma fé profunda, ardente, pode-se até mesmo dizer, religiosa, nesse direito" – empenhada na construção de uma força social capaz de suplantar a força das classes dominantes. "Quando esse ideal e essa fé encontram-se

[287] Bakunin (2003a[e], p. 213) colocou: "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 a suas pretensões a governá-lo".

reunidas no povo", juntamente com as condicionantes estruturais, conjunturais e históricas, "a revolução social está próxima". (Bakunin, 2003a[e], pp. 53, 56)

A revolução social operária e camponesa é o momento de passagem do sistema estatista-capitalista para o socialismo coletivista-federalista. Trata-se, mais precisamente, de um momento de ampla, profunda e violenta[288] transformação, em que classes oprimidas, o "povo dos campos e das cidades" (Bakunin, 71022[e], p. 71) – tendo acumulado maior força social e, a aplicado no conflito social –, sobrepujam as classes superiores e seus movimentos de conservação da ordem. É o interstício entre a humanidade e a liberdade.

"O triunfo da revolução social" significa que "as massas operárias [e camponesas] destruirão em definitivo o jugo secular detestado, destruirão por completo a exploração burguesa e a civilização sobre ela edificada", promovendo "a abolição de tudo o que se chama Estado". Como se pode observar, essa revolução, que transforma todos os aspectos do sistema estatista-capitalista, distingue-se da revolução política, a qual modifica somente alguns desses aspectos e preserva o princípio da autoridade e a dominação – como no caso das inúmeras revoluções que substituíram governantes e/ou regimes, mas conservaram o Estado. Diferente da revolução política, a revolução social é "o caminho da emancipação real e a mais completa, acessível a todos", ou seja, ela é "o caminho da revolução social anarquista eclodindo por si mesma no povo, destruindo tudo o que se opõe ao fluxo impetuoso da vida do povo, a fim de que deste, das profundezas do seu ser, sejam em seguida criadas as novas formas de uma comunidade livre". (Bakunin, 2003a[e], pp. 44, 165)

Contudo, promover uma revolução social exige não apenas as condições propícias e a vontade dos trabalhadores, mas também "uma organização preparatória", sem a qual "os elementos mais poderosos são impotentes e nulos". (Bakunin, 71022[e], p. 71)

> Queremos, tanto do ponto de vista da criação da nova ordem econômica e social quanto daquele da formação da potência revolucionária e da luta inevitável das massas insurgidas contra a reação, *a organização espontânea dos grupos insurgentes* de todos os países sublevados, sob o mesmo princípio de reivindicação popular, em comunas provisórias, sem qualquer consideração com as divisões territoriais e as fronteiras atuais dos Estados; envio imediato

[288] Bakunin destaca sempre que a revolução deve enfrentar muito mais às posições sociais do que as pessoas. De modo que não basta substituir aqueles que ocupam as estruturas de dominação e de classes na sociedade sem colocar essa estrutura em xeque. (Bakunin, 2008a[e], pp. 12-13) Contudo, ele não vislumbra possibilidades concretas de que uma revolução social, graças à envergadura das mudanças que implica, possa fazer-se sem violência: "As revoluções não são jogos de crianças, nem debates acadêmicos, onde somente as vaidades entrematam-se, nem disputas literárias, onde só se verte tinta. A revolução é a guerra, e quem diz guerra, diz destruição dos homens e das coisas. É sem dúvida desagradável para a humanidade que ela ainda não tenha inventado um meio mais pacífico de progresso, mas, até o presente momento, todo novo passo na história só foi realmente realizado depois de ter recebido o batismo de sangue". (Bakunin, 1998[e], p. 22)

> dos delegados de todas as comunas, com mandatos imperativos, aos espaços revolucionários; federação urgente tanto das comunas quantos destes espaços, permanência das barricadas e da sublevação revolucionária visando à defesa comum de todos os pontos dos países insurgentes, federação das forças populares que estiverem se organizando de maneira espontânea para a luta; divisão do conjunto dos delegados em comitês perfeitamente distintos e independentes uns dos outros, mas que devem entender-se, complementar-se e apoiar-se mutuamente, sempre que for necessário. (Bakunin, 72016[e], pp. 4-5)

Somente com uma organização adequada é possível conseguir a força social necessária para realizar uma mudança dessas proporções e garantir que ela seja mantida. Para tanto, são fundamentais os "*comitês locais e federados* [...] *de defesa revolucionária*" e de órgãos responsáveis pela transição. Na defesa da revolução, é necessária uma "aliança efetiva ou, ainda, a fusão fraternal dos revolucionários socialistas de todos os países contra todas as reações e toda sorte de reacionários", mas não apenas isso. Deve-se preocupar, sobretudo, com "aqueles que, sob a máscara da revolução, promoverão a autoridade, buscarão, servirão ou preconizarão a ditadura". Os revolucionários devem combater tanto essa reação aberta quanto essa reação disfarçada, as quais não deixam se ser formas de "contrarrevolução". Além disso, é também importante preocupar-se com a transição entre o velho e o novo mundo. Por mais que isso não signifique, de modo algum, a manutenção do Estado, deve-se investir na criação de "*comitês locais e federados* [...] *de detenção provisória dos capitais, de entrega temporária dos capitais e dos instrumentos de trabalho às associações agrícolas e industriais*", que intermedeiem a situação revolucionária e a socialização generalizada. (Bakunin, 72016[e], pp. 5-6)

13.2 FORÇA SOCIAL, ORGANIZAÇÃO E FEDERALISMO

Discutir a organização da revolução exige que se retomem as reflexões prévias acerca do conceito de força social. Viu-se que uma realidade resulta do enfrentamento entre forças sociais, em que algumas delas se impõem a outras. No caso do sistema estatista-capitalista, ele expressa a preponderância da força social das classes privilegiadas (proprietários dos meios de produção, de distribuição, do capital; dos meios de administração, de controle e de coerção; dos meios de conhecimento) – uma ínfima minoria – sobre as despossuídas (proletariado, campesinato e marginalizados) – a ampla maioria.

Transformar essas relações de modo a fazer avançar um processo revolucionário rumo ao socialismo coletivista-federalista exige, portanto, que as classes oprimidas (os trabalhadores em geral) concebam e efetivem meios para o aumento de sua força social de classe. Pois, essa "transformação [...] nunca se realiza senão por uma profunda modificação

no equilíbrio entre as forças", sendo necessária a conversão da força potencial (espontânea, natural) dos trabalhadores numa força real. (Bakunin, 2009e[e], p. 34)

> É verdade, há no povo bastante força espontânea [potencial]; esta é incomparavelmente maior que a força do governo, incluindo aquela das classes [dominantes]; todavia, por falta de organização, a força espontânea [potencial] não é uma força real. Ela não está em condição de sustentar uma longa luta contra forças muito mais fracas, mas bem organizadas. Sobre essa incontestável superioridade da força organizada sobre a força elementar do povo, repousa todo o poder do Estado.
>
> Eis por que a primeira condição da vitória do povo é *a união* ou *a organização das forças populares*. (Bakunin, 2009e[e], p. 67)

Ou seja, a organização das classes oprimidas proporcionará as condições para a conformação dessa força social real que, ademais, por ser uma força coletiva, usufruirá dos benefícios determinantes da associação para potencializar-se. Ela assegurará as possibilidades para a associação dos trabalhadores, para "a elaboração de um plano de ação, em seguida, a melhor repartição possível e a organização sistemática ou refletida [das] forças [...] em conformidade com o plano estabelecido". Assim, as classes oprimidas poderão intervir de maneira muito mais eficaz no conflito social.

Por conseguinte, "a questão não é saber se o povo é capaz de sublevar-se", se ele tem potencial para isso, pois a história possui inúmeros casos de mobilizações de trabalhadores, tanto no campo, como o levante de Pugachev, quanto na cidade, como a Comuna de Paris. A verdadeira questão é saber se o povo "está apto a formar uma organização que possa assegurar a vitória da sublevação, uma vitória que seja não efêmera, mas durável e definitiva". (Bakunin, 2009e[e], pp. 35-36, 87) Algo que se mostra um desafio ainda maior, quando se considera que as classes dominantes também se encontram organizadas e, por estarem no poder há um longo tempo, têm a estrutura institucional e os valores da sociedade jogando a seu favor.

Mas não basta defender a organização. É indispensável defini-la, estipulando, com alguma precisão, do que se trata e o que se pretende negar e afirmar com ela. Ao se discutir a organização da sociedade futura chegou-se, a partir da negação do sistema estatista-capitalista, ao socialismo coletivista-federalista. Como as organizações das classes privilegiadas, que vêm impondo sua força social, baseiam-se em concepções organizativas dominadoras e burocráticas (que usufruem da exploração do trabalho, do monopólio das decisões e da subserviência dos membros), torna-se necessário negar tais concepções para se chegar a uma nova. Além disso, para "organizar uma força, [...] é necessário estabelecer sua finalidade, pois da natureza de sua finalidade depende essencialmente o modo e a própria

natureza de sua organização". (Bakunin, 72005[e], p. 145) Isso significa que a forma de uma organização deve ser determinada pelos fins que ela pretende atingir. Essa coerência estratégica preconiza que, para se atingir fins determinados, são necessários meios adequados, e que, por isso, a depender desses fins, algumas concepções organizativas são mais adequadas que outras. Ou seja, "a organização, estando ligada a um objetivo particular, não pode contradizer este objetivo; ela deve conter o objetivo, deve ser da mesma natureza que ele". (Berthier, 2015c, p. 31)

Negando as concepções organizativas dominadoras e burocráticas, e levando em conta que a finalidade dessa organização deve ser o socialismo coletivista-federalista, chega-se ao federalismo – mobilizado anteriormente para explicar a organização da sociedade futura de baixo para cima e da circunferência ao centro, e reproduzindo o movimento da natureza-matéria –, que subsidia também esse "como" da concepção organizativa da luta dos trabalhadores. Nesse sentido, *o federalismo*, praticado tanto pela Internacional quanto pela Aliança, pode ser definido como uma *concepção organizativa baseada no princípio da liberdade, que permite relacionar coerentemente os meios de luta com os fins do socialismo coletivista-federalista, contrapor a burocracia e a burocratização e levar a cabo a delegação com controle da base*. O federalismo *garante a coerência estratégica do projeto revolucionário, graças à promoção de meios federalistas e do protagonismo dos trabalhadores em suas organizações e lutas*.

Diferente das organizações autoritárias, que se valem da dominação para aumento de sua força social, o federalismo rechaça os privilégios e as hierarquias permanentes e propõe meios voluntários e emancipadores para o necessário ganho de força social e para a solução das diferenças de perspectivas e dos conflitos entre seus membros. Assim, para o aumento de sua força social, uma organização federalista não usufrui da exploração do trabalho, do monopólio das decisões, da coerção das armas e da subserviência, tanto entre seus próprios membros quanto entre seus membros (e sua própria organização) e outros. Usufrui, além da organização, da influência natural para a conquista de apoio e engajamento popular, do conhecimento e da educação próprios aos trabalhadores, da autodisciplina, da autoconfiança e a vontade racional de seus membros. (Saltman, 1983, pp. 36-37)

De modo que as organizações de trabalhadores têm de alicerçar-se no federalismo, forjando com isso as bases de um novo mundo. Assim organizadas, elas "carregam, ainda, os germes vivos da *nova ordem social* que deve substituir o mundo burguês. Elas criam não somente as ideias, mas os próprios fatos do futuro". (Bakunin, 71011b[e], p. 17) Dessa

maneira, o federalismo permite a edificação de uma nova sociedade no seio da antiga, prefigurando o futuro no presente. "A ideia central [...] é que a organização dos trabalhadores, em sua forma, não seja constituída sobre o modelo das organizações da sociedade burguesa"; a organização dos oprimidos "deve ser fundada sobre a base das necessidades internas da luta operária [e camponesa] e, como tal, constitui uma *prefiguração da sociedade socialista*". Por conseguinte, a organização federalista dos trabalhadores caracteriza-se pela coerência com seu objetivo, contribui para sua aproximação e o faz antecipando o futuro no presente. (Berthier, 2011b, p. 56, grifos adicionados; cf. também: Berthier, 2015c, pp. 51-52)

Entretanto, isso não significa criar um mundo perfeito à margem da sociedade, isolado e incapaz de influenciar seus rumos.[289] Trata-se, de modo distinto, de construir um ferramental organizativo potente, estrategicamente coerente e que tenha condições de contribuir para a transformação revolucionária da sociedade. Tal instrumento não pode estar em contradição com a nova ordem que pretende criar: "a liberdade só pode ser criada pela liberdade" – não se chega ao socialismo, à sociedade sem classes, por meios que reforcem a dominação. Tendo o federalismo por base, esse ferramental permite a "organização revolucionária de baixo para cima e da circunferência ao centro", que se adéqua totalmente ao "princípio da liberdade" e se distingue com clareza do modelo autoritário, que preconiza a organização "de cima para baixo", "do centro à circunferência". Parece incabível a lógica de que "para libertar as massas populares, dever-se-ia começar por subjugá-las". Ou seja, ainda que a dominação proporcione maior força social, ela contradiz os fins emancipadores e, por isso mesmo, é a garantia mesma de que eles não serão atingidos. (Bakunin, 2003a[e], p. 214; Bakunin, 68016[e])

O exemplo mais comum nesse sentido é a utilização do Estado como meio de transformação revolucionária, conforme reivindicam os comunistas. Esse organismo permaneceu, durante toda sua história, um instrumento de dominação de classe, de cisão entre uma minoria governante-exploradora e uma maioria governada-explorada, de hierarquia e de subserviência de algumas classes em proveito de outras. De modo que, em se tratando de um meio de submeter as massas, ele não pode contribuir para um fim emancipador. As consequências da tomada do Estado por operários socialistas seriam funestas a qualquer

[289] No caso das cooperativas, por exemplo, Bakunin (2003a[e], pp. 240-241) considera que, mesmo constituindo "uma forma equitativa e racional do futuro sistema de produção", para que possam contribuir para a "emancipação das massas laboriosas", "a terra e o capital [...] devem ser convertidos em propriedade coletiva. Enquanto isso não for feito, a cooperação, na maioria dos casos, será esmagada pela concorrência". Ele aponta ainda que "nas condições atuais da economia social, a cooperação não pode proporcionar a emancipação às massas operárias". Ainda que, mesmo assim, ofereçam ao menos uma vantagem: "habituar os trabalhadores a unirem-se, organizarem-se e conduzirem seus próprios interesses". Cf. também: Bakunin, 71023[e].

pretensão emancipadora: “tão logo [esses operários] se tornem governantes ou representantes do povo, cessarão de ser operários”, e passarão “a observar o mundo proletário de cima do Estado”. Com isso, “não mais representarão o povo, mas a si mesmos e a suas pretensões a governá-lo”. Mesmo que, com isso, as antigas classes dominantes encontrem um fim, esses antigos trabalhadores – que terão se tornado burocratas – formarão, eles próprios, uma nova classe privilegiada, que governará uma sociedade que continuará a se caracterizar pelo princípio da autoridade e pela dominação. (Bakunin, 2003a[e], p. 213)

De acordo com o que preconiza a Internacional, “a emancipação do trabalho deve ser obra dos próprios trabalhadores”, e a realização dessa emancipação deve estar “necessariamente *subordinada à sua participação* [concours] *teórica e prática*”. (Bakunin, 71011a[e], pp. 75-76) Por consequência, os trabalhadores têm de “tomar em suas próprias mãos a direção de suas próprias questões [affaires]”, participar ampla e ativamente, por meio de seu pensamento e sua ação, dessa organização que os emancipará. Porque esse exercício é elemento imprescindível para avançar a uma sociedade emancipada. (Bakunin, 1973b[e], p. 32)

Fundamental para tanto é o fim da burocracia e da burocratização das organizações de trabalhadores, para o qual o federalismo também contribui. Uma organização “somente pode converter-se numa ferramenta de emancipação para humanidade quando tiver, primeiro, emancipado a si mesma”. Isso implica que essa organização não esteja “dividida em dois grupos: a maioria dos instrumentos cegos e a maioria dos maquinistas sábios”. (Bakunin, 71011a[e], p. 79) Observando certos desvios da Internacional pode-se compreender “perfeitamente como essa separação entre a base e os dirigentes provoca uma indiferença crescente, engendra a falta de iniciativa e, por fim, tende a reduzir a associação a seus comitês, esvaziando-a assim de sua substância”. (Vuilleumier, 1979, p. 124) Essa cisão entre dirigidos e dirigentes, entre aqueles que obedecem e aqueles que tomam as decisões, quando cristalizada, opera com o monopólio das decisões por parte de um grupo privilegiado restrito, a *burocracia*. A criação e a manutenção dessa cisão é o que se chama *burocratização das organizações de trabalhadores*.

Nas organizações de trabalhadores, a burocratização não apenas reproduz os mecanismos do Estado, mas também faz com que elas se tornem “o pior de todos os Estados”, visto que seu despotismo “esconde-se cuidadosamente sobre um aparente respeito obsequioso (cortês ou serviçal) à vontade e às resoluções do povo soberano”. Essa burocratização é “uma consequência detestável e inevitável do autoritarismo uma vez introduzido na organização”, o

qual termina por ser muito "favorável ao desenvolvimento de todo tipo de intrigas, vaidades, ambições e interesses pessoais", que são "fatais ao proletariado". Cumpre ainda notar que, em acordo com a dinâmica materialista entre posição social e vontade (estrutura e ação), as posições ocupadas pelos burocratas serão mais determinantes naquilo que fizerem do que sua eventual boa vontade.

O fim da cisão permanente entre dirigentes e dirigidos, assim como o fim da dominação burocrática implica, indispensavelmente, que o conjunto dos trabalhadores tenha autonomia para ocupar-se daquilo que lhe diz respeito em suas próprias organizações. A ampla participação impede a ignorância e a indiferença dos trabalhadores e, desse modo, possibilita um fortalecimento generalizado. O pleno envolvimento das massas nos processos de luta é central para seu conhecimento e sua conscientização: "as massas ignorantes e indiferentes só são capazes de criar uma *potência fictícia*, não uma *potência verdadeira*", acabando por não potencializar devidamente sua força social para um projeto emancipador.

Deve-se apontar, no entanto, que a burocratização não se fortalece apenas pela posição e pela vontade da burocracia. A ausência de participação dos trabalhadores também contribui para esse processo. Quanto mais eles demonstram "indiferença em relação às questões gerais", quanto mais repassam "todas as decisões a seus comitês" e quanto mais cultivam um "hábito de subordinação automática", mais eles se tornam "instrumentos irrefletidos do pensamento e da vontade" de um conjunto restrito de membros. Assim, quanto maior o envolvimento dos trabalhadores da vida cotidiana da organização, quanto mais eles participam das decisões relevantes e se recusam à subordinação, mais eles evitam que ela seja burocratizada.

Agora, defender o fim da burocracia e a burocratização não significa promover o assembleísmo, em que todos sempre participam de tudo e as divisões de tarefas e de funções são proibidas – isso sequer seria desejável. O federalismo prevê a delegação, meio pelo qual se investe uma ou mais pessoas de uma responsabilidade para a realização de determinadas tarefas/funções, ou para as tomadas de decisão em certas circunstâncias, sendo frequentemente substituídas pela rotatividade. A depender da circunstância, ela pode assumir duas formas: a delegação com deliberação prévia da base por função ou tarefa, ou a delegação sem deliberação prévia e com rotatividade. Tanto no primeiro quanto no segundo caso há controle da base, visto que "os melhores homens são facilmente corruptíveis, sobretudo quando [... há] falta de controle sério e de oposição permanente". (Bakunin, 71011a[e], pp. 1, 6-7, 79)

No primeiro caso, “para constituir uma federação” são necessários “delegados”, que estejam “investidos de mandatos imperativos, responsáveis e revogáveis”. Esse mandato *imperativo* federalista permite que o delegado defenda posições antes discutidas e deliberadas pela base da organização. O controle da base se exerce tanto antes da própria delegação, quando toma as decisões que serão representadas pelo delegado (controle *a priori*), quanto depois dela, avaliando o delegado em questão logo após ele ter desempenhado seu papel (controle a *posteriori*). (Bakunin, 68016[e])

No segundo caso, a delegação é diferente:

> No momento da ação, no meio da luta, os papéis se dividem mutuamente, segundo as aptidões de cada um, apreciadas e julgadas pela coletividade inteira: uns dirigem e comandam e outros executam os comandos. Mas nenhuma função se petrifica, se fixa e fica irrevogavelmente ligada a nenhuma pessoa. A ordem e a progressão hierárquicas não existem, de maneira que o comandante de ontem pode virar servidor hoje. Ninguém se eleva acima dos outros, e, se se eleva, é para cair novamente depois de um instante, como as ondas do mar, voltando ao nível salutar da igualdade. (Bakunin, 2014d[e], p. 166)

Aqui se prevê a delegação das decisões da organização, ou mesmo a distribuição de funções e tarefas com base nas competências pessoais dos membros. Mesmo havendo dirigentes e dirigidos, tais posições não são permanentes ou cristalizadas. Tanto o controle da base (*a posteriori*) quanto a rotatividade dos militantes nos corpos decisórios garantem que a organização não se burocratize.

Há ainda outra noção que complementa o federalismo e que se poderia chamar de *círculos concêntricos*. Não se trata de um princípio organizativo, mas de uma ferramenta que pode contribuir para o ganho de força social e para a aplicação prática do federalismo. Os círculos concêntricos são os distintos níveis ou âmbitos que existem numa organização, seja ela de massas, de quadros ou híbrida. Sua lógica proporciona condições para a participação de vários tipos de membros, concilia os diferentes níveis de participação com o federalismo e garante a complementaridade dos níveis e a correspondência entre direitos e deveres entre os membros da organização. (Bakunin, 71011a[e]; Bakunin, 68016[e]; Bakunin, 72016[e])

Nos termos de uma *teoria da organização* pode-se dizer que a organização federalista dos trabalhadores possui dois níveis: um movimento de massas, a Internacional, que é complementado por um partido de quadros (organização política anarquista), a Aliança.

> A Aliança é o complemento necessário da Internacional... – Mas a Internacional e a Aliança, tendendo para o mesmo objetivo final, perseguem ao mesmo tempo objetivos diferentes. Uma tem por missão reunir as massas

> operárias, os milhões de trabalhadores, com suas diferenças de profissões e países, através das fronteiras de todos os Estados, em um só corpo imenso e compacto; a outra, a Aliança, tem por missão dar às massas uma direção realmente revolucionária. Os programas de uma e de outra, sem serem de modo algum opostos, são diferentes pelo próprio grau do seu desenvolvimento respectivo. O da Internacional, se tomado a sério, contém em germe, mas apenas em germe, todo o programa da Aliança. O programa da Aliança é a explicação última do [programa] da Internacional. (Bakunin, 72015[c], p. 8)

Com base na noção de círculos concêntricos, tanto a Internacional quanto a Aliança podem ser devidamente organizadas para, numa relação complementar, mobilizarem a força social necessária para os trabalhadores promoverem uma revolução que conduza ao socialismo. Esse dualismo organizacional apoiado nos círculos concêntricos pode ser explicado da seguinte maneira. No caso da Internacional, há uma estrutura dual, com base em três critérios que a definem: tipo de organização (agrupamento de massas por profissões e de minorias por região), função da organização (econômica e econômica/política/cultural) e perfil dos militantes (menos e mais preparados). (Bakunin, 71011a[e]) No caso da Aliança, há uma estrutura de três partes, com base em três critérios que a definem: localidade (internacional, nacional, local/regional), caráter das instâncias (públicas e secretas) e perfil dos militantes (menos e mais preparados, sendo que a essa distinção acompanha a diferença de poder de decisão). (Bakunin, 68016[e]; Bakunin, 72016[e])

Conforme se discutirá em seguida, é a força social da organização de massas que deve ter condições de suplantar as forças estatistas e capitalistas, mas a organização de quadros tem uma função relevante para que isso seja possível.

13.3 ORGANIZAÇÃO DE MASSAS: INTERNACIONAL

Por meio de uma reflexão analítica e normativa sobre a Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT ou "organização de massas") podem-se elaborar reflexões teórico-estratégicas acerca da organização *sindicalista revolucionária* de massas, envolvendo seus objetivos, seu caráter, suas funções e sua estrutura.[290]

[290] Tais reflexões de Bakunin foram realizadas como parte do programa promovido na Internacional pelos federalistas-coletivistas em geral e pelos aliancistas em particular. A partir de 1868, esse programa pautou a maior parte das deliberações dessa organização. Além disso, essas ponderações foram feitas tomando por base exemplos concretos da Suíça francesa: a Federação Românica, especialmente entre 1869 e 1870, e a Federação Jurassiana, a partir de 1871. De modo que se mesclam, aqui, tanto as reflexões de Bakunin acerca do que eram e como funcionavam as seções suíças da AIT quanto aquelas sobre como a AIT deveria ser e funcionar. Berthier (2011b, pp. 62, 72) destaca, nessa direção, que "Bakunin observa as seções da Internacional na Suíça [...] e contenta-se em descrever seu funcionamento, mas elaborará a partir daí uma verdadeira teoria da organização".

13.3.1 Aspectos constitutivos, fins emancipadores, caráter internacionalista e de massas

Como revela seu próprio nome, a Internacional é uma organização internacional de massas fundada como resultado da experiência (ações, pensamentos, lutas e aprendizados) das classes despossuídas, num contexto de desenvolvimento e internacionalização do sistema estatista-capitalista. (Bakunin, 71011a[e], p. 47) Agregando membros, de início, para a luta econômica imediata, ela procede a uma educação prática pela luta de classes, que promove crescentemente a radicalização de seus membros e o ganho de força social, de modo a fazê-la avançar rumo à revolução social e ao socialismo coletivista-federalista – rumo à completa emancipação dos trabalhadores, da qual essa organização é a maior protagonista.

Diferenciando-se da forma típica de organização da burguesia – que "agrupa os cidadãos sobre a base de uma circunscrição eleitoral", "corresponde ao sistema capitalista" e possui seu "verdadeiro poder" emanando "do controle dos meios de produção" –, a organização de massas "não agrupa cidadãos, mas produtores", trabalhadores e pobres em geral, em estruturas orgânicas próprias, tais como "sindicato, conselho operário, comitê de fábrica", e tem no federalismo sua base. (Berthier, 2011b, p. 67)

Uma vez que a AIT adota o federalismo como concepção organizativa – articulando-se de baixo para cima, da circunferência ao centro, e chegando, assim, a uma forma adequada aos fins que pretende atingir –, ela é uma "organização natural das massas", capaz de oferecer um contraponto essencial à autoridade "artificial e violenta, estranha e hostil aos desenvolvimentos naturais dos interesses e dos instintos populares" – é por isso que se trata de uma organização espontânea.[291] (Bakunin, 71011a[e], p. 68; Berthier, 2011b, p. 67) Desse modo, ela prefigura o futuro no presente e "constitui um novo mundo, o mundo do proletariado solidário de todos os países", o germe de uma sociedade emancipada. (Bakunin, 2001a[e], pp. 76-77; cf. também: Morris, 1993, p. 140)

Os fins da organização de massas são "a emancipação definitiva e completa dos trabalhadores". Isto é, o fim "do jugo de todos os exploradores desse trabalho" popular e a "liquidação completa do mundo político, religioso, jurídico e social atualmente existente", assim como a edificação de "um novo mundo econômico, filosófico e social". A Internacional é a organização que deve protagonizar a revolução social e fornecer as bases para a

[291] Em Bakunin, o conceito de espontaneidade não deve ser confundido com antítese de organização. Para ele, espontaneidade refere-se a algo que é natural, que se autoefetiva por si mesmo e se constrói dialeticamente de baixo para cima, do simples ao complexo. Ou, nos termos de Berthier (2015c, p. 24): "um fenômeno é 'espontâneo' se ele desenvolve-se por meio de sua própria dinâmica interna, sem intervenção externa".

construção do socialismo coletivista-federalista. (Bakunin, 71011a[e], p. 63) Isso significa – para evitar os descaminhos das revoluções políticas burguesas e do parlamentarismo –, uma busca enfática da "*completa emancipação econômica do trabalhador*". (Bakunin, 2008b[e], p. 67) Mas, ao mesmo tempo, a política de "abolição total do Estado"[292] e formação de uma "nova filosofia social", capaz de subsidiar intelectual e moralmente todo o campo dos oprimidos. (Bakunin, 71011a[e], pp. 24, 77)

O fato da internacionalização cada vez maior do sistema estatista-capitalista e da solidariedade entre as classes opressoras de diferentes países[293] exige que a AIT tenha um *caráter internacionalista* e abarque trabalhadores do mundo todo. Pois, "para se garantir contra a opressão exploradora e sempre crescente dos patrões, não é suficiente organizar uma solidariedade local". É imprescindível unir os trabalhadores "não só da mesma região ou do mesmo país, mas de todos os países", concebendo uma "organização não apenas local ou mesmo nacional, mas realmente *internacional*". (Bakunin, 71011a[e], p. 43) E tal internacionalismo mostra-se central não apenas para o enfrentamento imediato das classes superiores, mas também porque a revolução e o socialismo são inconcebíveis se restritos a uma localidade, a uma região ou mesmo a um só país.

Ademais, a força social dos inimigos de classe exige que a AIT possua um *caráter de massas* articulando todo "o povo, a massa de trabalhadores: essas centenas de milhões de proletários desconhecidos", ou seja, os "seres humanos eternamente sacrificados que, desde que existe uma história, servem de pedestal a todas as civilizações do mundo, e que sempre foram as vítimas da história". (Bakunin, 71011b[e], p. 25) Durante o processo de lutas e enfrentamentos, todos os membros das classes oprimidas têm condições de se tornar *sujeitos*

---

[292] Quando, refletindo sobre sua estratégia de massas e de quadros, Bakunin algumas vezes equipara política a poder e Estado e, portanto, nega a política. Visão comum dentre os internacionalistas federalistas: "Desde o início, a ideia dominante [na AIT] foi o repúdio de toda política legal e parlamentar; a questão política foi colocada unicamente no terreno revolucionário [...]. Caracterizou-se esse modo de ação por um termo infeliz e inexato, emprestado de Proudhon, aquele de abstenção política". (Malon, 2014, p. 53) Sobre isso, Bakunin (71011a[e], p. 24) é claro: "Não é verdade que façamos abstração da política. [...] Nossa política, a única que admitimos, é a abolição total do Estado e da política, que é sua necessária manifestação". Era, na verdade, a negação de utilizar o Estado, por vias revolucionárias ou parlamentares, para promover o socialismo. A política defendida por Bakunin era a "*política revolucionária*" (72016[e], p. 9), voltada à realização dos princípios anarquistas, ou seja, "a verdadeira política dos trabalhadores" (2008b[e], p. 45).

[293] Bakunin (71011a[e], pp. 43-44) constata que, durante o século XIX, era possível notar uma internacionalização do capitalismo, na qual a concorrência se fazia presente em favor dos patrões e em detrimento dos trabalhadores. Não raro, em situações de crise e greve, "os trabalhadores de um mesmo ofício, de um lugar qualquer, unem esforços, exigem de seus patrões um aumento de salário ou uma diminuição de horas de trabalho", e o patronato, em resposta, traz trabalhadores "de outras localidades ou regiões do mesmo país ou mesmo do exterior". Ao mesmo tempo, para aumentar os lucros e fugir das mobilizações de trabalhadores, e, desse modo, ter condições de conservar os salários mais baixos e as jornadas com maior duração, "os capitalistas transporta[m] seus capitais e os patrões seu crédito e sua atividade exploradora" para negócios e localidades que lhes possibilitam condições mais vantajosas.

revolucionários: não apenas o proletariado urbano-industrial, mas também o proletariado rural, os camponeses e os marginalizados. Aliás, considerando o contexto da Europa ocidental e oriental dos anos 1860-1870, a realização de uma revolução social depende, obrigatoriamente, do envolvimento do campesinato. (Bakunin, 71022[e], pp. 71-72)

Agora, mesmo sendo uma organização revolucionária e socialista, a Internacional tem critérios de ingresso menos radicalizados. Ela permite a participação de todos os trabalhadores que tenham compreendido a luta de classes, tomado partido pelos trabalhadores, e que possuam vontade de promover a luta contra os patrões por melhorias imediatas, aceitando a necessidade de uma organização para tanto. (Bakunin, 2008b[e], pp. 39-42, 48-49, 56) Além da posição social e da condição de exploração, seu alicerce unificador envolve certo nível de consciência de classe e um acordo para a luta econômica imediata por melhorias, devendo ser buscado "nas aspirações solidárias do proletariado de todos os países à emancipação material ou econômica". Afinal, o que mobiliza os trabalhadores é muito mais a concretude dos fatos do que a abstração pura das ideias. (Bakunin, 72015[c], pp. 11-12)

Além disso, esse caráter de massas exige uma adequação de critérios organizativos frente à realidade concreta dos trabalhadores. Em especial quando não está organizada, a maioria desses trabalhadores é religiosa, despolitizada e não se interessa por questões teóricas ou filosóficas. E mesmo quando esses trabalhadores, organizados ou não, têm posições político-doutrinárias e teórico-filosóficas, elas divergem bastante entre si.

> Pensamos que os fundadores da Associação Internacional agiram com grande sabedoria ao eliminar inicialmente do programa desta Associação todas as questões políticas e religiosas. Sem dúvida, não lhes faltaram, em absoluto, nem opiniões políticas, nem opiniões antirreligiosas bem definidas; mas eles abstiveram-se de emiti-las nesse programa, pois seu objetivo principal era unir acima de tudo as massas operárias do mundo civilizado numa ação comum. Tiveram necessariamente de buscar uma base comum, uma série de simples princípios sobre os quais todos os operários, quaisquer que sejam, por sinal, suas aberrações políticas e religiosas, por pouco que sejam operários sérios, isto é, homens duramente explorados e sofredores, estão e devem estar de acordo. (Bakunin, 2008a[e], pp. 42-43)

Ou seja, a Internacional não deve exigir de seus membros posições que os separem uns dos outros. Não deve impedir os trabalhadores de ingressarem e participarem por razão de suas posições políticas ou religiosas ou pela falta delas. Também não pode estabelecer posições políticas e religiosas oficiais e obrigatórias ao conjunto de seus membros, porque, no processo de luta de classes, elas mais separam do que unem os trabalhadores. O que não significa que as distintas concepções políticas, apolíticas, religiosas e não religiosas não

possam ou mesmo devam ser objeto de debate entre os trabalhadores da organização de massas. (Bakunin, 2001a[e], p. 75; Berthier, 2015c, pp. 20-21)

"Para que a Internacional seja e permaneça uma potência, ela deve ser capaz de atrair para o seu seio, abarcar e organizar a imensa maioria do proletariado de todos os países", e isso só pode ser levado a cabo com "um programa excessivamente geral, isto é, indeterminado e vago". (Bakunin, 2001a[e], p. 59) Compreende-se, assim, que a doutrinação das organizações de massas, no sentido da imposição de um programa político-doutrinário – ainda que seja anarquista – é incoerente com seu caráter e seus fins.[294] (Bakunin, 72015[c], p. 10)

13.3.2 Luta econômica e educação prática da luta de classes

Outro critério relevante para a mobilização dos trabalhadores é que ela não pode se dar apenas por meio da propaganda e da educação em sentido restrito. Sem dúvida, meios belos e que têm certa importância, mas que, sozinhos – por operarem mais no campo das ideias do que dos fatos –, são insuficientes para um engajamento mais significativo. Graças à maneira como funciona o mundo e à condição concreta dos trabalhadores, essa mobilização deve se dar, prioritariamente, pela prática, com o engajamento em lutas concretas por conquistas imediatas, e em torno de problemas simples e cotidianos.

Poucos se engajam por um nobre ideal, mas muitos se mobilizam para a resolução de um problema concreto. Por esse motivo, a AIT deve dar "à agitação operária em todos os países um caráter *essencialmente econômico*, colocando como objetivo a diminuição da jornada de trabalho e o aumento de salários; como meios, *a associação das massas operárias*, o sindicalismo, a formação das *caixas de resistência*". (Bakunin, 2008b[e], pp. 52, 68; Bakunin, 71011a[e], p. 55; Bakunin, 69041[e])

> Para interessar e arrastar todo o proletariado à obra da Internacional, era necessário, e ainda é, aproximar-se dele não com ideias gerais e abstratas, mas com a compreensão concreta e viva dos seus males reais. [...] Para tocar o coração e conquistar a confiança, a aprovação, a adesão e a participação do proletariado não instruído – e a imensa maioria do proletariado, infelizmente, ainda se encontra nesse estado – deve-se começar por falar-lhe,

[294] Discutindo o caso concretamente e justificando os riscos de dar à Internacional o programa da Aliança, Bakunin (72015[c], p. 10) escreve que impor "o programa da Aliança à Internacional" significaria que a "Internacional não contará em seu seio, em toda Europa, com mais de 2 ou 3 mil membros". Tais membros seriam, sem dúvida, "homens preciosos, os mais desenvolvidos, os mais enérgicos e sinceros revolucionários socialistas da Europa", mas que, frente à "potência coligada das classes ricas e do Estado", conformariam nada mais que "uma absoluta impotência". Sabe-se, por Nettlau (1977, pp. 30-31), que Bakunin repreendeu G. Fanelli – o membro da Aliança destacado para a criação da Internacional espanhola – por este ter se equivocado ao propor e fazer aprovar, entre os militantes que iniciavam a Internacional na Espanha, o programa da Aliança. Ao fazer isso, Fanelli, mesmo que sem saber, contribuiu para a criação daquilo que hoje se poderia chamar de primeira expressão do anarcossindicalismo no mundo.

> não dos males gerais de todo o proletariado internacional, nem das causas gerais que os provocam, mas dos seus males particulares, cotidianos e privados. Deve-se falar-lhe de sua própria profissão e das condições de seu trabalho, precisamente em nível local, do peso e da duração excessiva de seu trabalho diário, da insuficiência de seu salário, da maldade de seu patrão, do alto custo dos alimentos e da impossibilidade de que ele alimente e sustente adequadamente sua família. [...] Deve-se, primeiro, propor-lhe meios tais, que seu bom senso natural e sua experiência cotidiana não consigam ignorar a utilidade e nem repeli-los. (Bakunin, 71011a[e], pp. 55-57)

Esse caráter econômico da luta permite garantir a unidade dos trabalhadores enquanto classe e uma aproximação concreta da organização e da luta de classes. Por meio desse envolvimento com as questões reivindicativas e cotidianas, os trabalhadores ingressam numa experiência pedagógica, garantida por uma educação prática que contribuirá de maneira determinante para sua formação política. Essa *educação revolucionária e socialista pela luta de classes*, por um lado, promove um melhor entendimento, por parte dos trabalhadores, do mundo à sua volta, das relações sociais, de sua situação, de seus interesses e de seu projeto de classe. Por outro, ela colabora com a radicalização dos trabalhadores num sentido revolucionário e socialista.

Há certos cuidados para que essa educação se processe de modo adequado. Tendo os trabalhadores se engajado na organização de massas para a luta econômica imediata, não se deve fazer-lhes, de início, pregações de programa máximo, pois isso provavelmente os afastaria. É essencial ter paciência para que a "experiência coletiva" de suas lutas possa ser constituída e assimilada. Tal processo é gradual e não resulta de discursos radicalizados e nem de ações descontextualizadas, mas dessa experiência que demanda tempo, maturação e projeto. (Bakunin, 2008b[e], pp. 46-47, 53) Com o tempo, os trabalhadores, elementos vivos dessa práxis, educam-se e instruem-se uns aos outros, num movimento que progride conforme o desenvolvimento das lutas; que produz e usufrui de um ferramental de conhecimento prático, que vai muito além daquilo que é transmitido na escola ou em proselitismos teóricos, filosóficos ou mesmo políticos.

Essa educação prática inicia-se com a luta econômica e, pouco a pouco, vai abordando outras questões que extrapolam a economia e são imprescindíveis na formação do sujeito revolucionário:

> Se a *aspiração ao bem-estar e a mais liberdade* [...] é justa em si, é necessário, para realizá-la, algo a mais que a luta de classes elementar e que a organização sistemática, metódica, por mais perfeita que seja, do proletariado no plano da economia. [...] Não se pode permanecer à margem dos fatos complexos que frequentemente determinam os acontecimentos sociais; ignorar os fatores políticos e psicológicos que intervêm nas relações

> humanas e na evolução de sociedades; desconhecer as técnicas filhas da ciência; desprezar a cultura que desenvolve a inteligência e permite abraçar as vastas atividades e o conjunto da vida social cuja organização exige, para ser devidamente coordenada, e ao menos na medida em que isso dependa da previdência e da atividade dos trabalhadores, um pouco mais que a instrução inicial. (Leval, 2007, p. 70)

Ou seja, não se pode confundir essa ênfase na luta econômica como uma defesa do economicismo. Essa "preocupação exclusiva com os interesses apenas econômicos seria, para o proletariado, a morte". Porque, se tomada como um fim em si mesmo, essa luta é incapaz de emancipar os trabalhadores. De modo que reivindicá-la significa considerá-la um ponto de partida que, expandido pelo processo educativo em questão, torna-se um projeto social, político, filosófico. "Se as questões políticas e filosóficas não tivessem sido introduzidas na AIT, o proletariado infalivelmente as introduziria". Pois é inevitável que, participando dos conflitos sociais, os trabalhadores se interessem por essas questões. E ainda que elas não devam tornar-se oficiais e obrigatórias na organização de massas, têm de ser debatidas e aprofundadas sempre que possível. (Bakunin, 2001a[e], pp. 74-75)

A educação revolucionária e socialista pela luta de classes também contribui de maneira determinante para o crescimento da solidariedade de classe – sentimento de afinidade e identificação entre os trabalhadores, motivado por uma similaridade de posição social – e da consciência de classe – que emerge gradualmente nesse processo, e se define pela compreensão dos trabalhadores de sua situação, de seus interesses e de seu projeto de classe. (Bakunin, 71011a[e], pp. 41, 45-46; Berthier, 2012, p. 2) Na Internacional, deve-se estimular permanentemente a criação e o fortalecimento da solidariedade e da consciência de classe dos trabalhadores. E isso também tem de ser feito em conformidade com o naturalismo: procedendo-se do concreto ao abstrato, do simples ao complexo, do particular ao geral.

Em termos mais didáticos, seria possível falar em quatro passos que – apesar de, não raro, se manifestarem de modo não tão linear – ajudam a entender como se deve estimular a solidariedade e a consciência de classe. Primeiro, é necessário encorajar as experiências de enfrentamento no local de trabalho e reforçar uma luta de classes particular e contrária aos opressores imediatos e diretos (patrões e intermediários). Segundo, é fundamental estimular "a extensão dessa solidariedade a todos os trabalhadores contra todos os patrões do mesmo ofício, na mesma localidade". Com isso, amplia-se o escopo da luta e extrapola-se a exclusividade do local de trabalho; abarca-se a totalidade daqueles que possuem o mesmo tipo de trabalho numa mesma região, os quais começam a entender-se como aliados numa luta mais ampla contra o patronato daquele setor. Tal é o momento em que os trabalhadores

devem participar ativamente de uma seção de ofício, a instância de base e mais elementar da organização de massas.

Terceiro, "uma vez que entrou na seção, o trabalhador neófito aprende muitas coisas". A princípio, "explica-se a ele que a mesma solidariedade que existe entre todos os membros da mesma seção é igualmente estabelecida entre todas as diferentes seções ou entre todos os corpos de ofício de uma mesma localidade". E também "que a organização dessa solidariedade mais ampla [...] tornou-se necessária porque os patrões de todos os ofícios concordaram entre si para reduzir a condições cada vez mais miseráveis todos os [trabalhadores]". De modo que a solidariedade e a consciência de classe expandem-se: passam daquelas que envolvem os trabalhadores de seu próprio ofício para o conjunto de trabalhadores de uma localidade que possuem distintas ocupações. Quarto, e finalmente, elucida-se ao trabalhador "que essa dupla solidariedade dos trabalhadores do mesmo ofício, de início, e depois entre os trabalhadores de todos os ofícios ou de todos os corpos de ofício organizados em diferentes seções", não deve se encerrar localmente. Ela tem de ultrapassar "todas as fronteiras, abrangendo todo o mundo dos trabalhadores, o proletariado de todos os países fortemente organizado para a defesa, para a resistência, para a guerra contra a exploração burguesa". Com a expansão desses sentimentos, conhecimentos e projetos, os trabalhadores passam a ter condições de intervir de forma mais eficaz na luta de classes internacional. (Bakunin, 71011a[e], pp. 57-58)

Mas a educação prática não se limita a contribuir para essa expansão da solidariedade e da consciência de classe – ela ainda é capaz de levar os trabalhadores a adotar uma perspectiva revolucionária e socialista. Antes de tudo, há de se ter em conta que o convencimento e a conversão dos trabalhadores às posições revolucionárias e socialistas são imensamente facilitados por sua posição social, em função da qual emergem instintos correspondentes. Fazer com que os trabalhadores adiram conscientemente a uma posição revolucionária e socialista é, portanto, algo que implica tornar manifesto, real e efetivo, aquilo que existe neles como potência latente.

> Essa solidariedade [das massas na luta econômica] já mostrou, até o momento, resultados imensos. Primeiro, ela aprofunda um abismo entre a burguesia e o proletariado, e, ao mesmo tempo, empurra o proletariado à revolução. Em segundo lugar, ela dá ao proletariado, pela prática da ação e da luta coletiva, o sentimento, o pensamento e a força, uma *educação e uma instrução socialista*, não despejada sobre ele em pequenas doses e desde cima, mas se desenvolvendo espontânea e amplamente, no próprio seio das massas, iluminadas pela paixão e pelo pensamento coletivos... Ela desenvolve-se por uma prática cotidiana, o pensamento da justiça, da

> igualdade, e da grande liberdade popular, incompatível com a autoridade de alguns tutores e doutores de qualquer natureza. Eis o que faz nossa grande Associação – ela *prepara o terreno para a revolução internacional e social*. (Bakunin, 72015[c], p. 14)

Uma vez membro da AIT e inserido nesse processo, o trabalhador vai abandonando suas crenças religiosas e aprimorando suas posições políticas: "engajado na luta, acabará forçosamente por compreender o antagonismo irreconciliável que existe entre esses partidários da reação e seus interesses humanos mais caros"; ele "não deixará de *reconhecer-se e posicionar-se claramente como um socialista revolucionário*". (Bakunin, 2008b[e], p. 54, grifos adicionados)

Fatores determinantes nessa experiência pedagógica coletiva são as greves, esse "começo da guerra social do proletariado contra a burguesia, ainda nos limites da legalidade". Mas que adquirem enorme importância, visto que, por um lado, elas "eletrizam as massas, fortalecem sua energia mental e despertam em seu seio o sentimento do antagonismo profundo que existe entre seus interesses e os da burguesia". E que, por outro, "contribuem imensamente para provocar e constituir entre os trabalhadores de todos os ofícios, todas as localidades e todos os países, a consciência e o próprio fato da solidariedade". (Bakunin, 2001a[e], p. 78) "As greves são necessárias" e, sem elas, "seria impossível lançar as massas na luta social e organizá-las". Isso porque "a greve é a guerra" e "e as massas populares não se organizam senão na guerra e para a guerra". Essa guerra é a guerra de classes, a luta de classes, o enfrentamento entre classes dominantes e classes oprimidas. (Bakunin, 70011[e], p. 37)

Além disso, a potência das greves aumenta ainda mais quando, unidas umas às outras, podem conformar uma *greve geral*:

> Quando as greves propagam-se, comunicam-se de um ponto a outro, significa que elas estão bem perto de se tornar uma greve geral; e uma greve geral, com as ideias de libertação que prevalecem hoje no proletariado, só poderia levar a um grande cataclismo, que daria uma nova cara à sociedade. Sem dúvida, não estamos ainda nesse ponto, mas tudo nos leva a ele. Contudo, é necessário que o povo esteja pronto, que não se deixe enganar pelos falastrões e sonhadores como em 48, e, por isso, ele deve estar forte e seriamente organizado. (Bakunin, 1911[e], p. 51)[295]

[295] Na nota que apresenta esse texto citado, que ficou conhecido sob o título de "Organisation et Grève Générale" [Organização e Greve Geral], Guillaume explica sua origem. O texto compõe-se de dois pequenos escritos anônimos, que foram originalmente publicados "no número de *L'Égalité* que contém o artigo 'A Dupla Greve de Genebra'". Guillaume explica que ambos os escritos "parecem mais ter sido escritos por Perron [Charles Perron, aliancista] do que por Bakunin". No entanto, ele justifica: "nós os reproduzimos aqui [nas obras de Bakunin] porque os pensamentos que exprimem adéquam-se bem ao tipo de ideias que subsidiava a propaganda feita por Bakunin na Internacional". (Bakunin, 1911[e], p. 48)

As greves proporcionam as condições para a necessária mediação entre a luta econômica imediata e a transformação social de maior envergadura, entre as reformas e a revolução. “Enquanto se esperava, prelúdio indispensável à greve geral, as greves parciais constituíam um treino pela prática da solidariedade e da organização operária, e provocavam a formação da necessária unanimidade de espírito”. (Leval, 2007, p. 58)

Uma vez participando da organização de massas, das lutas e das greves por ela protagonizadas, os trabalhadores – com os resultados da educação da luta de classes, que implicam um salto de solidariedade e consciência de classe, assim como uma radicalização considerável rumo à perspectiva revolucionária e socialista – se encontrarão em condições de superar o economicismo, assim como o corporativismo (defesa exclusiva dos interesses de uma categoria em detrimento de outras) e o reformismo (que vê nas reformas um fim em si mesmo, abrindo mão de um projeto revolucionário) que, não raro, acompanham as lutas econômicas imediatas.

> Bakunin compreendeu muito bem o propósito da AIT: unir todos os trabalhadores decididos a resistir ao patronato e, pela prática da solidariedade real entre eles, pelas lutas reivindicativas e pelas greves, conduzi-los a uma consciência mais clara de sua posição social e fazê-los entrever a via de sua completa emancipação. É, portanto, pela prática, pela experiência coletiva da luta, que a Internacional permitiria aos trabalhadores desenvolver os germes do pensamento socialista que possuíam em si e tomar consciência daquilo que queriam instintivamente, mas que não haviam chegado a formular. Por isso a importância primordial desta organização de massas. (Vuilleumier, 1979, p. 124)

Entretanto, o *como* organizativo da AIT não está ainda completamente exposto. Visto que a educação da luta de classes não ocorre de forma mecânica, em todo e qualquer caso, ela deve ser estimulada e fortalecida. E isso se faz de duas maneiras: com uma determinada estruturação da organização de massas, que será agora discutida, e com o complemento de uma organização de quadros, a ser abordada mais adiante.

13.3.3 Seções de ofício e seções centrais

Em determinada localidade, a AIT deve ter como principal fundamento de sua estrutura orgânica as *seções*, agrupamentos de trabalhadores. Há dois tipos de seção: as seções de ofício e as seções centrais. As primeiras atuam numa lógica vertical, de base principalmente econômica, agrupando trabalhadores por profissão em sindicatos profissionais. As segundas atuam numa lógica horizontal, de base econômica, política e cultural, agregando

militantes de distintas profissões, em estruturas interprofissionais. Em cada localidade há várias seções de ofício e uma seção central, agregando os trabalhadores mais avançados de variadas profissões. Essa estruturação pretende facilitar e contribuir para a totalidade dos momentos da organização de massas, desde a captação de militantes até a efetivação de seus objetivos emancipadores.[296]

Assim, "a Internacional constituía-se por duas estruturas federadas entre si: uma estrutura 'vertical', formada por 'seções de ofícios' (equivalentes aos sindicatos), e uma estrutura geográfica, ou interprofissional, formada pelas 'seções centrais' (equivalentes às bolsas de trabalho ou uniões locais)". Há uma complementariedade entre "esses dois processos, entre essas duas instâncias organizativas", sendo que a resultante dessa relação "estabelece a organização de classe com as formas que permitirão que ela constitua-se como um substituto à organização estatista". (Berthier, 2014c, pp. 95-96)

Uma seção de ofício equivale a um sindicato por profissão e constitui a instância de base mais elementar da organização de massas numa localidade determinada. Ali, a AIT conta com diversas seções de ofício e, assim, conforma um agrupamento de sindicatos, cada um deles reunindo trabalhadores por profissão. Essas seções articulam os trabalhadores "de baixo para cima [...], tomando como ponto de partida a existência social das massas, suas aspirações reais, e provocando-as, ajudando-as a agrupar-se, a harmonizar-se e a equilibrar-se em conformidade com esta diversidade natural de ocupações e de situações". Numa organização federalista, as seções de ofício, agrupamentos de base, são essenciais, visto que constituem o corpo da organização, onde se encontram os alicerces de sua força social e se processa sua práxis cotidiana.

São apenas as seções de ofício que dão caráter massivo à Internacional, uma vez que cada uma delas é, também, um agrupamento de massas, obviamente menor e mais restrito que a AIT como um todo. *São elas, e apenas elas*, *que permitem transformar a força potencial dos trabalhadores em força real* porque sem essas seções não há organização de massas, força social real e nem possibilidade revolucionária. E é apenas em seu seio que acontece a

[296] Nesse caso, "vertical" e "horizontal" não se referem à organização hierárquica e/ou federalista. Na concepção de Bakunin, a organização de massas, em toda sua estrutura, é federalista. Os termos referem-se, com base em Berthier (2014c), tão somente às estruturas profissionais e interprofissionais, econômicas e econômicas-políticas-culturais. Deve-se também destacar que, quando se utiliza o termo "sindicato" e suas variantes, pretende-se facilitar a compreensão da discussão, visto que esses não eram termos muito usados à época. Naquele momento, era mais comum referir-se aos sindicatos como "sociedades de resistência" (Guillaume, 1985, vol. I, pp. 204-206), ainda que Bakunin preferisse outros termos, como "seções de ofício" (71011a[e], p. 53), "*trade-unions*" (2008b[e], p. 52; 69039[e], p. 3), "associações para a resistência coletiva" (71023[e], p. 15), "sociedades corporativas" (69041[e], p. 1) entre outros. Conforme aponta Vuilleumier (1979, p. 124), as "seções de ofício constituem os primeiros embriões dos atuais sindicatos".

experiência que proporciona as condições para a educação prática e, por isso, para a radicalização dos trabalhadores rumo a um projeto emancipatório. (Bakunin, 71011a[e], pp. 60, 73-74)

Uma seção central é uma estrutura interprofissional que reúne os trabalhadores mais avançados de diversas profissões, numa localidade determinada. Ela é uma organização de minorias, não de massas, visto que esses trabalhadores, normalmente, existem apenas em número restrito. "As seções centrais não representam nenhuma indústria em especial, já que os trabalhadores mais avançados de todas as indústrias possíveis encontram-se nelas reunidos." Nessas seções, não se ingressa "como trabalhador especial deste ou daquele ofício, com vistas à organização particular deste ofício" – já que isso acontece nas seções de ofício –, mas como trabalhador "em geral, com vistas à emancipação e à organização geral do trabalho e do mundo social novo fundado no trabalho, em todos os países".

Os membros das seções centrais são também trabalhadores, mas de um tipo distinto; "trabalhadores da ideia, da propaganda e da organização da potência tanto econômica quanto militante da Associação Internacional dos Trabalhadores: trabalhadores da revolução social". Trabalhadores que compreenderam os fins da organização, a "ideia da Internacional"[297], e que se dedicam a promover, por meio de sua práxis cotidiana, a criação, o crescimento, o fortalecimento e a radicalização das seções de ofício, tomando por base esse objetivo, essa ideia. (Bakunin, 71011a[e], pp. 50-53)

> Vê-se que as seções centrais apresentam um caráter completamente diferente e mesmo diametralmente oposto ao das seções de ofício. Enquanto estas últimas, seguindo a via de desenvolvimento natural, começam pelo fato para chegar à ideia, as seções centrais, ao contrário, seguindo a via do desenvolvimento ideal ou abstrato, começam pela ideia para chegar ao fato. É evidente que, em oposição ao método tão completamente realista ou positivo das seções de ofício, o método das seções centrais apresenta-se como artificial e abstrato. (Bakunin, 71011a[e], p. 53)

Tal distinção explica por que as seções de ofício possuem condições de reunir as massas de trabalhadores (maioria) e as seções centrais, os trabalhadores mais avançados (minoria). As primeiras têm por base um método que vai dos fatos às ideias, do concreto ao

[297] Bakunin (71011a[e], pp. 50-51) assim definiu essa "ideia da Internacional": "É a emancipação não apenas dos trabalhadores de uma indústria ou de um país, mas de todas as indústrias possíveis e de todos os países do mundo. É a emancipação geral de todos aqueles que, no mundo, ganham penosamente sua miserável existência cotidiana por meio de um trabalho produtivo qualquer, que são economicamente explorados e politicamente oprimidos pelo capital, ou melhor, pelos proprietários e pelos intermediários privilegiados do capital. Tal é a força negativa, belicosa ou revolucionária da ideia. E a força positiva? É a fundação de um mundo social novo, estabelecido unicamente sobre o trabalho emancipado criando-se por si mesmo sobre as ruínas do mundo antigo, por meio da organização e da livre federação das associações operárias libertadas do jugo econômico e político das classes privilegiadas".

abstrato e, portanto, pode atrair os milhões de trabalhadores, ainda que menos preparados. As segundas têm por base um método inverso, que vai das ideias aos fatos, do abstrato ao concreto e, consequentemente, um potencial reduzido de atração, ainda que de militantes mais preparados.

Numa organização de massas, ambos os tipos de seção são importantes – eles são complementares e interdependentes. Cada um possui um papel indispensável no funcionamento orgânico da Internacional e não funciona sozinho, mas apenas em conjunto. As seções de ofício, se tomadas isoladamente, apesar de reunirem as massas imprescindíveis para a revolução, envolvem riscos organizativos consideráveis, em particular aqueles relativos ao economicismo, ao corporativismo e ao reformismo. Sem dificuldades, os sindicatos podem tomar a luta econômica como único fundamento de sua práxis, defender cada um os interesses de suas próprias categorias, dedicar-se exclusivamente às lutas imediatas e abrir mão da perspectiva revolucionária.

As seções centrais minimizam esses riscos. Seus membros, trabalhadores avançados e conscientes do objetivo final da organização, realizam um tipo de militância que extrapola o campo econômico, estimulando a relação e a solidariedade entre as seções de ofício e o necessário avanço das bandeiras imediatas à perspectiva revolucionária e socialista. Entretanto, as seções centrais, se tomadas isoladamente, apesar de reunirem os trabalhadores mais avançados, são impotentes, visto que não conseguem abraçar as massas de trabalhadores e, por falta de força social, não concretizam, na prática, um programa emancipatório. “Se só tivesse havido na Associação Internacional dos Trabalhadores seções centrais, não há dúvida de que ela não teria atingido nem a centésima parte da potência tão séria da qual agora se glorifica.” Essas seções “nunca poderiam arrastar e receber em seu seio senão um número muito pequeno de trabalhadores”. Mesmo que fossem “os mais inteligentes, os mais enérgicos, os mais convencidos e os mais dedicados”, “a imensa maioria, os milhões de proletários, ficaria de fora”. (Bakunin, 71011a[e], pp. 53-55)

Enfim, as seções de ofício e centrais são os dois círculos concêntricos da organização de massas. Três são os critérios que definem esses níveis na Internacional: 1.) *Tipo de organização.* As seções de ofício são agrupamentos de massas por profissões, e a seção central é um agrupamento de minorias por região; 2.) *Função da organização.* As seções de ofício são funcionais às lutas econômicas, e a seção central é funcional às lutas econômicas, políticas e culturais; 3.) *Perfil dos militantes.* As seções de ofício contam com os membros menos preparados, cujo foco encontra-se principalmente nas lutas econômicas imediatas, e a

seção central conta com os mais preparados, cujo foco encontra-se tanto na contribuição para essas lutas e em sua radicalização quanto na promoção da "ideia da Internacional", seus fins emancipatórios. Ambos os círculos garantem a correspondência entre direitos e deveres dos membros.

13.3.4 Lutas de libertação nacional e anti-imperialismo

Há um último aspecto relacionado à estratégia bakuniniana de massas, mas que não necessariamente vincula-se ao projeto da AIT: o das lutas de libertação nacional ou do anti-imperialismo.[298] Na verdade, Bakunin retoma uma série de ideias do período anterior (1844-1863) e, procedendo a certa adaptação no sentido das mudanças operadas em sua teoria política, sustenta a necessidade de participação nessas lutas e de um posicionamento francamente contrário ao nacionalismo.

Do mesmo modo que os conflitos vinculados à questão social, as lutas relacionadas à questão nacional podem, também, a depender de como forem encaminhadas, avançar para uma revolução social. Mas, assim como no caso da AIT, para que isso seja possível, é preciso organizar de maneira devida o combate. Para tanto, é imprescindível "rejeitar a confusão [conflation] do anti-imperialismo [... e da] libertação nacional com a ideologia específica do nacionalismo", pois ambas as posições diferem muito em termos de composição e perspectiva de classe, das relações com os membros de outras nacionalidades e os sujeitos mobilizados, e do caráter do enfrentamento. (Van der Walt, 2014, p. 12)

Recorde-se que a dominação nacional ou imperialismo define-se pela imposição de força social das classes dominantes de um Estado sobre toda a população de outro Estado ou de uma nação-raça (povo ou pátria), para benefício daqueles que se impõem e prejuízo daqueles que são submetidos. (Bakunin, 2003a[e], pp. 66-67) E que essa forma de dominação deriva da conquista e/ou da influência – isto é, da vocação imperialista – dos Estados e pode ser observada quando um povo, graças à sua nacionalidade-raça, é vítima de perseguição, discriminação, prisão, assassinato; quando vive a subordinação de sua cultura, de sua religião, de suas instituições; quando é vítima da dependência e/ou da exploração econômica.

[298] Essa temática – que, como coloquei, foi minimizada na vida e na obra de Bakunin – é discutida por ele durante todo seu período socialista revolucionário e mesmo em escritos que abordam a Internacional. Porém, é provável que, graças aos rumos estratégicos que vinham sendo tomados pela AIT (com seu foco quase exclusivo na questão social), assim como ao perfil, à nacionalidade de seus membros e às lutas que vinham encampando, Bakunin não tenha querido vincular suas ideias acerca das lutas de libertação nacional e anti-imperialistas ao projeto da Internacional.

"Tanto nas relações internacionais quanto nas relações entre classes" deve-se estar "sempre ao lado daqueles que se quer civilizar". (Bakunin, 1977a[e], p. 131) Ou seja, do mesmo modo que, em caso de dominação de classe, é necessário estar ao lado dos trabalhadores, em caso de imperialismo, é fundamental aliar-se às nações e povos oprimidos. A defesa do internacionalismo e do antiestatismo não significam, de maneira alguma, o abandono das lutas de libertação nacional e do anti-imperialismo. Afinal, o engajamento nessas causas não implica inevitavelmente o apoio ao Estado, já que este não é sinônimo de nação, de raça ou de pátria:

> O Estado não é a pátria [a nação, a raça ou o povo em sentido nacional], mas a abstração, a ficção metafísica, mística, política, jurídica da pátria. As massas populares de todos os países amam profundamente sua pátria; todavia, esse é um amor natural, real. O patriotismo do povo não é uma ideia, mas um fato. O patriotismo político, o amor pelo Estado, não é a justa expressão desse fato, mas uma expressão desnaturada de uma abstração enganosa, que sempre beneficia alguma minoria exploradora. A pátria, a nacionalidade, como a individualidade, é um fato ao mesmo tempo natural e social, psicológico e histórico; não é um princípio. Só se pode chamar de princípio humano aquilo que é universal, comum a todos os homens; todavia, a nacionalidade os separa: ela não é, pois, um princípio. Porém, o que é um princípio é o respeito que cada um deve ter pelos fatos naturais, reais ou sociais. A nacionalidade, como a individualidade, é um desses fatos e, portanto, devemos respeitá-la. Violá-la é um mal e, utilizando os termos de Mazzini, ela se torna um princípio sagrado cada vez que é ameaçada e violada. E é por isso que me sinto, francamente e sempre, o *patriota de todas as pátrias oprimidas*. (Bakunin, 71022[e], p. 55, grifos adicionados)

Assim, ao passo que o Estado é um instrumento político artificial de dominação de classe, a pátria é um fato natural: ela "representa o direito incontestável e sagrado de todo homem ou grupo de homens – de todas as associações, comunas, regiões e nações – de viver, sentir, pensar, querer e agir à sua maneira", algo que "é sempre o resultado incontestável de um longo desenvolvimento histórico". (Bakunin, 71022[e], p. 55) De forma que o patriotismo de Estado – esse amor pelo Estado, o *nacionalismo* – é também artificial e deve, por isso mesmo, ser combatido. O nacionalismo aqui tem de ser compreendido como aquilo que, entre 1844 e 1863, foi chamado de exclusivismo nacional, nacionalismo estreito, exclusivismo patriótico e patriotismo estreito. Em contrapartida, o patriotismo de nacionalidade, de nação, sendo natural, deve ser defendido, em especial nos casos de dominação nacional ou imperialismo.

Isso porque um projeto emancipador não pode desconsiderar o tema da autodeterminação dos povos: essa noção de que "todo povo, fraco ou forte, toda nação, grande ou pequena, toda província, toda comuna têm o direito absoluto de ser livres, autônomos, de

viver e governar-se segundo seus interesses e suas necessidades particulares". (Bakunin, 2015a[c], p. 110) Quando, em função da dominação nacional ou do imperialismo, essa autodeterminação está em xeque, é dever de todo socialista revolucionário adotar esse *patriotismo das pátrias oprimidas* – ou seja, uma *perspectiva anti-imperialista*.

Mas ao se falar no apoio das lutas de libertação nacional desde uma perspectiva anti-imperialista, são indispensáveis certos cuidados. É "importante ser cauteloso em relação aos métodos a serem utilizados nessa luta se se quer evitar substituir a dominação imperialista por uma forma nacional de exploração e despotismo". (Lehning, 2017, p. 4) Qual seria, então, esse método, essa forma de organização?

Antes de tudo, é preciso saber que "qualquer movimento por libertação nacional [tem] de ser dirigido a objetivos sociais, para prevenir que ele se [torne] uma revolução burguesa". (Cipko, 1990, p. 11) Quer dizer, os fins da luta anti-imperialista não podem restringir-se apenas à libertação nacional, mas à revolução social e ao socialismo coletivista-federalista. E, assim como se deve rechaçar o reformismo e as revoluções políticas, é crucial rejeitar o nacionalismo de fins exclusivamente políticos. É, também, crucial participar de tais lutas e movimentos "para impulsioná-los, o máximo possível, na direção de uma revolução social classista, antiestatista e internacionalista". E, ainda que seja necessária "alguma cooperação com os nacionalistas", ela precisa se pautar num "compromisso crítico". (Van der Walt, 2014, p. 12)

Tais são, pois, os fundamentos do anti-imperialismo anarquista: ele é classista, antiestatista, internacionalista e tem como fim uma nova sociedade completamente emancipada. Ademais, como qualquer movimento que se pretenda revolucionário e socialista, ele deve ser de massas.

Esses fundamentos podem ser mais compreendidos por meio de um contraponto – a negação do nacionalismo. Em termos de composição de classe, ao passo que o nacionalismo pretende-se um movimento policlassista, com a presença de todas as classes sociais da nacionalidade oprimida, o anti-imperialismo anarquista sustenta a necessidade de um movimento concentrado nas classes despossuídas. No que diz respeito à perspectiva futura, se o nacionalismo não intenciona acabar com as classes e o Estado na nação em luta por libertação, o anti-imperialismo anarquista reivindica o fim concomitante, tanto da dominação nacional quanto da dominação de classe e do Estado na nação em luta por libertação.

Dentro da nação oprimida, enquanto o nacionalismo *a priori* não tem inimigos – a não ser aqueles que possam ser considerados agentes do Estado dominante – e supõe toda sua população como potencialmente aliada, o anti-imperialismo anarquista julga inimigas as

classes privilegiadas, eventuais agentes do Estado dominante, e enxerga nas classes dominadas suas aliadas em potencial. No Estado dominador, se o nacionalismo encara toda sua população como inimiga, sem aliados em potencial, o anti-imperialismo anarquista julga inimigas apenas as classes opressoras desse Estado. Isso porque, como mencionado, o imperialismo se caracteriza como dominação das classes superiores de um Estado sobre toda a população de outro Estado ou de uma nação. De modo que as classes despossuídas desse Estado opressor são tidas como aliadas em potencial. (Bakunin, 70016[e], p. 2)

No caso da burguesia, por exemplo, seu patriotismo não é um patriotismo natural, mas um patriotismo de Estado. O "nacionalismo defendido pela burguesia" é "essencialmente econômico" e subordinado a seus interesses de classe. De forma que "uma revolução nacional dirigida por esse estrato teria terríveis consequências para as massas". (Cipko, 1990, p. 11)

> A burguesia [...] adora a pátria, e só a adora porque a pátria, representada pelo Estado e completamente absorvida pelo Estado, garante a ela seus privilégios políticos, econômicos e sociais. Uma pátria que deixasse de fazê-lo deixaria de ser uma pátria para ela. Portanto, para a burguesia, a pátria é o Estado. Patriota do Estado, ela converte-se em inimiga furiosa das massas populares sempre que, cansadas de servir de apoio [chair] ao governo e de pedestal passivo e sempre sacrificado ao Estado, elas se revoltam contra o Estado. (Bakunin, 1977a[e], p. 80, tradução ajustada com base no original)

O nacionalismo burguês e de qualquer classe dominante é de Estado e o anti-imperialismo dos trabalhadores deve ser de nação, dos povos – um movimento de libertação nacional classista e antiestatista. O patriotismo das classes dominantes sustenta-se até o momento em que seus privilégios forem colocados em xeque – quando, então, elas estarão dispostas a submeter-se de bom grado a qualquer outro Estado, desde que tenham preservados seus privilégios.

No caso da libertação nacional dos eslavos[299], por exemplo, é necessário combater seus inimigos (as classes privilegiadas germânicas) e buscar, em todos os países, aliados nas classes oprimidas. Os povos eslavos "devem e podem [...] libertar-se do domínio estrangeiro, sobretudo do domínio germânico, para eles o mais odiável". Mas essa libertação precisa ser conquistada

[299] É verdade, como aponta Barrué (2015c, pp. 261, 265), que, "após 1863, a libertação dos povos eslavos passará ao segundo plano das preocupações de Bakunin". Contudo, não concordo com ele que "já era hora, em 1863, que, nas preocupações de Bakunin, a Internacional dos Trabalhadores suplantasse a Federação dos povos eslavos", nem com Nettlau (1964, p. 43), ao dizer que "no outono de 1863, ele [Bakunin] afastou-se inteiramente dos movimentos nacionais eslavos e é provável que tenha reconsiderado completamente a situação". Isso porque seu projeto de libertação nacional dos povos eslavos não foi *suplantado* ou *completamente reconsiderado*, mas incorporado em seu socialismo revolucionário – a questão nacional continua a receber atenção, mas passa a estar vinculada e subordinada à questão social.

com os eslavos "insurgindo-se, de forma solidária, *com todo o proletariado europeu, por intermédio da revolução social*". (Bakunin, 2003a[e], p. 65, grifos adicionados)

> Os eslavos poderão se libertar, poderão destruir o Estado alemão que abominam, não por vãos esforços para subjugar, por sua vez, os alemães a seu domínio e transformá-los em escravos de seu Estado eslavo, mas apenas chamando-os à liberdade e à fraternidade universal sobre as ruínas de todos os Estados atuais. Contudo, os Estados não desmoronam por si mesmos; só a revolução social, englobando todos os povos, todas as raças, em todos os países do mundo, é capaz de destruí-los.
>
> Organizar as forças populares para realizar esta revolução – esta é a tarefa, a única tarefa, dos homens sinceramente desejosos de libertar o povo eslavo do jugo secular. (Bakunin, 2003a[e], p. 70)

Enfim, no que diz respeito às perspectivas de relações nacionais em caso da luta por libertação nacional ser vitoriosa, ao passo que o nacionalismo não enxerga problemas em, eventualmente, estabelecer-se como um novo agente imperialista ou subimperialista – a bem da verdade, tal é a utopia de muitos nacionalistas –, o anti-imperialismo anarquista pretende construir a autodeterminação dos povos e o federalismo em nível internacional, sem que haja nações opressoras e oprimidas. (Bakunin, 70016[e], p. 1; Bakunin, 2003a[e], pp. 67, 70) E, por último, enquanto o nacionalismo encabeça um movimento por reformas nacionais ou um movimento revolucionário (que, em geral, procede de cima para baixo), o anti-imperialismo anarquista pretende construir um movimento revolucionário que proceda em conformidade com o federalismo, de baixo para cima, da circunferência ao centro.

13.4 ORGANIZAÇÃO DE QUADROS: ALIANÇA

Por meio de uma reflexão sobre a Aliança (ou "organização/partido de quadros"), podem-se elaborar reflexões teórico-estratégicas acerca da organização *anarquista* de quadros, envolvendo seus objetivos, seu caráter, suas funções e sua estrutura.[300]

13.4.1 Necessidade de um nível organizativo complementar

Ao se abordar a organização dos trabalhadores em geral, discutiu-se de modo mais detalhado a AIT e ressaltou-se que, mesmo com as seções centrais, essa associação, para atingir seu objetivo emancipador, precisa de um nível organizativo complementar: uma organização de quadros, a Aliança.

---

[300] Tais reflexões de Bakunin foram realizadas nos escritos e cartas que discutem a Aliança. Como a história dessa organização é quase desconhecida, não é possível saber, exatamente, em que medida aquilo que é aqui preconizado encontrou ou não respaldo prático.

> Àqueles que nos perguntarem para que serve a boa existência da Aliança, quando existe a Internacional, responderemos: a Internacional, é verdade, é uma magnífica instituição, ela é incontestavelmente a mais bela, a mais útil, a mais benfazeja criação do século atual. Ela criou a base da solidariedade dos trabalhadores do mundo inteiro. Deu-lhes um começo de organização através das fronteiras de todos os Estados e fora do mundo dos exploradores e dos privilegiados. Fez mais; ela já contém hoje os primeiros germes da organização da unidade futura, e, ao mesmo tempo, deu ao proletariado do mundo inteiro o sentimento de sua própria força. É verdade, eis o imensos serviços que ela prestou à grande causa da revolução universal e social. Mas *ela não é absolutamente uma instituição suficiente para organizar e para dirigir essa revolução.* (Bakunin, 2014b[c], p. 82, grifos adicionados)

A organização de massas possui condições de associar os trabalhadores em causa própria com base na luta econômica imediata e proceder à educação prática da luta de classes, a qual colabora com o desenvolvimento da solidariedade e da consciência de classe dos trabalhadores, e mesmo para que eles se aproximem de posições mais francamente revolucionárias e socialistas – elementos sem dúvida imprescindíveis para uma revolução social. No entanto, à AIT faltam componentes de organização e de direção do processo revolucionário: "a Internacional [...] é um imenso meio favorável e necessário a essa organização [revolucionária das massas], mas ela ainda não é essa organização" – para tanto, a Aliança é imprescindível. (Bakunin, 2014b[c], p. 83)

Não se trata, como já deve ter ficado evidente, de considerar que os trabalhadores, em suas organizações de classe, sejam incapazes de pensar e agir além de seus interesses de curto prazo. Viu-se que a emancipação dos trabalhadores deve ser obra dos próprios trabalhadores e que, por conseguinte, são as massas e seus organismos que têm de protagonizar a transformação revolucionária. Os trabalhadores possuem capacidade tanto para a luta econômica quanto para a luta política e cultural, tanto para a luta por reformas quanto para a luta revolucionária. Observou-se, também, que a consciência de classe e a capacidade transformadora não vêm de fora e nem devem ser formuladas e difundidas aos trabalhadores por um núcleo exterior a eles. O sujeito revolucionário constitui-se na luta de classes, e a organização de massas e sua práxis são insubstituíveis nesse sentido.

De modo que *organizar e dirigir a revolução* não implica um organismo estranho aos trabalhadores que os utilize, numa relação hierárquica de dominação, como força auxiliar para um processo revolucionário, em que a organização de quadros é a protagonista e cujo fim imediato é a tomada do Estado – tais são as bases do blanquismo, bastante distinto do

socialismo anarquista.[301] Por um lado, a Aliança deve reforçar as funções das seções centrais na Internacional e assumi-las em caso de elas não existirem. Por outro, ela precisa fornecer uma solução à problemática da natureza organizativa da AIT e garantir a preponderância das posições anarquistas nas disputas internas desta associação, em especial aquelas de ordem estratégica e tática. Organizar e dirigir a revolução é, pois, estimular e garantir o fortalecimento e a radicalização das massas, assegurando a linha programática anteriormente exposta e, por meio dela, o processo de mudança que conduzirá à liberdade e à igualdade.

Em seu trabalho de massas, a organização de quadros visa a "exercer uma influência mais eficaz e potente sobre o movimento espontâneo das massas populares" e a evitar que suas organizações possam "degenerar" ou converter-se em "governo ou [...] "ditadura oficial". Mas, para isso, é necessário que seus membros descartem os meios dominadores e relacionem-se de modo antiautoritário com os trabalhadores, apoiando-se na influência natural e usufruindo dessa relação de mão dupla. Os aliancistas "sempre têm muito mais lições a receber do povo do que a dar-lhe"; precisam trabalhar para ser apenas "parteiros mais ou menos qualificados da revolução", e jamais seus "criadores e atores [principais]". (Bakunin, 72016[e], pp. 6-7, 16-17)

De início, a organização de quadros pode contribuir para o mencionado processo de educação prática na AIT, auxiliando no combate ao economicismo, ao corporativismo e ao reformismo; onde houver seções centrais, elas devem ser reforçadas nessa tarefa. Entretanto, graças às contingências históricas, tais seções podem não existir ou não funcionar da maneira desejada e, nesses casos, a Aliança precisa assumir suas funções. Ela também tem de dar conta da problemática que envolve a natureza sindical da Internacional em geral e das seções de ofício em particular. Quando se trata destas últimas, a Internacional articula "a luta pública e legal dos trabalhadores solidarizados de todos os países contra os exploradores do trabalho, capitalistas, proprietários e empreendedores de indústria, mas nunca vai além daí". Mesmo que nessas instâncias seja possível realizar "a propaganda teórica das ideias socialistas nas massas operárias" – a qual, assim como a luta econômica imediata, é muito útil e necessária "à preparação da revolução das massas" –, isso "está longe da organização revolucionária das massas". (Bakunin, 2014b[c], p. 83)

Mas a justificativa da organização de quadros vai além disso. Relaciona-se à "luta pública e legal" e aos limites da organização de massas porque, mesmo supondo a existência das seções centrais, a Internacional continua a ser uma associação pública e que atua dentro

[301] Para uma discussão acerca da diferença entre os modelos organizativos bakuniniano e leninista, cf. Berthier, 2012.

da legalidade, ao menos nos países que permitem iniciativas desse tipo.[302] Emerge aqui um dilema. São apenas as massas que têm condições de acumular a força necessária, e são elas que devem protagonizar a emancipação dos trabalhadores; e uma associação que reúna e mobilize as massas não pode ser senão uma organização pública, por ser inviável a articulação clandestina desses enormes contingentes.

Ao se refletir sobre os fins da AIT, constata-se, sem maiores dificuldades, que eles exigem articulações e ações que não podem ser feitas em público, sob o risco de comprometer toda a organização e seus membros, e que tais fins extrapolam os limites legais de qualquer sociedade estatista e capitalista. Uma obra que possui "um objetivo prático, revolucionário, o entendimento mútuo, que é sua condição necessária, não pode fazer-se publicamente". Parte considerável desse esforço, se realizado em público, "atrairia contra os iniciadores as perseguições de todo o mundo oficial e oficioso, e eles ver-se-iam esmagados antes de ter podido fazer a mínima coisa". Em vista da repressão do Estado e das classes superiores – ameaça concreta de qualquer iniciativa revolucionária –, torna-se primordial uma organização que possa atuar secretamente, cumprindo funções imprescindíveis. (Bakunin, 2014b[c], p. 89)

O dualismo organizacional pretende solucionar esse dilema, uma vez que preconiza, de um lado, uma Internacional pública e de massas e, de outro, uma Aliança de quadros que atue secreta e mesmo publicamente. Conciliam-se, assim, a força social das massas com as demandas de clandestinidade da práxis revolucionária e socialista.

De qualquer modo, nunca se podem perder de vista os limites de uma organização de quadros:

> Revoluções [...] não podem ser realizadas por indivíduos ou sociedades secretas. Elas derivam das circunstâncias, do curso inevitável dos eventos e só podem ter sucesso se tiverem o apoio das massas. Há momentos na história em que as revoluções são impossíveis e outros em que são inevitáveis. [...] Mas a propaganda e a ação podem preparar a revolução. Tudo que uma sociedade secreta bem organizada pode fazer é, primeiro, contribuir para a eclosão da revolução disseminando ideias que correspondam aos instintos das massas, e, depois, organizar, não o exército da revolução – o exército deve sempre ser o povo –, mas um tipo de estado-maior composto de amigos do povo sinceros, esforçados, e devotados, "sem ambição ou vaidade" e "capazes de agir como intermediários entre a ideia revolucionária e o instinto popular". (Lehning, 1974b, p. 65)

Ou seja, a Aliança é concomitantemente imprescindível e bastante limitada. Possui um papel destacado na relação com a Internacional, mas não pode e nem tem como realizar, ela

[302] Historicamente, a Internacional foi proibida em diferentes países e teve de lidar com o dilema de insistir numa organização pública e enfrentar a repressão ou assumir a clandestinidade.

mesma, a revolução social. É, portanto, a organização dualista dos trabalhadores – organização de massas *e* organização de quadros – que possui respostas adequadas ao dilema colocado.

Ademais, há outra justificativa para a existência de uma organização de quadros que atue na AIT: as diversas disputas internas, sobretudo as de caráter estratégico e tático. Com base no conceito de força social, sabe-se que qualquer espaço que agregue pessoas em torno de um propósito envolve disputas entre seus membros, as quais, no limite, definem seu caráter, sua função, sua trajetória etc. Se isso é um fato para a sociedade como um todo, também o é para qualquer organização – parece evidente que, no caso da organização de massas, isso não é diferente.

A AIT, em tudo aquilo que lhe diz respeito, não é mais que o resultado de enfrentamentos entre o conjunto das forças sociais mobilizadas por seus membros, grupos, setores, seções, e, também, entre a própria associação e as forças exteriores a ela. Seus objetivos, sua linha estratégico-tática e sua estrutura são o produto desses enfrentamentos, no qual interagem sua militância e seus agrupamentos (formais e informais), os fatores estruturais da sociedade e a ação de outras coletividades (classes dominantes, repressão etc.). Por esse motivo, os anarquistas precisam contar com uma estrutura organizativa que lhes proporcione as condições de intervir adequada e eficazmente nessa disputa com outras forças divergentes, mais ou menos articuladas.

> Para atuar no seio da classe trabalhadora, é necessário reconhecer uma luta de tendências, e que nem todos os caminhos levam a Roma. Foi isso que fez Bakunin na Primeira Internacional. O revolucionário russo entendia que existiam duas formas de conceber a Internacional, que seu horizonte estava representado por dois "partidos" diferentes. O título completo de sua obra de 1873 é bem claro a esse respeito: *Estatismo e Anarquia: a luta entre os dois partidos na Associação Internacional dos Trabalhadores*. [...] O ponto central da ideia de Bakunin é *assumir com realismo a diversidade de tendências no interior de uma organização de massas*. *Diversidade que leva, necessariamente, à luta ideológica*. Nesse sentido, personagens como Engels e Utin podem ser pensados, sem maiores problemas, como parte de uma linha, de uma tendência, mais ou menos orgânica; eles são partidários de *uma visão determinada de como construir o socialismo*. Ainda que Bakunin exagere a situação real do "partido marxista", creio que sua análise faz referência a um assunto mais de fundo: *o reconhecimento inerente da luta ideológica no interior das organizações de trabalhadores*. (Rivas, 2014, pp. 50, 54, grifos adicionados)

Uma organização de massas que não funciona sob os limites de uma linha político-ideológica obrigatória e homogênea a todos seus membros – ou seja, a AIT, conforme as

linhas programáticas anteriormente explicitadas – possui diversidade de tendências, de forças sociais que representam diferentes concepções políticas e, por isso mesmo, conta com lutas político-doutrinárias entre partidários das distintas posições. Isso, como na própria sociedade, é natural e saudável. A existência dessas tendências explica-se porque, mesmo que se defenda a emancipação dos trabalhadores por meio da revolução e do socialismo, há concepções díspares acerca do que são, precisamente, esses objetivos, e de como eles devem ser buscados. Tais respostas não são óbvias e, de certo modo, explicam as diversas tendências de uma organização de massas como a Internacional.

A Aliança é a organização que promove – de maneira articulada, e usufruindo dos benefícios da força social coletiva – o referido programa da AIT. Essa linha de massas exige um organismo que a estimule permanentemente, garantindo que ela possa prevalecer na disputa com outras tendências. As seções centrais, ainda que muito significativas, são insuficientes, visto que não dão conta do fato de que esses próprios fins encontram-se em constante disputa, assim como os caminhos para se chegar a esses fins, ou seja, a estratégia e as táticas que têm de ser adotadas pela organização de massas.

13.4.2 Aspectos constitutivos, objetivos gerais e específicos, caráter internacionalista e de quadros

A Aliança é *uma organização internacionalista* graças à maneira que concebe o processo revolucionário e o caráter da organização de massas, ambos os quais são, ao mesmo tempo, internacionais e internacionalistas. Ela é *uma organização política de tipo partidário*, uma vez que reúne seus membros em função de princípios político-doutrinários bem determinados, de um programa explícito e aprofundado, e de posições comuns nos diferentes campos. É uma *organização secreta* que pode, a depender das circunstâncias, tornar-se, ao mesmo tempo, *secreta e pública*. É *uma organização de minoria, um partido de quadros*, pois reúne um número restrito de membros, com base em critérios qualitativos, dentre os quais se destacam: capacidade de influência, polifuncionalidade e determinadas características pessoais. Enfim, a Aliança é uma

> organização secreta formada no próprio seio da Internacional, para dar a esta última uma organização revolucionária, para transformá-la, e todas as massas populares que se encontram fora dela, em uma força suficientemente organizada para aniquilar a reação político-clerical-burguesa, para destruir todas as instituições econômicas, jurídicas, religiosas e políticas dos Estados. (Bakunin, 2014b[c], p. 89)

E, também, para forjar as bases de uma sociedade emancipada, do socialismo coletivista-federalista. Argumentou-se anteriormente que "a Internacional e a Aliança, tendendo para o mesmo objetivo final, perseguem ao mesmo tempo objetivos diferentes". Ambos o níveis organizativos, de massas e de quadros, têm o mesmo objetivo finalista, mas, ao mesmo tempo, cada um desses níveis tem objetivos específicos. Em grandes linhas, a AIT "tem por missão reunir as massas operárias, os milhões de trabalhadores [...] em um só corpo imenso e compacto", e a Aliança "tem por missão dar às massas uma direção realmente revolucionária". (Bakunin, 72015[c], p. 8)

Os objetivos da organização de quadros devem assim ser compreendidos: primeiro, um objetivo final, que se assemelha àquele proposto para a organização de massas; segundo, alguns objetivos específicos, que definem a finalidade específica da Aliança na relação com a Internacional e os trabalhadores em geral.

> Para formar todas essas organizações revolucionárias, indispensáveis para o triunfo da causa popular, para *impulsioná-las* e *estimulá-las*, para, por um lado, *dirigi-las* e, por outro, *impedir que possam degenerar-se ou converter-se em governos*, mesmo que de modo provisório, é evidente a *necessidade de uma força, de uma organização coletiva invisível* que, obedecendo a um *programa franca e completamente revolucionário* e levando-o às suas últimas consequências, *abstenha-se ela mesma de toda manifestação, de toda ingerência governamental ou oficial*, e possa, assim, por si mesma, *exercer uma influência ainda mais eficaz e poderosa sobre o movimento espontâneo das massas populares*, bem como *sobre a ação e todas as medidas revolucionárias de seus delegados e seus comitês*. Esse é o único objeto da organização da Y. [Aliança]. (Bakunin, 72016[e], pp. 6-7, grifos adicionados)

Isso significa que, se por um lado a organização de massas precisa construir uma força social capaz de suplantar as forças estatistas e capitalistas das classes dominantes, por outro, a organização de quadros tem de conformar uma força social com condições de se impor às outras, nas disputas interiores às próprias classes despossuídas, garantindo um rumo estratégico à AIT.

Em síntese, a Aliança possui um objetivo finalista e três objetivos específicos. Seu objetivo final é: *Destruir o sistema estatista-capitalista, as classes sociais e a dominação em geral; construir o socialismo coletivista-federalista a partir das associações de operários e camponeses, garantindo sua liberdade e sua igualdade plenas*. Seus objetivos específicos são: 1.) *Conformar uma organização de quadros revolucionária com base em princípios, programa e linhas estratégicas e táticas*; 2.) *Buscar o crescimento de força social e influência dessa organização entre os trabalhadores e a implementação de seu programa*; 3.) *Garantir que a organização de quadros não se transforme num novo organismo de dominação e subjugação das massas, mas que estimule e potencialize seu protagonismo*.

A organização de quadros tem, assim como a organização de massas, caráter internacionalista, mas se distingue dela graças a seu caráter (político) de quadros. Ao passo que a primeira é uma organização política, de quadros (minoria), secreta ou secreta e pública, a segunda é uma organização social-popular, de massas (maioria) e pública. Tais características possuem implicações diretas na maneira que a Aliança organiza-se e no perfil dos membros que reúne.

A Aliança é uma *organização política* tanto por seus objetivos e funções quanto por seu caráter de quadros. É certo que ela não pretende disputar ou conquistar o Estado por meio de eleições, reformas ou revolução; trata-se, distintamente, de um "partido que recusa a participação nas eleições, que recusa mesmo a tomada do poder político, por ser este um instrumento de retorno à dominação e que, portanto, não se destina a qualquer existência institucional". (Angaut, 2005, p. 553) Sua atuação é política na medida em que estimula e influencia um movimento revolucionário de trabalhadores que possui, dentre seus objetivos, a abolição do Estado. "Não formamos uma instituição teórica ou exclusivamente econômica. A Aliança não é nem uma academia, nem uma oficina; é uma associação essencialmente militante". É uma organização partidária que reúne membros com homogeneidade no campo do pensamento e da ação em torno de posições político-doutrinárias anarquistas, e as expressa por meio de princípios, programa e linhas estratégicas e táticas, que pretendem subsidiar uma intervenção eficaz tanto na correlação de forças da Internacional quanto dos trabalhadores e da própria sociedade. Por isso, em comparação com a organização de massas, o programa da organização de quadros é "mais explícito e mais determinado sob o aspecto das questões políticas [anarquismo], religiosas [ateísmo] e sociais [linhas e objetivos]".[303] (Bakunin, 2014b[c], pp. 82-83)

---

[303] Historicamente, esse conjunto de princípios e programa da Aliança deve ser considerado anarquista e, por isso, a organização de quadros bakuniniana é uma *organização política anarquista*, um partido anarquista. Contudo, quando se fala que Bakunin defende o partido como forma organizativa, é fundamental pontuar que esse termo é utilizado por ele de duas maneiras distintas. Primeiro, no sentido empregado desde os anos 1840, em que partido, *lato sensu*, é entendido como parte, campo, tendência. É isso que expressa, por exemplo, o subtítulo de *Estatismo e Anarquia: a luta entre os dois partidos na Associação Internacional dos Trabalhadores*. (Bakunin, 2003a[e]) Trata-se, pois, da disputa entre dois campos, duas tendências: federalistas e centralistas. Segundo, no significado específico de uma forma organizativa que se difere de outras (movimento, grupo de pressão etc.), por se articular concretamente em torno de princípios e programa comuns. É nesse sentido que se devem compreender afirmações como as de Angaut (2005, p. 554), de que "Bakunin concebe a Aliança como um partido". Sentido que se confirma pelo próprio Bakunin (2003a[e], p. 221, grifos adicionados), quando, ao retomar a história da fundação da Aliança, em 1868, menciona a "cisão, ocorrida pela primeira vez neste Congresso [da Liga da Paz e da Liberdade], entre os socialistas e democratas burgueses e os *socialistas revolucionários* adeptos do *partido denominado a Aliança* ou que nele entraram *a posteriori*". Ademais, mesmo que não se refira necessariamente à Aliança, Bakunin (1977a, p. 121, grifos adicionados), no contexto da Guerra Franco-Prussiana, expõe em linhas gerais sua concepção de partido, reivindicando ser membro de um. "Era absolutamente necessário manter alta a bandeira dos *princípios teóricos*, expor claramente esses princípios em

Uma vez que se caracteriza a Aliança como um partido, é preciso, além disso, dizer que, frente à já clássica distinção, ela é um partido de quadros e não de massas. “O número desses indivíduos [membros da Aliança] não deve, pois, ser imenso”. Para cada país europeu, “cem revolucionários forte e seriamente aliados são suficientes”, sendo que, “para a organização do maior país”, “duas, três centenas de revolucionários bastarão”. (Bakunin, 68016[e]) A Aliança distingue-se tanto da Internacional, uma organização de maioria – e, para tal, possui critérios de ingresso mais flexíveis e princípios e programa mais limitados –, quanto dos partidos de massas, cujas condições de ingresso e participação são modestas. Trata-se de uma organização de minoria, que possui exigências mais duras em termos de ingresso, participação e conduta dos membros, e que conta com princípios político-doutrinários bem determinados e com um programa explícito e aprofundado, os quais são obrigatórios ao conjunto dos membros.[304]

Ademais, a organização de quadros é prioritariamente secreta – ela precisa ter condições de constituir-se desse modo para realizar tudo aquilo que não pode ser feito publicamente – o que também reforça o fato de a Aliança ter de ser uma organização de minoria. Mas ela não precisa ser completamente secreta; pode contar com a devida flexibilidade para, conforme as possibilidades e necessidades circunstanciais, se adaptar ao contexto e, se for o caso, usufruir das instâncias e atividades públicas. Isto é, a Aliança tem possibilidade de se tornar uma organização ao mesmo tempo secreta e pública.

O caráter de quadros da Aliança reforça-se pelo perfil de seus membros, com o critério de ingresso e a participação priorizando a qualidade e não a quantidade. Esses *quadros*[305] são militantes acima da média, que possuem concordância político-doutrinária e programática entre si e que se destacam por sua influência natural entre os trabalhadores, sua polifuncionalidade e suas características pessoais.

A organização de quadros deve

---

toda sua *pureza*, a fim de formar um *partido*, *por pouco numeroso que fosse*, mas *composto apenas por homens que estivessem sincera, plena e apaixonadamente ligados a esses princípios*, de modo que *cada um*, em tempo de crise, pudesse *contar com todos os outros*. Agora já não se trata de recrutar. Conseguimos formar, bem ou mal, um *pequeno partido – pequeno* em relação ao *número de homens* que aderem a ele com *conhecimento de causa*, *imenso* se se levarem em conta seus *aderentes instintivos*, as *massas populares*, das quais ele *representa as necessidades* melhor do que qualquer outro partido.”

[304] Bakunin (1988[e], pp. 4-5) tinha ciência dessa correlação entre a profundidade dos princípios e programa de uma organização e seu número de membros. Quanto maiores forem as exigências nesse sentido, menor será o número de membros e vice-versa. “Não há dúvida que, se evitarmos determinar nosso caráter real, o número de nossos aderentes poderá se tornar muito grande. [...] Mas, diz o provérbio, quem muito abarca, mal abraça. [...] É evidente, por outro lado, que se proclamarmos abertamente nossos princípios, o número de nossos aderentes será mais restrito; mas, pelo menos, serão aderentes sérios, com os quais poderemos contar”.

[305] Normalmente chamados por Bakunin de “irmãos” ou “aliados”. Cf., por exemplo: Bakunin, 68016[e], 72016[e].

> assegurar-se do concurso de todos os líderes populares. Chamo de líderes populares indivíduos na maior parte do tempo emanados do povo, vivendo com ele sua vida, e que, graças à sua superioridade intelectual e moral, exercem sobre ele uma grande influência. Há muitos entre eles que abusam dessa influência e utilizam-na para seus interesses pessoais. São homens muito perigosos, e que é preciso evitar como a peste, combater e aniquilar quando for possível. É preciso buscar os bons líderes, aqueles que não buscam seu próprio interesse senão no interesse de todos. (Bakunin, 2014b[c], p. 88)

Em termos de origem de classe, o quadro aliancista é um trabalhador, mas não necessariamente precisa ser um; pode ser também um membro emanado das classes dominantes que tomou o lado dos oprimidos na luta de classes. Esse quadro precisa ter condições de *influenciar* os trabalhadores, de ser uma liderança entre eles e, assim, conseguir, através de sua influência natural, persuadi-los, convencê-los de suas posições, engajá-los em seu projeto político. Entretanto, isso precisa ser feito por meios que levem aos fins desejados e que obedeçam a certos pressupostos éticos. Os critérios autoritários de aumento de força social devem ser descartados, dentre os quais estão a dominação das massas e a substituição de um projeto coletivo de transformação pela mobilidade individual ou grupal.

Além disso, o quadro da Aliança é *polifuncional*, ou seja, desempenha funções variadas, externas e internas à organização, que não obedecem à divisão hierárquica entre trabalho intelectual e manual – uma cisão da organização entre uma direção que decide e uma base que executa. E como esse quadro é, antes de tudo, o elo entre a Aliança e as massas trabalhadoras, o meio através do qual se promove uma linha de massas determinada, sua função mais importante é "a propaganda e o trabalho de organização".

Em relação à propaganda, trata-se de produzir e difundir, pelos mais distintos meios, a linha político-doutrinária da organização de quadros, assim como aquelas posições que a fortalecem entre o público: posições programático-estratégicas, análises e leituras estruturais e conjunturais etc., de modo que isso promova os pontos de vista da organização entre os trabalhadores. E essa "propaganda" tem de ser feita "não somente por meio de palavras, mas de fatos". Isto é, ela não envolve apenas as formas discursivas, mas se apoia sobretudo nas práticas que podem ser multiplicadas pela força do exemplo. Em relação ao trabalho de organização, trata-se de efetuar aquilo que se chamará durante o século XX de *trabalho de base*, estimulando a criação, o crescimento e a radicalização das seções de ofício e do conjunto da Internacional, buscando implementar o programa da Aliança e cumprindo determinados critérios orgânicos. (Bakunin, 72016[e], p. 11)

Mas há ainda outras funções a serem desempenhadas pelos quadros: a definição e a garantia de funcionamento orgânico, naquilo que diz respeito aos distintos níveis da organização, às suas instâncias deliberativas e executivas, aos seus processos orgânicos e as funções de seus membros; a discussão, a definição e o aprimoramento das análises estruturais e conjunturais, das posições político-doutrinárias, programáticas, estratégicas e táticas da organização; a elaboração e a promoção de uma política permanente de captação, capacitação e formação de militantes; a criação e o gerenciamento de uma política de finanças e de um caixa comum; a preparação, o arquivo e a distribuição dos documentos da organização; a garantia de relações entre os militantes e de solução de conflitos entre eles conforme regras orgânicas; o estabelecimento de relações com outras organizações e pessoas. (Bakunin, 68016[e], 72016[e])

No que diz respeito às características de um quadro da Aliança:

> As qualidades requeridas de todos os irmãos internacionais [quadros plenos da Aliança] – exceto aquelas que constituem um bom e devotado conspirador revolucionário, tais como a verdadeira paixão revolucionária, a firmeza, a constância, a discrição, a prudência, a energia do caráter, a inteligência, a coragem – são: a capacidade de elevar-se natural e espontaneamente acima de todas as estreitas inspirações da ambição e da vaidade pessoais, da família e do patriotismo, e essa outra qualidade, ainda mais rara entre os homens de energia e inteligência, a capacidade de submergir sua própria iniciativa pessoal na ação coletiva.
>
> É necessário que, para cada irmão internacional, nosso programa, assim como nossa política e as nossas táticas revolucionárias, sejam mais que o resultado de uma vã abstração filosófica, mais do que a expressão de aspirações incertas e vagas. É necessário que eles tornem-se sua vida, sua paixão dominante, sua consciência e seu instinto cotidianos, ao mesmo tempo refletidos e ardentes. Externamente, da maneira mais fria possível; internamente, de modo tão ardente que nenhuma sedução exterior possa jamais prevalecer sobre eles e que nenhum sofisma, teórico ou prático, possa desviá-los de seu caminho. (Bakunin, 72016[e], pp. 13-14)

Entende-se, aqui, que o membro da organização de quadros deve *ter, ou buscar ter ao longo do tempo*, um conjunto de qualidades, que necessitam estar incorporadas em seu cotidiano e que podem ser dividas em duas partes: uma, comum a todos os bons e devotados conspiradores, e outra, particular dos aliancistas, em razão dos fins que propõem atingir e dos meios que consideram válidos para tanto.

No primeiro caso, os aliancistas têm de ser: apaixonados pela revolução, firmes, constantes, discretos, prudentes, enérgicos, inteligentes e corajosos. No segundo caso, eles devem ser "sinceramente devotado[s] às nossas ideias [da Aliança]", "capazes de servir de intermediários entre a ideia revolucionária e os instintos populares" e, por isso mesmo,

funcionar como parteiros da revolução. Essa paixão revolucionária, à qual se pode referir como “ter o diabo no corpo”, exige “impor-se os maiores sacrifícios”. O quadro aliancista possui, portanto, um alto nível de dedicação: “cada irmão [militante] está em missão permanente”. Isso porque “todos os dias, desde a manhã até a noite, seu pensamento e sua paixão dominante, seu dever supremo, devem ser a propaganda dos princípios da Aliança, seu desenvolvimento e o aumento de sua potência”. (Bakunin, 68016[e]; Bakunin, 72016[e], p. 22)

Esses militantes devem não apenas ter boa vontade e honestidade, mas descartar a ambição e a vaidade (pessoais, familiares e patrióticas) e fundir seu trabalho individual num projeto revolucionário coletivo. Precisam, além disso, exercer a crítica e a autocrítica, e respeitar os fundamentos éticos que regulam todas as relações dos quadros da Aliança entre si e com os trabalhadores. Entre outros aspectos, tais fundamentos preconizam que, no que diz respeito à “dominação” e à “exploração [...] sobre as massas”, os aliancistas devem ter “renunciado a exercê-las, sob qualquer forma que seja”; pois aqueles que o fizerem, serão “impiedosamente excluídos”. (Bakunin, 68016[e]; Bakunin, 72016[e], pp. 15-16)

13.4.3 Princípios, programa e critérios de conduta

A organização de quadros conta com um conjunto de princípios, programa e critérios de conduta que serão agora expostos. Cumpre recordar que “a ciência compreende o pensamento da realidade, e não a realidade em si”. (Bakunin, 2014e[e], p. 292) Por isso, as análises conjunturais e estruturais da realidade devem ser mais flexíveis, adaptando-se no sentido de um entendimento mais preciso do mundo, do mesmo modo que os planos concretos de ação, que se adaptam às análises visando a promover o programa estratégico.

Distintamente, o programa máximo, mas sobretudo os princípios organizativos, os princípios político-doutrinários e os fundamentos éticos (incluindo os critérios de conduta dos membros) são menos flexíveis e, por isso, modificam-se menos em termos temporais e espaciais. Os quadros da Aliança têm de ser “inflexíveis em tudo aquilo que diz respeito ao nosso princípio, à nossa lei suprema, à nossa moralidade, à transparência e à solidariedade mútuas em todas as empreitadas e ações”, ou seja, devem ser “inflexíveis em tudo aquilo que toca o interesse comum da Aliança”. (Bakunin, 72015[c], p. 6)

Os princípios organizativos da Aliança são: 1.) Pensamento comum (princípios, teoria, análises da realidade, programa, plano de ação); 2.) Ação comum (prática, implementação de

programa e plano de ação); 3.) Compromisso entre membros (autocontrole fraterno dos membros e responsabilidade mútua entre cada membro e a Aliança como um todo).

Exige-se dos membros "não pensar e nem agir senão em comum". (Bakunin, 72015[c], p. 6) E que, tanto "nas grandes como nas pequenas coisas que tiverem qualquer relação com o trabalho comum, devemos esforçar-nos, de agora em diante, a pensar, a querer e a agir em comum". Prescreve-se, ainda, que, na organização de quadros, "não pode haver partidos diferentes", que todos devem possuir "absolutamente o mesmo programa, a mesma política e as mesmas táticas revolucionárias, e também o mesmo método de recrutamento", e que "todos seus membros" precisam atuar "obedecendo a um plano de ação coletivamente estabelecido". (Bakunin, 72016[e], pp. 13, 19, 22, 25)

Essa unidade é atingida por meio de um processo decisório federalista, do qual os membros participam por meio das devidas instâncias; podem exercer as funções organizativas, eleger e ser eleitos em caso de delegação. Eles são os maiores responsáveis pela implementação das deliberações no cotidiano da organização e pela garantia de que elas sejam executadas. No processo decisório, cabe a cada um aportar "à organização tudo aquilo que possui de melhor em matéria de pensamento, de maneira tal que um pensamento, uma vez emitido pelo indivíduo e aceito pela coletividade torna-se, logo, um pensamento não dele mas coletivo". (Bakunin, 72015[c], p. 6)

Esse processo coletivo de discussão e influência natural – em que todos os membros, sob as mesmas bases, trocam informações, pontos de vistas, perspectivas, influenciam e são influenciados, persuadem e são persuadidos – pretende chegar a um denominador comum, se possível por meio da unanimidade (consenso), mas não necessariamente. Os aliancistas "[consultam-se] uns aos outros, chegando, na medida do possível, a resoluções unânimes". (Bakunin, 72016[e], p. 22) Buscar a unanimidade "na medida do possível" significa que a organização de quadros prioriza o consenso entre membros em suas decisões, mas que ela aceita, em muitos casos, as votações por maioria (simples, de 2/3 etc., a depender do caso). (Bakunin, 68016[e])

Proporcionando as condições para as amplas discussões entre os membros e para que todas as suas posições individuais possam ser colocadas e debatidas, uma vez deliberadas, as questões e posições assumidas tornam-se obrigatórias a todos, pelo menos até que decisões distintas sejam tomadas. No caso da instância máxima da organização de quadros, ela

> discutirá e determinará o plano geral de ação revolucionária da Aliança, plano este que, uma vez estabelecido, só poderá ser revogado por ela; e enquanto ele não houver sido por ela revogado, será *absolutamente*

> obrigatório para todos os Conselhos nacionais que devem, a todo o custo, fazer com que seja levado a cabo em seus respectivos países, sob a vigilância constante do Bureau Central, que terá não apenas o direito mas o dever de lembrá-los, sempre que necessário, da observação estrita e ativa desse plano. (Bakunin, 72016[e], pp. 26-27)

Além das instâncias deliberativas que servem para as tomadas de decisão e contam com a autodisciplina dos membros para execução, há órgãos de controle (como o bureau) que garantem o cumprimento daquilo que foi decidido. Preconiza-se o "controle fraternal de todos sobre cada um e de cada um sobre todos". (Bakunin, 72016[e], p. 18) Diferente da Internacional, que conta com a autonomia das seções, os membros da Aliança "não podem tomar qualquer medida relativa à propaganda e à organização revolucionária sem o consentimento dos irmãos vizinhos" e, mais especificamente, "nenhum irmão aceitará função pública sem o consentimento dos irmãos vizinhos". (Bakunin, 68016[e]) E só se torna membro aquele que tiver concordância com as posições historicamente acumuladas.

Os princípios político-doutrinários da Aliança são: 1.) Negação das compreensões teológicas de mundo, incluindo as liberais e individualistas, e a adoção de um quadro materialista, naturalista e científico de análise da realidade; 2.) Entendimento do indivíduo como produto da sociedade e do trabalho como único produtor de valor e fundamento da sociedade, o que implica que o homem só pode emancipar-se em meio à sociedade e por meio do trabalho; 3.) Compreensão da sociedade como um terreno de relações de dominação em todos os níveis (que inclui a exploração), sobretudo entre classes – caso em que uma minoria de privilegiados domina uma maioria de trabalhadores e subsidia a existência de uma luta de classes; 4.) Rejeição da dominação em todos os níveis, em especial as de base classista, mas não apenas elas; 5.) Afirmação de que a liberdade, produto do desenvolvimento histórico, deve pautar todas as relações humanas, ser coletiva e individualmente buscada, juntamente com a igualdade econômica e social – tal deve constituir o fundamento ético da sociedade; 6.) Convicção de que a possibilidade de um futuro emancipado reside apenas nos trabalhadores, nas classes despossuídas, as quais, libertando a si mesmas, libertarão toda a humanidade. (Bakunin, 2009d[e], pp. 69-81)

O programa estratégico (programa máximo) da Aliança é: 1.) Extinção das religiões instituídas e da influência teológica autoritária na vida; 2.) Fim das classes sociais, da exploração do trabalho e da dominação em geral, incluindo aquelas relativas à mulher; 3.) Socialização da propriedade (distribuição de acordo com o trabalho realizado), fim do direito de herança (tendo em vista a possível manutenção das pequenas propriedades camponesas que não usufruam da exploração) e democratização do saber (instrução integral para todos sob

responsabilidade da sociedade); 4.) Abolição dos Estados e sua substituição pelas associações agrícolas e industriais dos trabalhadores; 5.) Liberdade e igualdade em todos os níveis, com preservação da diversidade; 6.) Promoção de uma política revolucionária, classista e internacionalista – e, por isso mesmo, contrária ao nacionalismo –, que fortaleça os trabalhadores em sua luta de classes e os impeça de qualquer conciliação ou aliança com os inimigos; 7.) Garantia de uma sociedade socialista libertária e igualitária baseada nas associações de trabalhadores organizando-se e articulando-se por meio do federalismo. (Bakunin, 68014[e]; cf. também: Angaut, 2005, p. 554) Esse programa orienta as estratégias mais restritas e as táticas da Aliança, e, assim, o "plano geral de ação revolucionária da Aliança" e a "tática revolucionária da Y. [Aliança]". (Bakunin, 72016[e], pp. 9, 27)

Em termos dos critérios de conduta dos membros da organização de quadros tem-se o seguinte. Em primeiro lugar, a necessidade de concordância com os princípios e o programa. Em segundo lugar, certas regras de comportamento e relação entre membros, das quais se desprendem valores que devem ser cultivados e promovidos, configurando um tipo de ética interna. "Cada irmão internacional será para todos os outros mais irmão que um irmão natural." (Bakunin, 68014[e]) E tem de cultivar e praticar, uns com os outros, a afeição, o respeito, a sinceridade, a confiança, a solidariedade, a dedicação, a fidelidade e a generosidade. (Bakunin, 72016[e], p. 19)

Eles comprometem-se a abandonar a manipulação e a mentira entre si: "os sistemas de manipulação e de mentira jesuíticos" precisam ser totalmente excluídos, visto que envolvem "meios e princípios nocivos, dissolventes e degradantes". (Bakunin, 2017a[c], p. 135) Os aliancistas têm de ser sinceros uns com os outros e exercer a "transparência sem reserva por tudo aquilo que se relaciona à sua própria vida, tanto pública quanto privada". Mas, por questão de segurança, ninguém deve saber mais que o necessário: "a indiscrição e curiosidade sem sentido são defeitos completamente antirrevolucionários". (Bakunin, 72016[e], pp. 20, 32)

"Todos dedicam-se a cada um e cada um a todos. Cada irmão é socorrido e deve sacrificar-se por todos os outros nos limites do possível." (Bakunin, 68014[e]) Ademais, os membros cultivam um espírito crítico, mas que é, ao mesmo tempo, construtivo, e que preza por esse fortalecimento orgânico. (Bakunin, 72015[c], p. 6) Limites e problemas individuais existem e sempre existirão, mas eles têm de ser superados, ou ao menos minimizados e corrigidos, pelas qualidades coletivas da organização. Estas fortalecem cada membro da organização: "cada um de nós sente a necessidade de completar-se, corrigir-se e fortificar-se

pela inteligência, pela moral e pela energia de toda nossa coletividade, devendo a força, a virtude e o espírito de todos tornarem-se aquele de cada um de nós". (Bakunin, 72016[e], p. 20)

Dessa maneira, cultiva-se a responsabilidade entre um e todos, indivíduo e coletivo, a qual se exerce com o "controle fraterno aberto de todos por cada um", que permite evitar, identificar e tratar os mais variados problemas. Contudo, tal controle nunca pode ser "incômodo, mesquinho e, sobretudo, malévolo"; ele precisa substituir o "controle jesuítico" e excluir "a desconfiança ruim, o controle pérfido, a espionagem e as delações recíprocas". Deve ser feito por meio da "educação moral, com o pilar da força de cada membro, com a base da confiança fraterna mútua, na qual se fundará toda a força interior e, portanto, exterior da associação". (Bakunin, 2017a[c], pp. 131, 136) Sendo identificados problemas, a solução precisa ser buscada não apenas por meio das mencionadas preferências pela (re)educação em relação à punição e pela generosidade, mas através da consideração do esforço e da fidelidade dos membros envolvidos: "devemos agir franca e prontamente, jamais por trás daquele que estiver sendo acusado, mas diretamente, seja dirigindo-se apenas a ele ou fazendo as observações necessárias a ele, na presença de todos os outros irmãos". (Bakunin, 72016[e], p. 21) Divergências políticas e pessoais entre os membros nunca podem ser trazidas a público e muito menos aos tribunais do Estado: os aliancistas "jamais se atacam, nem expõem suas querelas em público ou nos tribunais". (Bakunin, 68014[e])

Esse processo de tratamento de problemas, equívocos e conflitos baseia-se na expectativa de que todos os membros da organização precisam cultivar um espírito construtivo de crítica e autocrítica – devem saber falar e ouvir, persuadir e ser persuadidos, educar e ser educados por esse processo coletivo.

Enfim, a organização de quadros também opera sob a lógica dos círculos concêntricos. A Aliança divide-se em três níveis geográficos – Internacional, Nacional e Regional/Local – e opera com dois níveis de membros – Irmãos Internacionais e Irmãos Nacionais. Relaciona esses níveis de maneira federalista e propõe, com eles, garantir a eficácia organizativa e a correspondência entre direitos e deveres dos membros. (Bakunin, 68014[e]; Bakunin, 72016[e]; Bakunin, 72015[c])

13.5 DITADURA DOS ALIADOS E ANTISSEMITISMO

Cumpre, finalmente, discutir dois aspectos desse anarquismo bakuniniano que evidenciam divergências em relação ao seu projeto exposto. Recorde-se que, entre 1868 e

1876, Bakunin, apoiado no materialismo científico-naturalista, critica duramente tanto a dominação em geral, a dominação nacional e o imperialismo em particular, quanto o nacionalismo e o patriotismo estreitos. Em contraponto, ele defende a emancipação popular, a libertação nacional, o anti-imperialismo, o internacionalismo, o classismo e a autodeterminação dos povos. Partindo de tais bases, parecem incongruentes com sua teoria política tanto a reivindicação de uma ditadura coletiva dos aliados quanto a demonstração de posições francamente antissemitas.

No que diz respeito à questão da ditadura, numa perspectiva geral da obra de Bakunin, na imensa maioria dos casos ele utiliza o termo "ditadura" como sinônimo de dominação e poder, isto é, imposição autoritária de uma minoria a uma maioria para benefício da primeira e em detrimento da segunda. Exatamente por isso ela se relaciona, em todos esses casos, à questão política em geral e ao Estado em particular.

> 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. (Bakunin, 2003a[e], p. 169)

Tal é também o sentido utilizado na crítica dos socialistas autoritários, que sustentavam a necessidade de uma ditadura transitória entre a sociedade de exploração e a sociedade sem classes:

> Segundo eles, este jugo estatista, esta ditadura é uma fase de transição necessária para chegar à emancipação total do povo: sendo, a anarquia ou a liberdade, o objetivo, e, o meio, o Estado ou a ditadura. Assim, portanto, para libertar as massas populares, dever-se-ia começar por subjugá-las. [...] Nenhuma ditadura pode ter outro objetivo senão o de durar o máximo de tempo possível e que ela é capaz apenas de engendrar a escravidão no povo que a sofre e educar este último nesta escravidão; a liberdade só pode ser criada pela liberdade, isto é, pela insurreição de todo o povo e pela livre organização das massas trabalhadoras de baixo para cima. (Bakunin, 2003a[e], p. 214)

Esses dois exemplos resumem bem a concepção de ditadura que é criticada por Bakunin em quase todo seu período socialista revolucionário. Ele utiliza-se desse termo para qualificar criticamente regimes históricos – "ditadura militar" sendo o caso mais frequente (Cf., por exemplo: Bakunin, 2014d[e], pp. 181, 183, 230) –, mas também para criticar os socialistas estatistas e para referir-se ao conflito na Internacional – o período de 1870 a 1872,

por exemplo, é qualificado de "ditadura do Conselho Geral" (Bakunin, 2001a[e] p. 58). Inclusive quando se referiu à Aliança e redigiu seus programas, ele afirmou que "não poderia haver questão de ditadura entre nós, que nossa lei era a ação coletiva" (Bakunin, 71018[e]) e que, em sua ação, a Aliança tinha de renunciar a "toda pretensão de direção oficial do povo e, por consequência, a tudo aquilo que se chama ditadura provisória ou governo provisório" (Bakunin, 72016[e], pp. 1-2).

Contudo, na correspondência privada do primeiro semestre de 1870 com dois interlocutores, Richard e Netchaiev – ambos com concepções autoritárias e que Bakunin julgava, equivocadamente, estarem sendo convencidos pelas suas propostas – ele parece contradizer suas posições. (Bakunin, 2017a[c], 2017b[c], 2017c[c])

Ao primeiro ele escreveu: "devemos fomentar, despertar, desencadear todas as paixões – devemos produzir a anarquia – e, pilotos invisíveis no meio da tempestade popular, devemos dirigi-la, não por um poder ostensivo, qualquer que seja, mas pela *ditadura coletiva de todos Aliados*". E ainda: "Só há um único poder, uma única ditadura cuja organização seja salutar e possível: é essa *ditadura coletiva e invisível dos aliados*". (Bakunin, 2017c[c], pp. 114-115, grifos adicionados) Ao segundo ele escreveu: "Com que autoridade, com que força vamos administrar a revolução popular? [...] Mediante a *ditadura coletiva de nossa organização*", isto é, "a *ditadura coletiva* da organização secreta". (Bakunin, 2017a[c], pp. 124-125) Fica evidente que Bakunin reivindica aqui a "ditadura coletiva" da Aliança.

Ainda assim, é importante compreender o que Bakunin entende por essa ditadura em tais cartas. Ao explicá-la a seus dois interlocutores, ele enfatiza que tal ditadura pode ser caracterizada como a "anarquia revolucionária, dirigida sobre todos os pontos por uma força coletiva e invisível", e que ela não será pública e "não estará revestida de qualquer poder oficial, nem de qualquer caráter ostensivo". (Bakunin, 2017c[c], pp. 112, 115) Além disso, ela terá por base a influência natural e não comportará privilégio dos ditadores. Trata-se, assim, de uma ditadura cuja base encontra-se na "ação natural de todos os revolucionários socialistas" (Bakunin, 2017b[c], p. 107), os quais são articulados em grupos que "não buscam nada para eles próprios, nem proveitos, nem honras, nem autoridade". Tais grupos exercem sua ditadura na medida em que um coletivo mais amplo de pessoas encontra-se "naturalmente submetido à sua influência". (Bakunin, 2017a[c], p. 125) Em suma,

> Tal ditadura não é absolutamente contrária ao livre desenvolvimento e à autodeterminação do povo, nem à sua organização [de baixo para cima] de acordo com seus [hábitos] e instintos, tendo em vista que [ela age sobre ele] exclusivamente pela influência natural e pessoal de seus membros, que estão

> desprovidos de todo poder e [disseminados] por meio de sua rede invisível, em todas as regiões, distritos e [comunas]. Eles se esforçam, de comum acordo e cada um em seu povoado, para [dirigir] o movimento revolucionário espontâneo do povo segundo um plano [comum estabelecido] de antemão e bem definido. (Bakunin, 2017a[c], p. 126, tradução ajustada com base no original)

Numa análise dessa questão, pode-se concluir que, de fato, há uma contradição no uso do termo ditadura, pois, apenas nesses meses (março a junho de 1870), ele é positivamente reivindicado. Contudo, não creio haver uma contradição significativa de conteúdo, pois, explicada, a tal ditadura dos aliados nada mais é do que a preponderância de força social da Aliança no movimento revolucionário, a qual se concretiza por meio da influência natural dos aliancistas. De todo modo, como isso ocorreu apenas essas vezes e com dois interlocutores que Bakunin sabia terem passado recente autoritário (e que logo mostrariam não tê-lo abandonado), minha hipótese é que, ao utilizar esse termo, provavelmente reivindicado por ambos, Bakunin tenha buscado dar a essa forma o conteúdo de seu próprio programa. Considero, independente disso, haver nessa tática um risco, de que aquilo que colocava fosse mal-entendido, tanto por seus interlocutores quanto depois (o que, neste caso, realmente ocorreu).[306]

No que tange à problemática do antissemitismo, trata-se de um traço da obra bakuniniana que aparece, ainda que timidamente, desde os anos 1840. Naquela época, Bakunin critica os judeus – os quais compreende como uma nação-raça, e não apenas como um grupo de adeptos religiosos – e os equipara com frequência aos alemães, sobretudo pelo papel histórico atribuído a ambos na germanização dos eslavos. (Berthier, 2010, vol. 2, p. 138) Desde então, Bakunin procede a certas generalizações, tanto dos judeus quanto dos alemães, afirmando características desses povos que admitem poucas exceções. Tais generalizações encontrar-se-ão em escritos e cartas até o fim de sua vida.

Em 1869, Bakunin (69043[e], pp. 3-4, 10) escreveu uma longa carta aos redatores de *Le Réveil* [O Despertar] para responder aos ataques caluniosos de Hess. Ainda que afirme não ser, "de maneira alguma, inimigo e nem detrator dos judeus", ele ataca duramente seu oponente, e o faz não criticando-o por ser um caluniador, ou mesmo um centralista, mas, em grande medida, por ser judeu. Tenta justificar-se, reconhecendo que houve e há grandes representantes dos judeus, entre os quais Jesus, São Paulo, Spinoza, Marx e Lassalle – mas ressalta que Hess, distintamente, pertence ao grupo dos "judeus-pigmeus".

[306] Para uma boa discussão da questão da ditadura dos aliados, cf. Angaut, 2005, pp. 553-564.

Tais posições culminam num documento do início de 1872 intitulado "Aos Companheiros da Federação das Seções Internacionais do Jura". Nesse texto, Bakunin (72005[e], pp. 1, 9, 89) afirma haver uma "conspiração de judeus alemães e russos contra [ele]", e que estaria sendo caluniado por "judeus e alemães" graças à sua condição de "russo e de eslavo". Procedendo a mais algumas das mencionadas generalizações, ele argumenta, já em tons bem antissemitas, que "o judeu é [...] autoritário por posição, por tradição e por natureza", o que lhe parece "uma lei geral que admite poucas exceções". E mais:

> Eu disse que os judeus da Europa oriental são inimigos jurados de toda revolução verdadeiramente popular, e penso que, sem qualquer injustiça e com pouquíssimas exceções, pode-se dizer a mesma coisa dos judeus da Europa ocidental. *O judeu é burguês, ou seja, explorador por excelência*. (Bakunin, 72005[e], p. 7, grifos adicionados)

Ou seja, os judeus, em sua condição nacional de judeus, seriam, em quase sua totalidade, um povo autoritário e explorador. Em primeiro lugar, em função de sua formação histórica como povo, em que teriam se transformado em "representantes e pioneiros da civilização alemã, da ordem, da disciplina e do Estado alemães". Em segundo lugar – e apesar dos grandes judeus que "honram sua raça" –, em razão da maioria desse povo ser composta de "pequenos judeus imundos": "banqueiros, usurários, industriais, comerciantes, [...] e especuladores", os quais, mesmo que individualmente sejam impotentes, como "legião" são poderosos e ameaçadores. Por esse motivo, o paralelo pode ser feito entre os judeus e a burguesia alemã, já que, ambos, por sua condição, "prestam homenagem a todos os poderes estabelecidos no país em que vivem". (Bakunin, 72005[e], pp. 6, 9-12)

Essa "exploração judaica [que] exerce suas depredações mais implacáveis e mais excessivas" sobre a sociedade explica porque, "em todos esses países, o povo detesta os judeus". Sentimento que se manifesta quando, em "toda revolução popular", o povo realiza "um massacre de judeus". E nem isso afasta os judeus dessa posição e os impulsiona à revolução. Pois, na verdade, a condição de judeu prepondera sobre todas as outras: "no fundo, os judeus de cada país só são amigos dos judeus de todos os países, independente de todas as diferenças que possam existir entre suas posições sociais, seus níveis de instrução, suas opiniões políticas e seus cultos religiosos". (Bakunin, 72005[e], pp. 5-8)

Numa análise dessas posições, alguns comentários podem ser feitos. As posições mais claramente antissemitas de Bakunin têm como pano de fundo sua oposição eslava à opressão nacional alemã e tornam-se mais evidentes na medida em que se acirram os conflitos com os centralistas em geral e Marx em particular. Recorde-se que, em 1869, Marx é colocado entre

os grandes judeus por opção tática – Bakunin, naquele momento, atacava os aliados de Marx e o preservava. Mas, algum tempo depois, sobretudo quando o conflito com ele tornou-se público, Bakunin atacou-o inúmeras vezes, assim como fizera com Hess, não apenas em razão de suas ideias e práticas políticas, mas por sua condição de judeu – e fez o mesmo com Utin, Liebknecht e outros. É no mínimo estranho que Engels, profundamente ativo dentre os centralistas, assim como Lafargue e outros, não tenha sido tomado como um exemplo evidente de que seu argumento do ataque concertado dos judeus alemães não possuía fundamento.

Mesmo que Bakunin nunca tenha preconizado qualquer tipo de violência ou relação de dominação frente aos judeus, cumpre enfatizar que esse seu antissemitismo é indefensável e contradiz suas posições do período socialista revolucionário, sobretudo por substituir a análise e a posição classistas pela postura nacional, e por evidenciar traços daquele nacionalismo ou patriotismo estreito, que ele mesmo tão duramente criticou. Possivelmente, tais concepções explicam-se (mas não se justificam) por seu eslavismo do período anterior, do qual alguns traços permaneceram até o fim de sua vida.[307]

[307] Para uma boa discussão da questão do antissemitismo, cf. Angaut, 2005, pp. 571-577.

Considerações finais

"EM POLÍTICA NÃO HÁ POSSIBILIDADE DE PRÁTICA HONESTA E ÚTIL SEM UMA TEORIA": UM BALANÇO DA TEORIA POLÍTICA E DA TRAJETÓRIA DE BAKUNIN

Depois de tudo o que foi discutido, pode-se realizar um breve balanço da teoria política e da trajetória político-intelectual de Bakunin, indicando os principais aportes desta tese. De maneira mais geral, sua maior contribuição é proporcionar ao leitor, como colocado na Introdução, "um bom ponto de partida para a compreensão da obra e da vida de Bakunin", o qual inexistia até então – ao menos na forma aqui apresentada. Reforço que isso se fez buscando seriedade e honestidade, e tomando como base todos os escritos do revolucionário russo, suas principais cartas, assim como seus mais importantes comentadores e historiadores.

De modo mais específico, seu primeiro aporte é comprovar que Bakunin possui contribuições significativas para o campo da teoria política. Ou seja, mostrar que ele foi não apenas um homem de ação – como sem dúvida atesta sua trajetória exposta nos capítulos 7 e 10 (e, em menor medida, no capítulo 2), mas também *um teórico de substância e fôlego*. Tanto o título da tese quanto o destas considerações finais remetem a esse argumento, possivelmente o mais importante de toda a pesquisa: a vida de Bakunin pode ser caracterizada como uma "unidade real de pensamento e ação" (Bakunin, 2014g[e], p. 139) e, se "*em política não há prática honesta e útil sem uma teoria*" (Bakunin, 1988[e], p. 2, grifos adicionados), deve-se considerar que a prática política de Bakunin esteve, durante toda sua vida, apoiada numa teoria, que pode ser reconstituída com base na sua obra, produzida entre 1836 e 1876.

O segundo aporte desta tese é, por meio dessa reconstituição, expor quais foram, de fato, essas contribuições de Bakunin e, frente a elas, encarar o argumento acerca de sua incoerência, sustentado em diversos estudos. A esse respeito, há dois apontamentos mais conclusivos.

1.) Que a produção teórica de Bakunin é relevante ao campo da teoria política, sobretudo por contribuir, no diálogo com grandes clássicos do pensamento filosófico e político (Fichte, Hegel, Feuerbach, Herzen, Comte, Proudhon, Marx) para o entendimento e o julgamento críticos da realidade e para as linhas gerais de mudança social capazes de dar soluções, ou ao menos mitigar, os maiores problemas da modernidade. Isso pode ser

constatado quando se analisam os conceitos que, em cada período, intitulam os capítulos teóricos e são neles discutidos: no período fichteano (1836-1837), amor-liberdade e emancipação; no primeiro período hegeliano (1837-1840), alienação, reconciliação com a realidade e unidade teoria-prática; no segundo período hegeliano (1841-1842), teoria da revolução e dialética negativa; no momento de saída da filosofia (1843), primado da prática e autogoverno do povo; no período pan-eslavista revolucionário (1844-1863), Estado, nação-raça, imperialismo, libertação nacional e autodeterminação dos povos; no período socialista revolucionário e anarquista (1864-1876), materialismo científico-naturalista, ciência, liberdade, história, força social, dominação, revolução social, organização de massas e organização de quadros.[308]

2.) Que tanto as contribuições teóricas de Bakunin quanto a relação entre elas e sua prática política são bastante coerentes, desde que sejam analisadas numa periodização adequada de sua vida e obra. Não há dúvida de que o pensamento político-filosófico de Bakunin passou por mudanças expressivas, e mesmo por rupturas, durante os 40 anos em que foi produzido (1836-1876). Portanto, é óbvio que, sem a mencionada periodização, essa coerência inexiste – como na imensa maioria, senão na totalidade, dos autores intelectualmente ativos por um tempo similar. A periodização da vida e da obra de Bakunin é, também, um aporte relevante desta tese, na medida em que estabelece os parâmetros temporais para sua análise e permite localizar de modo preciso as maiores mudanças e rupturas na trajetória político-intelectual do autor.

Sustento que foram duas as maiores rupturas no pensamento político-filosófico de Bakunin, tanto em termos epistemológicos quanto temáticos, as quais também se relacionam com sua trajetória. Uma, em 1843-1844, quando se encerra o período de interesse mais exclusivamente filosófico e de reflexões teóricas acerca do mundo e do homem, e se abre um novo período de ruptura com a filosofia, em que a questão nacional (russo-polonesa e, depois, eslava) substitui a temática anterior e subsidia uma prática política concreta. Outra, em 1863-1864, quando se encerra o período de ruptura com a filosofia (e a teoria em geral) e de foco prioritário na questão nacional, e se abre um novo período de conciliação materialista entre teoria e prática e no qual a questão nacional será inserida dentro de um quadro mais amplo,

[308] Pode-se mencionar em detalhe, em caráter de exemplo, um aspecto da teoria política bakuniniana que mostra sua relevância e capacidade preditiva. Quando – na discussão com os socialistas acerca de como promover a emancipação dos trabalhadores – Bakunin defende a necessidade de abolição do Estado ainda no contexto revolucionário, é porque considerava que, se isso não fosse feito, a revolução não conduziria ao socialismo e nem emanciparia os trabalhadores. Ela criaria um novo regime de classes, em que a burocracia continuaria a dominar e explorar os trabalhadores. Tal reflexão previu, em linhas gerais, o destino de *todos* os processos revolucionários encabeçados pelos comunistas e experiências do "socialismo real" no século XX.

com a questão social e a emancipação dos trabalhadores sendo então priorizadas. É com base nessas rupturas que se pode falar nos três grandes períodos de Bakunin: aquele em que ele procede da filosofia à práxis (1836-1843), aquele em que ele sustenta o pan-eslavismo revolucionário (1844-1863), e aquele em ele que procede do socialismo ao anarquismo (1864-1876).

Dentro desses períodos, esta tese também permite que se identifiquem as mudanças menos drásticas operadas no pensamento político-filosófico de Bakunin. Em termos filosóficos, sua mudança do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo, em 1837; deste ao realismo voluntarista, em 1841; e deste ao materialismo científico-naturalista, em 1864. Em termos políticos, sua mudança do idealismo romântico progressista ao radicalismo republicano francês, em 1841; o complemento deste com o pan-eslavismo revolucionário, em 1844; e a mudança deste ao socialismo revolucionário, em 1864 e, finalmente, ao anarquismo, em 1868.

Considerando todos esses aspectos, é possível fazer alguns apontamentos mais conclusivos acerca da coerência interna da teoria política de Bakunin, assim como da coerência entre essa teoria e a prática política do autor.

No primeiro período (1836-1843), considero que há coerência tanto nos interesses prioritariamente filosóficos quanto nas reflexões que tomam como tema a interpretação humana da realidade, os problemas do homem e do mundo moderno, e os caminhos para a mudança. Ao mesmo tempo, esse é um período de evolução rápida e constante de Bakunin e, a meu ver, é isso que explica as mudanças em seus referenciais filosóficos (em 1837 e 1841) e políticos (em 1841) – mudanças que me parecem mais demonstrar esse progresso do revolucionário do que sua incoerência.

No segundo período (1844-1863), sustento que há coerência na prioridade que a prática adquire sobre a teoria (e a filosofia), no referencial filosófico que subsidia a análise da realidade (realismo voluntarista) e na centralidade temática da questão nacional. Tanto a passagem da causa russo-polonesa à causa eslava quanto a modificação do referencial político – que complementa o radicalismo republicano francês com o eslavismo resultando no pan-eslavismo revolucionário – parecem-me, também, responder mais ao desenvolvimento de Bakunin do que a suas contradições. Tais contradições são mais identificadas, ainda que como parte bem minoritária de seu pensamento e sua ação, em três momentos: na defesa de um modelo jacobino de organização política (em 1851 e 1862) e da ditadura como modelo de governo pós-revolucionário (em 1851 e 1860); no flerte com o czar e com o nacionalismo

exclusivista e estreito em 1851 e 1860-1862; nos aspectos antigermânicos e mesmo germanofóbicos de 1850-1851 e 1862.

No terceiro período (1864-1876), considero que há coerência na defesa filosófica do materialismo científico-naturalista, na conciliação materialista entre teoria e prática, no tratamento da questão nacional como parte da questão social e no foco temático na emancipação dos trabalhadores. No que diz respeito à passagem do socialismo ao anarquismo, ela também me parece mais um progresso de Bakunin do que uma contradição. Por isso encaro os anos dessa passagem (1864-1867) – em termos analíticos, estratégicos e da relação entre obra e vida – como parte de uma transição que, sem dúvida, evidencia certas incongruências. De todo modo, mesmo com as periodizações dos três capítulos que abordam tal período, há contradições em dois momentos – ainda que, novamente, elas constituam uma parte bem minoritária do pensamento e da ação de Bakunin. Essas contradições aparecem tanto na reivindicação positiva do termo "ditadura", em 1870, quanto nas posições antissemitas e, em alguns casos, antigermânicas, que se exacerbam a partir de 1869.[309]

Finalmente, esta tese também contribui para contrapor uma série de argumentos que foram e vêm sendo sustentados nos estudos de Bakunin. Com ela, é possível entender como Bakunin desenvolveu suas concepções revolucionárias e, portanto, descartar as hipóteses do complexo de Édipo e da impotência sexual.[310] É também possível assegurar que, com base em sua obra e sua vida de 1836 a 1876, Bakunin não foi conservador, reacionário, precursor do fascismo, apóstolo da destruição e do caos, individualista e discípulo de Stirner ou Rousseau. E que, em seu período anarquista, ele não era idealista, contrário à organização ou pan-eslavista (no sentido de defender um eslavismo sob a hegemonia do czar), e nem suas ideias e ações podem ser consideradas pequeno-burguesas.

Ademais, ela permite estabelecer qual foi a devida responsabilidade de Bakunin no caso Netchaiev e que o primeiro não pode ser responsabilizado por tudo aquilo que o segundo escreveu e fez.[311] E possibilita, ainda, sustentar que: Bakunin e a Aliança nunca pretenderam desorganizar ou destruir a Internacional; é certo que a Aliança secreta existiu – algo que, se

[309] É possível, finalmente, questionar em que medida duas outras questões evidenciam diferenças ou mesmo contradições entre o pensamento e a ação de Bakunin: a relação com Netchaiev (com a relativização de certos pressupostos éticos, em nome de um suposto ímpeto revolucionário do jovem russo); e a participação nas insurreições de Lyon e Bolonha (com um descolamento notável das bases de trabalhadores que, sem dúvida, coloca em xeque a estratégia de massas de Bakunin).

[310] Apenas a título de curiosidade, pelo que pude verificar durante esta pesquisa, o complexo de Édipo nunca existiu e a impotência sexual não pode ser comprovada por falta de evidências. E, ainda que houvesse comprovação, certamente não explicariam as posições revolucionárias de Bakunin.

[311] Cumpre notar que esse caso permite extrair uma lição importante: que, num projeto emancipador, além do ímpeto revolucionário dos membros, há critérios éticos e morais imprescindíveis e que, portanto, não podem ser dispensados.

não legitima de maneira alguma as deliberações da Conferência de Londres de 1871 e do Congresso de Haia de 1872, ao menos contesta a versão oficial dos anarquistas que têm negado veementemente tal existência desde então; Bakunin não foi o ditador da Aliança e que esta não foi uma organização jacobina e nem (em termos anacrônicos) uma precursora do bolchevismo, mas uma organização de quadros federalista compatível com o modelo organizativo da Internacional.[312]

[312] Para se afirmar que Bakunin foi um precursor do bolchevismo seria necessário um estudo mais detalhado acerca da influência histórica do revolucionário na Rússia e em que medida suas ideias tiveram impacto em pessoas e movimentos que, de algum modo, contribuíram para a construção do bolchevismo. Algo inexistente até o momento, pelo menos que eu saiba. Procedendo pela comparação pura de ideias, podem-se identificar similaridades e inúmeras e inconciliáveis rupturas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS[313]

OBRAS COMPLETAS DE BAKUNIN

BAKUNIN, Mikhail. *CD-ROM Bakounine: Œuvres Completes* (BOC). Amsterdã: IIHS, 2000a.

ESCRITOS DE BAKUNIN

BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres*. 6 vols. (org. Max Nettlau e James Guillaume). Paris: Stock, 1895-1913.

___. [1869] "Organisation et Grève Générale". In: *Œuvres. Tome V*. Paris: Stock, 1911.

___. [1871] "Réponse d'un International à Mazzini". In: *Œuvres Complètes*. Vol. I: Michel Bakounine et L'Italie 1871-1872, première partie. Paris: Champ Libre, 1973a.

___. [1871] *La Théologie Politique de Mazzini et la l'Internationale*. In: *Œuvres Complètes*. Vol. I: Michel Bakounine et L'Italie 1871-1872, première partie. Paris: Champ Libre, 1973b.

___. [1842] "A Reação na Alemanha". In: BARRUÉ, Jean; BAKUNIN, Mikhail; NETCHAIEV, Serguei. *O Anarquismo Hoje / A Reacção na Alemanha / O Catecismo Revolucionário*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976a.

___. [1851] *Confesión al Zar Nicolas I*. Barcelona: Labor, 1976b.

___. [1870] "Cartas a un Francés sobre la Crisis Actual". In: *Obras Completas. Tomo I.* Madri: La Piqueta, 1977a.

___. [1870] "Carta [A Palix]. La Situación Política de Francia". In: *Obras Completas. Tomo I.* Madri: La Piqueta, 1977b.

___. [1838] "Hegel's *Gymnasium Lectures*". In: DEL GIUDICE, Martine. *The Young Bakunin and Left Hegelianism: origins of Russian radicalism and theory of praxis (1814-1842)*. Montreal: McGill University (doutorado em Filosofia), 1981a.

___. [1839] "On Philosophy, part I". In: DEL GIUDICE, Martine. *The Young Bakunin and Left Hegelianism: origins of Russian radicalism and theory of praxis (1814-1842)*. Montreal: McGill University (doutorado em Filosofia), 1981b.

___. [1839-1840] "On Philosophy, part II". In: DEL GIUDICE, Martine. *The Young Bakunin and Left Hegelianism: origins of Russian radicalism and theory of praxis (1814-1842)*. Montreal: McGill University (doutorado em Filosofia), 1981c.

___. [1837] "My Notes". In: DEL GIUDICE, Martine. *The Young Bakunin and Left Hegelianism: origins of Russian radicalism and theory of praxis (1814-1842)*. Montreal: McGill University (doutorado em Filosofia), 1981d.

___. [1867-1868] *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*. São Paulo: Cortez, 1988a.

___. [1870] "Os Ursos de Berna e o Urso de São Petersburgo". In: *Novos Tempos*, num. 2. São Paulo: Imaginário, 1998.

* * *

Escritos do *CD-ROM Bakounine: Œuvres Completes*

BAKUNIN, Mikhail. [1837] "Article sur *Hamlet* de Shakespeare". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 37003.

___. [1845] "Lettre a 'La Réforme'". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 45001.

___. [1846] "Lettre au 'Constitutionnel'". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 46001.

___. [1847] "Discours 17e anniversaire de la révolution polonaise". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 47003.

___. [1848] "Lettre a 'La Réforme'". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 48002.

___. [1848] "Principes Fondamentaux de la Nouvelle Politique Slave". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 48004.

___. [1848] "Projet de Lettre à *Die Reform*". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 48014.

___. [1848] "Appel aux Slaves par un Patriote Russe" (rascunhos). In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 48019.

---

[313] Para a distinção entre "Escritos de Bakunin", "Cartas de Bakunin" e "Outras Produções de Bakunin", sigo o procedimento do IIHS no *CD-ROM Bakounine: Œuvres Completes* (Bakunin, 2000a); nele, algumas cartas importantes foram "alçadas" à posição de escritos.

___. [1848] “Appel aux Slaves par un Patriote Russe” (publicado). In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 48020.
___. [1849] “Appel aux Tchèques”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 49001.
___. [1849] “La Démocratie Tchèque”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 49003.
___. [1849] “La Situation en Russie”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 49005, 49006, 49007, 49008, 49009, 49010.
___. [1850] “Ma Defense”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 50001.
___. [1861] “*Amur*, Quelques Mots sur la Vie Sociale d’Irkutsk”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 61001.
___. [1861] “Article Dans *Amur*, journal de la Sibérie orientale”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 61002.
___. [1862] “Aux Russes, Polonais, et Tous les Amis Slaves”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 62002.
___. [1862] “La Cause du Peuple. Romanov, Pugatchev ou Pestel?”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 62006.
___. [1862] “Bakunin sur les Slaves”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 62008.
___. [1862] “Le Comité Central de Varsovie et le Comité Militaire Russe: réponse au général Mieroslawski”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 62011.
___. [1863] “Discours de Malmö”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 63002.
___. [1863] “Lettre sur la Russie”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 63003.
___. [1863] “Discours Prononcé au Banquet à Stockholm”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 63006.
___. [1863] “La Russie Officielle et le Peuple Russe”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 63008.
___. [1864] “Région Scandinave: Adélaïde”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 64007.
___. [1865] “Fragments d’Écrits sur la Franc-Maçonnerie” (7 documentos). In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 65001.
___. [1866] “Branche Italienne”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 66001.
___. [1866] “Principes et Organisation de la Société Internationale Révolutionnaire” (Inclui “Catecismo Revolucionário” e “Organização”). In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 66002.
___. [1866] “Programme de la Révolution Démocratique-Sociale Italienne”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 66004.
___. [1867] “Discours Prononcé au Congrès de la Paix et de la Liberté, deuxième séance”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 67007.
___. [1868] “Lettre à *La Démocratie*”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68002.
___. [1868] “La Russie : la question révolutionnaire dans les pays russes et en Pologne”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68006.
___. [1868] “Notre Programme”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68009.
___. [1868] “Discours au Deuxième Congrès de la Paix et de la Liberté” (5 documentos). In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68011.
___. [1868] “Programme et Règlement de l'Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste” (3 documentos). In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68014.
___. [1868] “Statuts Secrets de l”Alliance” (5 documentos). In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68016.
___. [1868] “Projet de Statuts pour la Fédération des Sections Romandes de Suisse Proposé par les Sections Genevoises”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68018.
___. [1868] “Fraternité Internationale: programme et objet”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68022.
___. [1869] “La Fraternité”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69001.
___. [1869] “Madame Léo et *L’Égalité*”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69012.
___. [1869] “Programme et Règlement de la Section de l’Alliance de la Démocratie Socialiste à Genève de l’A.I.T.”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69016.
___. [1869] “En Russie”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69018.
___. [1869] “Le Mouvement International des Travailleurs”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69020.
___. [1869] “L’Agitation du Parti de la Démocratie Socialiste en Autriche”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69025.
___. [1869] “Jugement Rendu en Faveur d’Albert Richard”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69026.
___. [1869] “*La Montagne*”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69033.
___. [1869] “Le Jugement de M. Coullery”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69035.
___. [1869] “Rapport de la Commission sur la Question de l’Héritage”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69038.
___. [1869] “De la Coopération”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69039.
___. [1869] “Contre-Rapport sur les Caisses de Résistance”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69041.
___. [1869] “Aux Citoyens Rédacteurs du *Réveil*. Etude Sur les Juifs Allemands”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69043.
___. [1870] “L’Alliance Universelle de la Démocratie Sociale: section russe. A la Jeunesse Russe”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 70011.

___. [1871] “L’Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale: Suite (Dieu et l’Etat 4)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71002.[314]

___. [1871] “L’Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale: Fragments et Variantes (Fragment C)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71004.[315]

___. [1871] “L’Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale: Avertissement”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71010.[316]

___. [1871] “Protestation de l’Alliance”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71011a.[317]

___. [1871] “Protestation de l’Alliance: Suite”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71011b.

___. [1871] “Rapport sur l’Alliance” (3 documentos). In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71018.

___. [1871] “Lettre à mes Amis d’Italie”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71022.

___. [1871] “Lettre aux Rédacteurs du *Proletario Italiano*”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71023.

___. [1871] “Lettre a la Rédaction du *Gazzettino Rosa*”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71027.

___. [1871] “L’Italie et le Conseil Général de l’Association Internationale des Travailleurs”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71028.

___. [1872] “Lettre au Rédacteur du *Gazzettino Rosa*”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 72001.

___. [1872] “Aux Compagnons de la Fédération des Sections Internationales du Jura”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 72005.

___. [1872] “Programme de la Fraternité Internationale”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 72016.

___. [1873] “L’Alliance Internationale des Sociaux-Révolutionnaires”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 73002.

___. [1874] “Mémoire Justificatif”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 74001.

* * *

___. [1872] “Escrito Contra Marx”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2001a.

___. [1872] “Carta ao Jornal *La Liberté* de Bruxelas”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2001b.

___. [1873] *Estatismo e Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2003a.

___. [1872] “Programa da Seção Eslava de Zurique”. In: *Estatismo e Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2003b.

___. [1842] “La Réaction en Allemagne”. In: ANGAUT, Jean-Christophe. *Bakounine Jeune Hégélien: la philosophie et son dehors*. Lyon: ENS, 2007a.

___. [1843] “Le Communisme”. In: ANGAUT, Jean-Christophe. *Bakounine Jeune Hégélien: la philosophie et son dehors*. Lyon: ENS, 2007b.

___. [1843] “Carta a Arnold Ruge de maio de 1843”. In: ANGAUT, Jean-Christophe. *Bakounine Jeune Hégélien: la philosophie et son dehors*. Lyon: ENS, 2007c.

___. [1869] “A Dupla Greve de Genebra”. In: LEVAL, Gaston. *Bakunin, Fundador do Sindicalismo Revolucionário*. São Paulo: Imaginário/Faísca, 2007d.

___. [1871] *O Sistema Capitalista*. São Paulo: Faísca, 2007e.

___. [1869] “Os Enganadores” [“Os Adormecedores”]. In: *Os Enganadores / A Política da Internacional / Aonde Ir e o Que Fazer?* São Paulo: Imaginário/Faísca, 2008a.

___. [1869] “A Política da Internacional”. In: *Os Enganadores / A Política da Internacional / Aonde Ir e o Que Fazer?* São Paulo: Imaginário/Faísca, 2008b.

___. [1871] “O Princípio do Estado”. In: *O Princípio do Estado e Outros Ensaios.* São Paulo: Hedra, 2008c.

___. [1871] “Três Conferências Feitas aos Operários do Vale de Saint-Imier”. In: *O Princípio do Estado e Outros Ensaios.* São Paulo: Hedra, 2008d.

---

[314] Trecho de *O Império Cnuto-Germânico e a Revolução Social* publicado por Nettlau em 1895 com o título de “Deus e o Estado”. É um texto diferente do “Deus e o Estado” (trecho de “Sofismas Históricos da Escola Doutrinária dos Comunistas Alemães”) que se conhece no mundo todo. Não incluído em Ferreira e Toniatti (2014).

[315] Trecho de *O Império Cnuto-Germânico e a Revolução Social* correspondente às páginas 95 a 140 do manuscrito original. Não incluído em Ferreira e Toniatti (2014). Para localizar esse fragmento nas *Obras Completas*, acessar: Écrits -> Numeração: 71004CEF.

[316] “Advertência” à segunda parte de *O Império Cnuto-Germânico e a Revolução Social*. Não incluído em Ferreira e Toniatti (2014).

[317] “Protestação da Aliança” possui duas partes. Esta (71011a) é a que foi traduzida ao português (In: *Obras Seletas 1*. São Paulo: Intermezzo, 2016). A outra (71011b) está apenas no original em francês.

___. [1871] “A Comuna de Paris e a Noção de Estado”. In: *O Princípio do Estado e Outros Ensaios.* São Paulo: Hedra, 2008e.

___. [1873] “Aonde Ir e o Que Fazer”. In: *Os Enganadores* / *A Política da Internacional* / *Aonde Ir e o Que Fazer?* São Paulo: Imaginário/Faísca, 2008f.

___. [1867] “Essência da Religião”. In: *Essência da Religião / O Patriotismo*. São Paulo: Imaginário, 2009a.

___. [1869] “O Patriotismo: Aos companheiros da Associação Internacional dos Trabalhadores no Locle e em La Chaux-de-Fonds”. In: *Essência da Religião / O Patriotismo*. São Paulo: Imaginário, 2009b.

___. [1866] “Princípios e Organização da Sociedade Internacional Revolucionária. Catecismo Revolucionário”. In: *Catecismo Revolucionário* / *Programa da Sociedade da Revolução Internacional*. São Paulo: Imaginário/Faísca, 2009c.

___. [1868] “Programa da Sociedade da Revolução Internacional”. In: *Catecismo Revolucionário* / *Programa da Sociedade da Revolução Internacional*. São Paulo: Imaginário/Faísca, 2009d.

___. [1870] *A Ciência e a Questão Vital da Revolução*. São Paulo: Imaginário/Faísca, 2009e.

___. [1871] *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2011a.

___. [1864] “Programa de uma Sociedade Internacional Secreta da Emancipação da Humanidade”. In: FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu. *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014a.

___. [1864] “Projeto de Organização da Família dos Irmãos Escandinavos: projeto de uma organização secreta internacional”. In: FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu. *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014b.

___. [1864] “Sociedade Internacional Secreta da Revolução: programa provisório convencionado pelos irmãos fundadores”. In: FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu. *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014c.

___. [1870-1871] “O Império Knuto-Germânico e a Revolução Social”. In: FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu (orgs.). *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014d.

___. [1871] “Sofismas Históricos da Escola Doutrinária dos Comunistas Alemães”. In: FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu (orgs.). *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014e.

___. [1871] “Considerações Filosóficas sobre o Fantasma Divino, o Mundo Real e o Homem”. In: FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu (orgs.). *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014f.

___. [1871] “Carta aos Internacionais de Bolonha”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2014g.

___. [1871] “Relações Pessoais com Marx”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2014h.

___. [1872] “Aos Redatores do Boletim da Federação do Jura”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2014i.

___. [1872] “A Alemanha e o Comunismo de Estado”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2014j.

___. [1873] “Ao *Journal de Genéve*”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2014k.

___. [1869] “Instrução Integral”. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2015.

___. [1868] “A Ciência e o Povo”. In: *Educação, Ciência e Revolução*. São Paulo: Intermezzo, 2016a.

___. [1868] “Discurso do Cidadão Bakunin a uma Assembleia Pública de Socialistas Estrangeiros”. In: *Obras Seletas 1*. São Paulo: Intermezzo, 2016b.

___. [1869] “Dois Discursos no Congresso da A.I.T. em Basileia”. In: *Obras Seletas 1*. São Paulo: Intermezzo, 2016c.

___. [1870] “As Intrigas do Sr. Utin”. In: *Educação, Ciência e Revolução*. São Paulo: Intermezzo, 2016d.

___. [1873] “Carta aos Companheiros da Federação Jurassiana”. In: *Obras Seletas 1*. São Paulo: Intermezzo, 2016f.

___. [1868] “Primeiro Discurso no Segundo Congresso da Paz e da Liberdade”. In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017a.

___. [1868] “Quinto Discurso no Segundo Congresso da Paz e da Liberdade”. In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017b.

___. [1868] “Fraternidade Internacional: programa e objeto”. In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017c.

___. [1869] “Como se Apresenta a Questão Revolucionária”. In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017d.

___. [1869] "O Movimento Internacional dos Trabalhadores". In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017e.

___. [1870-1871?] "História do Socialismo" In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017f.

___. [1871] "A Oligarquia Burguesa". In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017x.

CUTLER, Robert (org.). *The Basic Bakunin: writings 1869-1871*. Nova York: Prometeus, 1992.

DOLGOFF, Sam (org.). *Bakunin On Anarchy: selected works of the activist-founder of world anarchism*. Nova York: Vintage Books, 1972.

LUTA LIBERTÁRIA (org.). *Bakunin: socialismo e liberdade*. São Paulo: Luta Libertária, 2002.

MAXIMOFF, G. P. (org.). *The Political Philosophy of Bakunin: scientific anarchism*. Nova York / Londres: Free Press, 1964.

MINTZ, Frank (org.). *Bakunin. Crítica y Acción.* Buenos Aires: Anarres, 2006.

PAUVERT, Jean-Jacques (org.). *Conceito de Liberdade*. Porto: RÈS, 1975.

CARTAS DE BAKUNIN[318]

BAKUNIN, Mikhail. "Aos Pais (20 de setembro de 1831)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 31005.

___. "Às Irmãs (28 de março de 1833)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 33016.

___. "Às Irmãs (26 de janeiro de 1834)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 34002.

___. "Aos Pais (19 de dezembro de 1834)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 34012.

___. "A Sergei Muraviev (fim de janeiro de 1835)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 35001.

___. "À Tatiana Bakunin (17 de fevereiro de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36014.

___. "À Tatiana e Varvara Bakunin (28-29 de fevereiro de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36017.

___. "À Nathalie Beer (fevereiro/março de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36019.

___. "À Varvara Bakunin (9 de março de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36029.

___. "À Varvara Bakunin (11 de março de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36030.

___. "À Tatiana Bakunin (17 de março de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36033.

___. "À Alexandra e Nathalie Beer (primavera de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36034.

___. "À Alexandra Beer (4 de abril de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36043.

___. "À Tatiana Bakunin (20 de abril de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36049.

___. "À Tatiana e Varvara Bakunin (23 de abril de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36052.

___. "À Tatiana e Varvara Bakunin (10 de agosto de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36074.

___. "Aos Irmãos (11 de setembro de 1836)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 36088.

___. "À Varvara Bakunin (10 de janeiro de 1837)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 37007.

___. "À Alexandra, Nathalie e Konstantin Beer (22 de julho de 1837)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 37038.

___. "À Alexandra e Nathalie Beer (27 de julho de 1837)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 37039.

___. "A Alexandre Bakunin (15 de dezembro de 1837)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 37055.

___. "Às Irmãs (começo de março de 1838)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 38014.

___. "À Varvara Bakunin (fim de março de 1839)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 39008.

___. "À Alexandra e Tatiana Bakunin (13-14 de março de 1840)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 40024.

___. "À Alexandra e Nathalie Beer (9 de setembro de 1840)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 40057.

___. "A Alexandre Herzen (23 de outubro de 1840)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 40061.

___. "A Tatiana Bakunin (13 de fevereiro de 1841)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 41002.

___. "A Pavel e Varvara Bakunin (27 de outubro de 1841)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 41009.

___. "A Família (3 de novembro de 1841)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 41010.

___. "A Pavel e Varvara Bakunin (dezembro de 1841)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 41016.

___. "A Alexandra e Tatiana Bakunin (fim de dezembro de 1841 – 3 de janeiro de 1842)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 42001.

___. "A Alexandra Beer (janeiro de 1842)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 42002.

___. "A Nikolai Bakunin (10 de fevereiro de 1842)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 42005.

___. "À Varvara Bakunin (2ª quinzena de junho de 1842)". In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 42010.

[318] Apenas as citadas na tese.

___. “À Tatiana Bakunin (verão de 1842)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 42014.
___. “À Família (9 de outubro de 1842)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 42016.
___. “A Pavel Bakunin (6 de novembro de 1842)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 42019.
___. “A Pavel Bakunin e Ivan Turgueniev (20 de novembro de 1842)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 42026.
___. “A Arnold Ruge (11 de março de 1843)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 43010.
___. “A Pavel e Nikolai Bakunin e às Irmãs (abril de 1843)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 43012.
___. “À Família (meio de maio de 1843)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 43015.
___. “À Louise Vogt (9 de fevereiro de 1844)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 44002.
___. “A Reinhold Solger (14 de outubro de 1844)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 44004.
___. “A Pavel Bakunin (29 de março de 1845)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 45001.
___. “Às Irmãs e aos Irmãos (1 de maio de 1845)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 45002.
___. “À Louise Vogt (5 de agosto de 1847)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 47001.
___. “A Karl A. V. von Ense (12 de outubro de 1847)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 47003.
___. “A Georg Herwegh (fim de dezembro de 1847)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 47011.
___. “A Walery Wieloglowski (31 de dezembro de 1847)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 47012.
___. “A George Sand (9 de julho de 1848)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 48007.
___. “A Georg Herwegh (1ª quinzena de agosto de 1848)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 48009.
___. “A Pierre-Joseph Proudhon (12 de dezembro de 1848)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 48018.
___. “A Alexandre Herzen e Nikolai Ogarev (verão de 1858)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 58004.
___. “A Alexandre Herzen (7-15 de novembro de 1860)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 60005.
___. “A Alexandre Herzen (8 de dezembro de 1860)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 60006.
___. “A Mikhail S. Korsakov (10 de setembro de 1861)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 61006.
___. “A Anton Joann Frič (12 de maio de 1862)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 62024.
___. “A Josef Václav Frič (12 de maio de 1862)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 62025.
___. “A Natalia Semenovna Bakunina-Korsakova (16 de junho de 1862)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 62043.
___. “A Alexandre Herzen (24 de março de 1863)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 63025.
___. “A Alexandre Herzen e Nikolai Ogarev” (1 de agosto de 1863)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 63037.
___. “A Pierre-Joseph Proudhon (11 de novembro de 1864)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 64037.
___. “A Karl Marx (7 de fevereiro de 1865)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 65004.
___. “A Alexandre Herzen e Nikolai Ogarev” (8 de outubro de 1865)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 65017.
___. “A Nikolai Ogarev” (14 de junho de 1868)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68012.
___. “A Gustav Vogt” (31 de agosto de 1868)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68019.
___. “A Karl Marx” (22 de dezembro de 1868)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68034.
___. “Aos Membros da Fraternidade Internacional” (26 de janeiro de 1869)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69001.
___. “A James Guillaume” (13 de abril de 1869)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69018.
___. “A Alexandre Herzen” (26 de outubro de 1869)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69055.
___. “A Nikolai Ogarev” (16 de dezembro de 1869)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 69064.
___. “A Nikolai Ogarev” (2 de agosto de 1870)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 70075.
___. “A Nikolai Ogarev e Vladimir Ozerov” (5 de abril de 1871)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71003.
___. “A Nikolai Ogarev” (9 de abril de 1871)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71004.
___. “A Anselmo Lorenzo (7 de maio de 1872)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 72013.
___. “A Tomás Gonzáles Morago (21 de maio de 1872)”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 72015.
___. “A Arnold Ruge (19 de janeiro de 1843)”. In: ANGAUT, Jean-Christophe. *Bakounine Jeune Hégélien: la philosophie et son dehors*. Lyon: ENS, 2007.
___. *Revolução e Liberdade: Cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010a.
___. “A Georg Herwegh (primeira quinzena de agosto de 1848)”. In: *Revolução e Liberdade: Cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010b.
___. “A Franz Otto (2 de novembro de 1849)”. In: *Revolução e Liberdade: Cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010c.
___. “A Mathilde Reichel (16 de janeiro de 1850)”. In: *Revolução e Liberdade: Cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010d.

___. “A Mathilde Reichel (16 de fevereiro de 1850)”. In: *Revolução e Liberdade: Cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010e.

___. “Aos Irmãos e Irmãs (fevereiro de 1854)”. In: *Revolução e Liberdade: Cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010f.

___. “A Alexandre Herzen (15 de outubro de 1861)”. In: *Revolução e Liberdade: Cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010g.

___. “Aos Redatores do Boletim da Federação do Jura” (12 de outubro de 1873)”. In: *Revolução e Liberdade: Cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010h.

___. “A Anselmo Lorenzo (10 de maio de 1872)”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2014a.

___. “Aos Irmãos da Aliança na Espanha (12-13 de junho de 1872)”. In: *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2014b.

___. “A Jules Barni (3 de janeiro de 1868)”. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2015a.

___. “A Alexandre II (14 de fevereiro de 1857)”. In: BRUPBACHER, Fritz. *Bakunin, o satã da revolta*. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2015b.

___. “A Tomás Gonzáles Morago (21 de maio de 1872)”. In: *Obras Seletas 1*. São Paulo: Intermezzo, 2016a.

___. “A Élisée Reclus (15 de fevereiro de 1875)”. In: *Obras Seletas 1*. São Paulo: Intermezzo, 2016b.

___. “A Serguei Netchaiev (2 de junho de 1870)”. In: AVRICH, Paul. *Bakunin & Netchaiev*. Aparecida de Goiânia: Escultura, 2017a.

___. “A Albert Richard (12 de março de 1870)”. In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017b.

___. “A Albert Richard (1 de abril de 1870)”. In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017c.

OUTRAS PRODUÇÕES DE BAKUNIN

BAKUNIN, Mikhail. [1837] “Resumo da *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* de Hegel”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 37001.

___. [1871] “Histoire de ma Vie: Première Partie – 1815-1840”. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 71030.

ESTUDOS SOBRE BAKUNIN

ABRUNHOSA, Rafael. *Fundamentos Político-Pedagógicos a Partir do Pensamento de Mikhail Bakunin*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará (mestrado em Educação), 2015.

ANGAUT, Jean-Christophe. *Liberté et Histoire chez Michel Bakounine*, 2 vols. Nancy: Université Nancy 2 (doutorado em Filosofia), 2005.

___. *Bakounine Jeune Hégélien: la philosophie et son dehors*. Lyon: ENS, 2007a.

___. “The Marx-Bakunin Conflict at the International: a clash of political practices”. In: *Actuel Marx*, 41. Paris: PUF, 2007b.

___. *La Liberté des Peuples: Bakounine et les révolutions de 1848*. Lyon: Atelier de Création Libertaire, 2009.

___. “Bakounine et le Cercle de Stankevitch”. In: Atelier de Création Libertaire, 2010a.

___. “Bakounine à Lyon: chronologie des événements”. In: Atelier de Création Libertaire, 2010b.

___. “Le Statut de la Philosophie chez le Dernier Bakounine”. In: Atelier de Création Libertaire, 2011.

___. “Amour et Mariage chez Bakounine”. In: Atelier de Création Libertaire, 2017.

ARVON, Henri. *Bakunine: ou a vida contra a ciência*. Lisboa: Estúdios Cor, 1971.

___. *Bakounine*: *absolu et révolution*. Paris: Cerf, 1972.

___. “Bakounine et la Gauche Hegelienne”. In: CATTEAU, Jacques (org.). *Bakounine: combats & debats.* Paris: Institut d’Estudes Slaves, 1979.

AUGUSTO, Acácio. “Revolta e Antipolítica em Bakunin”. In: *Verve*, num. 26, 2014.

AVRICH, Paul. “The Legacy of Bakunin”. In: *The Russian Review*, vol. 29, num. 2, 1970.

___. *Bakunin & Nechaev*. Londres: Freedom Press, 1974. Reeditado em 1987.

BARRUÉ, Jean. “Introdução”. In: BARRUÉ, Jean; BAKUNIN, Mikhail; NETCHAIEV, Serguei. *O Anarquismo Hoje / A Reacção na Alemanha / O Catecismo Revolucionário*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

___. “Bakunin e a Educação”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Instrução Integral*. São Paulo: Imaginário, 2003.

___. “Caderno de Notas”. In: BRUPBACHER, Fritz. *Bakunin, o satã da revolta*. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2015a.

___. “Bakunin e os ‘Anais Franco-Alemães’ (1843)”. In: BRUPBACHER, Fritz. *Bakunin, o satã da revolta*. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2015b.

___. “Bakunin Pan-Eslavista?”. In: BRUPBACHER, Fritz. *Bakunin, o satã da revolta*. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2015c.

___. “Bakunin e Netchaiev”. In: BRUPBACHER, Fritz. *Bakunin, o satã da revolta*. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2015d.

BEKKEN, Jon. “Bakunin and the Historians”. In: *Libertarian Labor Review*, num. 13, 1992.

___. “Bakunin and the Historians Revisited”. In: *Anarcho-Syndicalist Review*, num. 63, 2015.

BERLIN, Isaiah. “Herzen and Bakunin on Individual Liberty”. In: *Russian Thinkers*. Londres: Penguin, 1978.

BERTHIER, René. *Bakounine Politique: révolution et contre révolution en Europe Centrale*. Paris: Éditions du Monde Libertaire, 1991.

___. “Bakounine, L’État et l’Église”. In: *Réfractions*, num. 7, 2001.

___. *L’Autre Bakounine*, 3 vols. Monde Nouveau, 2010.

___. “Bakounine et les ‘sociétés secrètes’”. Monde Nouveau, 2011a.

___. *Do Federalismo*. São Paulo: Imaginário, 2011b.

___. “Action et Organisation”. Monde Nouveau, 2011c.

___. “Elementos de uma Análise Bakuniniana da Burocracia”. In: BERTHIER, René; VILAIN; Éric. *Marxismo e Anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2011d.

___. (assinado como Éric Vilain) “Bakunin Fazia Política?”. In: BERTHIER, René; VILAIN; Éric. *Marxismo e Anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2011e.

___. “Bakounine: une théorie de l’organization”. Monde Nouveau, 2012.

___. “O Emprego do Termo ‘Anarquia’ em Bakunin”. In: *Revista da Biblioteca Terra Livre*, ano I, num. 1, 2014a.

__. “Teoria Política e Método de Análise no Pensamento de Bakunin: entrevista a Felipe Corrêa”. Instituto de Teoria e História Anarquista, 2014b.

___. “Postface”. In: ANTONIOLI, Maurizio. *Bakounine: entre syndicalisme révolutionnaire et anarchisme*. Paris: Noir et Rouge, 2014c.

___. “Atualidade de Bakunin”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2015a.

BONOMO, Alex B. “Introdução”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2011.

___. *Introdução ao Pensamento Político de Bakunin*. São Paulo: Ascaso, 2017.

BRITO, Luciana. “Da Reconciliação com a Realidade à Instrução Integral: contribuições filosóficas de Mikhail Bakunin às questões educacionais”. In: *Filogênese*, vol. 7, num. 1, 2014.

___. “Uma Polêmica com Silvio Gallo a Respeito de ‘A Instrução Integral’ de Mikhail Bakunin”. In: Posição, ano 1, vol. 1, num. 2, 2014.

BRUPBACHER, Fritz. Marx y Bakunin: uma contribuición a la historia de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Toulouse: Cenit, 1955.

___. *Bakunin, o satã da revolta* (com comentários de Jean Barrué). São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2015.

CAFIERO, Carlo; RECLUS, Elisée. “Apresentação”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Imaginário, 2000.

CAPPELLETTI, Angel. *Bakunin y el Socialismo Libertario*. Madri: Leega/Minerva, 1986.

___. *A Evolução do Pensamento Filosófico e Político de Bakunin*. GEAPI, 2014.

CARR, E. H. *Michael Bakunin*. Nova York: Vintage Russian Library, 1961.

CATTEAU, Jacques (org.). *Bakounine: combats & debats.* Paris: Institut d’Estudes Slaves, 1979.

CIPKO, Serge. “Mikhail Bakunin and the National Question”. In: *The Raven: anarchist quarterly*, vol. 3, num. 1, 1990.

CODELLO, Francesco. “Mikhail Bakunin: a educação como paixão e revolta”. In: *“A Boa Educação”: experiências libertárias e teorias anarquistas na Europa, de Godwin a Neill*. São Paulo: Imaginário, 2007.

COÊLHO, Plínio A. (org.) *Bakunin*. São Paulo: Imaginário, 1994.

COLOMBO, Eduardo. “Introdução”. In: BAKUNIN, Mikhail. *O Princípio do Estado e Outros Ensaios*. São Paulo: Hedra, 2008.

CONFINO, Michael. Violence dans la Violence: le débat Bakounine-Necaev. Paris: Découverte, 1973.

COPOAG (Coletivo Pró-Organização Anarquista em Goiás). *Anarquismo Coletivista: o bakuninismo. Elementos de um Programa Anarquista*. Publicado originalmente em 2005. Reeditado em São Paulo: Biblioteca Virtual Faísca, 2013.

CORRÊA, Felipe. “Introdução” / “Cronologia”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Revolução e Liberdade: cartas de 1845 a 1875*. São Paulo: Hedra, 2010a.

___. “A Bibliografia de Mikhail Bakunin”. In: Anarkismo.net, 2010b.

___. “Bakunin Ontem e Hoje: entrevista à editora Hedra”. Hedra, 2010c.

___. “Mikhail Bakunin e o Anarquismo”. In: CABRAL, Alexandre *et alii*. (orgs.) *Filosofia: um panorama histórico-temático*. Rio de Janeiro, Mauad X, 2013.

___. “Federalismo, Socialismo e Antiteologismo de Bakunin”. In: Instituto de Teoria e História Anarquista, 2014b.

___. *Teoria Bakuniniana do Estado*. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2014c.

___. “A Lógica do Estado em Bakunin”. In: MATEUS, João G.; ATAÍDES, Marcos (orgs.). *A Destruição do Leviatã: críticas anarquistas ao Estado*. São Paulo: Faísca, 2014e.

___. “Social Classes and Bureaucracy in Bakunin”. In: Instituto de Teoria e História Anarquista, 2016b.

___. “Contexto e Implicações da Relação Bakunin-Netchaiev”. In: AVRICH, Paul. *Bakunin & Netchaiev*. Aparecida de Goiânia: Escultura, 2017.

CORNÉLIUS, Gabriel. *O Bakuninismo: um estudo sobre o coletivismo*. Goiânia: UFG (monografia em História), 2008.

CRIADO, Demétrio. *Ética y Poder Político em Mijail Bakunin*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1993.

CUTLER, Robert. “Bakunin and the Psychobiographers: the anarchist as mythical and historical object”. Artigo baseado em apresentação realizada no IVth World Congress for Soviet and East European Studies, Harrogate, Inglaterra, 21-26 de julho de 1990.

___. “Introduction”. In: *The Basic Bakunin: writings 1869-1871*. Nova York: Prometeus, 1992.

___. “Bakunin’s Anti-Jacobinism: ‘secret societies’ for self-emancipating collectivist social revolution”. In: *Anarchist Studies* 22.2, 2014.

DEL GIUDICE, Martine. *The Young Bakunin and Left Hegelianism: origins of Russian radicalism and theory of praxis (1814-1842)*. Montreal: McGill University (doutorado em Filosofia), 1981.

___. “Bakunin’s ‘Preface to Hegel’s *Gymnasium Lectures*’: the problem of alienation and the reconciliation with reality”. In: *Canadian-American Slavic Studies*, vol. 16, num. 2, 1982.

DOLGOFF, Sam. “Palabras Previas”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 1*. Madri: La Piqueta, 1977a.

___. “Prefacio”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 2*. Madri: La Piqueta, 1977b.

___. “Prefacio”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 3.* Madri: La Piqueta, 1979a.

___. “Prefacio”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 4.* Madri: La Piqueta, 1979b.

___. “Prefacio”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 5.* Madri: La Piqueta, 1986.

DRAGOMANOV Mikhail (org.). *Michail Bakunins sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Iw. Herzen und Ogariow*. Stuttgart: Cotta, 1895.

___. “Preface”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Correspondance de Michel Bakounine: lettres a A. Herzen et a A. Ogareff*. Paris: Librairie Académique Didier, 1896.

DUNOIS, Amédée. “Mikhail Bakunin”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Seletas*, vol. 1. São Paulo: Intermezzo, 2016.

ECKHARDT, Wolfgang. “Rezension. Madeleine Grawitz: Bakunin”. In: *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK)*, Heft 1. Berlin, 2000.

___. *The First Socialist Schism: Bakunin vs. Marx in the International Working Men’s Association*. Oakland: PM Press, 2016.

FERREIRA, Andrey C. “Trabalho e Ação: o debate entre Bakunin e Marx e sua contribuição para uma sociologia crítica contemporânea”. In: *Em Debate*, num. 4, 2010.

___. “Materialismo, Anarquismo e Revolução Social: o bakuninismo como filosofia e política do movimento operário e socialista”. In: XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH), Natal, 2013.

___. “Anarquismo, pensamento e práticas insurgentes: fenômeno da ‘Primeira Internacional’?”. In: FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu (orgs.). *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014.

FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu. *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin*. Niterói: Alternativa, 2014.

GORELIK, Anatol. “Bakunin e a Ditadura do Proletariado”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2015.

GRAWITZ, Madeleine. *Michel Bakounine*. Paris: Plon, 1990.

GUILLAUME, James. "Notice Biographique". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres. Tome II.* Paris: Stock, 1907a.

___. "Avant-propos: L'Empire Knouto-Germanique et la Révolution sociale". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres. Tome II.* Paris: Stock, 1907b.

___. "Avant-propos: Articles pour le journal *L'Égalité*". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres. Tome V.* Paris: Stock, 1911.

___. "Avant-propos: Protestation de Alliance". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres. Tome VI.* Paris: Stock, 1913.

___. "Mikhail Bakunin". In: BAKUNIN, Mikhail. *Táticas Revolucionárias*. Teresina/Parnaíba: GEAPI, 2015.

___. "Introdução de 'Os Ursos de Berna e o Urso de São Petersburgo'". In: *Obras Seletas 2*. São Paulo: Intermezzo, 2017.

HEPNER, Benoît-P. *Bakounine et le Panslavisme Révolutionnaire*. Paris: Rivière, 1950.

ISWOLSKY, Hélène. *La Vie de Bakounine*. Paris: Gallimard, 1930.

JOYEUX, Maurice. "Bakunin na França". In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2015.

KAMINSKI, Hanns-Erich. *Michel Bakounine: la vie d'un révolutionnaire*. Paris: Montaigne, 1938.

KELLY, Aileen. *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*. Nova York: Oxford University Press, 1982.

KLOOSTERMAN, Jaap. "Les Papiers de Michel Bakounine à Amsterdam". IIHS, 1985/2004.

LEHNING, Arthur. *From Buonarroti to Bakunin: studies in international socialism*. Leiden: Brill, 1970.

___. "Introduction". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres Complètes*. Vol. I: Michel Bakounine et L'Italie 1871-1872, première partie. Paris: Champ Libre, 1973.

___. "Introduction". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres Complètes*. Vol. II: Michel Bakounine et L'Italie 1871-1872, deuxième partie. Paris: Champ Libre, 1974a.

___. "Bakunin's Conceptions of Revolutionary Organizations and Their Role: a study of his 'secret societies'". In: ABRAMSKY, Chimen. (org.) *Essays in Honour of E. H. Carr*. Londres: Macmillan, 1974b.

___. "Introduction". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres Complètes*. Vol. III: Michel Bakounine et les Conflits dans L'Internationale 1872. Paris: Champ Libre, 1975.

___. "Introduction". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres Complètes*. Vol. IV: Étatisme et Anarchie 1873. Paris: Champ Libre, 1976.

___. "Introduction". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres Complètes*. Vol. V: Michel Bakounine et ses Relations avec Sergej Necaev 1870-1872. Paris: Champ Libre, 1977.

___. "Introduction". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres Complètes*. Vol. VI: Michel Bakounine et ses Relations Slaves 1870-1875. Paris: Champ Libre, 1978.

___. "Michel Bakounine et les Historiens: un aperçu historiographique". In: CATTEAU, Jacques (org.). *Bakounine: combats & debats.* Paris: Institut d'Estudes Slaves, 1979a.

___. "Introduction". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres Complètes*. Vol. VII: Michel Bakounine sur la Guerre Franco-Allemande et la Révolution Sociale em France 1870-1871. Paris: Champ Libre, 1979b.

___. "Introduction". In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres Complètes*. Vol. VIII: Michel Bakounine, L'Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale 1870-1871. Paris: Champ Libre, 1982.

___. *Bakounine et les Autres*. Paris: UGE, 1976. Reeditado como *Conversaciones con Bakunin*. Barcelona: Anagrama, 1999.

___. *Bakunin for Anti-Imperialists*. [Originalmente em *Spheres of Influence in the Age of Imperialism*, 1972]. África do Sul: Zabalaza Books, 2017.

LEIER, Mark. *Bakunin: the creative passion*. Nova York: St. Martin's Press, 2006.

LEVAL, Gaston. *La Pensée Constructive de Bakounine*. Paris: Spartacus, 1976.

___. "Bakunin e o Estado Marxista". In: *Os Anarquistas Julgam Marx*. São Paulo: Imaginário, 2001.

___. *Bakunin, Fundador do Sindicalismo Revolucionário*. São Paulo: Imaginário/Faísca, 2007.

___. *A Pedagogia de Bakunin*. GEAPI, 2014.

LIARTE, Ramón. *Bakunin: la emancipación del pueblo*. Barcelona: Salud, 1995.

LUTA LIBERTÁRIA. "Biografia: Quem foi Bakunin" e "Discussão: Bakunin, seu tempo e suas ideias". In: BAKUNIN, Mikhail. *Socialismo e Liberdade*. São Paulo: Luta Libertária, 2002.

MARQUES-ALVARES, Carlos. "Bakunin in Spain: the Alliance & the ideological diffusion that wasn't". In: *Anarcho-Syndicalist Rewiew*, num. 63, 2015.

MARTINS, Angela. "A Pedagogia Libertária e a Educação Integral". Trabalho apresentado no VIII Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas: História, Sociedade e Educação no Brasil. Campinas, UNICAMP, 2009.

MATEUS, João G. “O Conceito de ‘Liberdade’ em Mikhail Bakunin”. In: *Espaço Livre*, vol. 6, num. 11, 2011.

MATEUS, João G.; SOUSA, Wanderson; SADDI, Rafael. “Educação Libertária: Instrução Integral em Mikhail Bakunin”. In: *Revista Enfrentamento*, ano 4, num. 7, 2009.

MCLAUGHLIN, Paul. *Mikhail Bakunin: the philosophical basis of his anarchism*. Nova York: Algora, 2002.

MENDEL, Arthur P. *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*. Nova York: Praeger, 1981.

MERVAUD, Michel. In: CATTEAU, Jacques (org.). *Bakounine: combats & debats.* Paris: Institut d’Estudes Slaves, 1979.

MONTEIRO, Fabrício. “A Construção da ‘Teoria’ Social como Construção de Relações Sociais: o materialismo histórico de Mikhail Bakunin”. In: *História e Perspectivas*, num. 48, 2013.

MORAES, José D. “Mikhail Bakunin e a Educação na AIT: notas sobre a instrução integral”. In: Academia.edu, s/d.

MORRIS, Brian. *Bakunin: the philosophy of freedom*. Montreal: Black Rose, 1993.

NASCIMENTO, Fabiana. *Bakunin e a Educação*. Belo Horizonte: PUC Minas (monografia em Filosofia), 2005.

NASCIMENTO, Jonathan. *Bakunin e a Gênese Histórica da Ideia de Divindade na Consciência dos Homens*. São Paulo: Universidade São Judas (monografia em Filosofia), 2014.

NETTLAU, Max. “Introduction”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Œuvres. Tome I.* Paris: Stock, 1895.

___. *Michael Bakunin, eine Biographie*. Londres: fotocopiado, 1896-1900.

___. “Michael Bakunin: a biographical sketch”. In: MAXIMOFF, G. P. *The Political Philosophy of Bakunin: scientific anarchism*. Nova York / Londres: Free Press, 1964.

___. “Notas a la *Confesión al Zar Nicolas I*”. Barcelona: Labor, 1976.

___. *Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España* (1868-1873). Madri: La Piqueta, 1977a.

___. “Prólogo”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 1.* Madri: La Piqueta, 1977b.

___. “Prólogo”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 2.* Madri: La Piqueta, 1977c.

___. “Prólogo”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 3.* Madri: La Piqueta, 1979a.

___. “Prólogo”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 4.* Madri: La Piqueta, 1979b.

___. “Prólogo”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Completas. Tomo 5.* Madri: La Piqueta, 1986.

NOMAD, Max. *Apostles of Revolution*. Nova York: Collier, 1933.

NORTE, Sérgio. *Bakunin: sangue, suor e barricadas*. Campinas: Papirus, 1988.

___. “Bakunin versus Marx: conflito de titãs na Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT)”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Escritos Contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2001.

OLIVEIRA, Ivan. “A Filosofia Política de Bakunin e a Pedagogia Libertária: reflexões acerca da educação integral e da Escola Moderna de Barcelona”. In: *Filogênese*, vol. 7, num. 2, 2014.

PÉCHOUX, Pierre. “Écrits et Correspondence de Bakounine: bilan des publications”. In: CATTEAU, Jacques (org.). *Bakounine: combats & debats.* Paris: Institut d’Estudes Slaves, 1979.

PELLETIER, Philippe (org.) *Actualité de Bakounine, 1814-2014*. Paris: Monde Libertaire, 2014.

PINO, Ramon. “Mikhail Alexandrovitch Bakunin”. In: *Libertários 1*. São Paulo: Imaginário, 2002.

PIRUMOVA, Natalia. *Бакунин* [Bakunin]. Moscou: Molodaja Gvardija, 1970.

___. *Социальная доктрина М. А. Бакунина* [A Doutrina Social de M. A. Bakunin]. Moscou: Nauka, 1990.

POMPER, Philip. “Bakunin, Nechaev and the ‘Catechism of a Revolutionary’: the case for joint authorship”. In: *Canadian-American Slavic Studies*, vol. 10, num. 4, 1976.

PYZIUR, Eugene. *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*. Chicago: Gateway, 1968.

RAVINDRANATHAN, T. R. *Bakunin and the Italians*. Montreal/Kingston: McGill-Queens University Press, 1988.

RAYNAUD, Jean-Marc. “Mikhail Bakunin e a Educação Libertária”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Instrução Integral*. São Paulo: Imaginário, 2003.

RESENDE, Paulo-Edgar. “Apresentação: A Luta entre as Duas Tendências na Associação Internacional dos Trabalhadores”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Estatismo e Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2003.

RIBEIL, Georges (org.) *Marx / Bakunin: socialismo autoritario, socialismo libertario*. Barcelona: Madrágora, 1978.

RIVAS, Gabriel. “Introducción: La Organización Política en el Pensamiento Bakuniniano: presentación a la ‘Carta a Netchayev, 2 de junio de 1870”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Carta a Nechayev*. Santiago: Pensamiento y Batalla, 2014.

SALTMAN, Richard B. *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*. Westport/Londres: Greenwood, 1983.

SAMIS, Alexandre. “Bakunin, Ciência e Revolução”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2015a.

SHATZ, Marshall. “Mikhail Bakunin and his Biographers: The Question of Bakunin’s Sexual Impotence”. In: MENDELSOHN, Ezra; SHATZ, Marshall. *Imperial Russia (1700-1917)*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1988.

___. “Bakunin, Turgenev and Rudin”. In: OFFORD, Derek (org.) *The Golden Age of Russian Literature and Thought*. Nova York: St. Martin’s Press, 1992.

___. “Mikhail Bakunin and the Priamukhino Circle: Love and Liberation in the Russian Intelligentsia of the 1830s”. In: *Canadian-American Slavic Studies*, num. 33, 1999.

SILVA, Pablo Abufom. *Reconciliación y Revolución: la juventud hegeliana de Mijaíl Bakunin*. Santiago: Universidad ARCIS, 2010.

SILVA, Selmo N. “A Anarquia Social: resistência, insurgência e revolução social na teoria de Bakunin”. In: *Em Debate*, num. 11, 2014.

___. “O Bakuninismo: ideologia, teoria, estratégia e programa revolucionário anarquista”. In: MORAES, Wallace; JOURDAN, Camilla (orgs.). *Teoria Política Anarquista e Libertária*. São Paulo: Via Verita, 2016.

STEKLOV, Yuri. Михаил Александрович Бакунин. Его жизнь и деятельность [Mikhail Aleksandrovitch Bakunin: sua vida e sua obra]. 4 vols. Moscou/Leningrado: Gosizdat, 1926-1927.

TRAGTENBERG, Maurício. “Introdução”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*. São Paulo: Cortez, 1988a.

___. “Introdução”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Cortez, 1988b.

UNIPA (União Popular Anarquista). “A Alma e o Corpo: o bakuninismo e a organização anarquista”, 2003. In: *Série Documentos, Política e Teoria*, vol. 1.

___. *Revista Via Combativa*, num. 1. *O bakuninismo e a teoria da revolução social*, 2009.

VENCIA, Alexis. “Bakunin e a Ação Revolucionária na Rússia”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Seletas*, vol. 1. São Paulo: Intermezzo, 2016.

VUILLEUMIER, Marc. “Bakounine et le Mouvement Ouvrier de Son Temps”. In: CATTEAU, Jacques (org.). *Bakounine: combats & debats.* Paris: Institut d’Estudes Slaves, 1979.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

AIT [Associação Internacional dos Trabalhadores]. “Inaugural Address” (redigido por K. Marx). In: Marxist Internet Archive, 1864a.

___. “Provisional/General Rules” (redigido por K. Marx). In: Marxist Internet Archive, 1864b.

___. “The Hague Congress: Resolutions”. In: Marxist Internet Archive, 1872.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

___. *Sob Três Bandeiras: anarquismo e imaginação anticolonial*. Campinas/Fortaleza: UNICAMP/UECE, 2014.

ARANTES, Paulo E. “Hegel: Vida e Obra”. In: G. W. F. HEGEL, *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BALL, Terence. “Aonde Vai a Teoria Política?”. In: *Revista de Sociologia e Política*, num. 23, 2004.

BECKER, Jean-Philippe. *L’Association Internationale des Travailleurs et la Grève Genevoise en Mars-Avril 1868*. Genebra: J.-C. Ducommun et G. Oettinger, 1868.

BEER, Max. *História do Socialismo e das Lutas Sociais*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

BERLIN, Isaiah. *Russian Thinkers*. Londres: Penguin, 1978.

BERTHIER, René. *Essai sur les Foundements Théoriques de l’Anarchisme*. Monde Nouveau, 2008.

___. “Estado, Direito e Legitimidade”. In: KROPOTKIN, Piotr et alli. *Justiça e Direito: uma abordagem libertária*. São Paulo: Imaginário, 2011f.

___. “Introdução a *Escrito Contra Marx*”. In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2015b.

___. *Social-Democracy & Anarchism in the International Workers’ Association (1864-1877)*. Londres: Anarres, 2015c.

BERTHIER, René; VILAIN; Éric. *Marxismo e Anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2011.

BEVINGTON, Douglas; DIXON, Chris. “Movement-Relevant Theory: rethinking social movement scholarship and activism”. In: *Social Movements Studies*. Vol. 4, num. 3, 2005.

BRANDÃO, Gildo. “A Teoria Política é Possível”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, num. 36, 1998.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2011.

CASAS, Juan Gómez. *Historia del Anarcosindicalismo Español*. Madri: La Malatesta, 2006.

COLE, G.D.H.. *Historia del Pensamiento Socialista, vol. II* (Marxismo y Anarquismo 1850-1890). México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1975.

COMTE, Auguste. "Discurso sobre o Espírito Positivo". In: *Comte: os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

___. "Curso de Filosofia Positiva". In: *Comte: os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

CORRÊA, Felipe. *Rediscutindo o Anarquismo: uma abordagem teórica.* São Paulo: Universidade de São Paulo (mestrado em Mudança Social e Participação Política), 2012.

___. "Entrevista com o professor e militante anarquista Felipe Corrêa. Entrevistadora: Eloísa B. de Andrade". In: *Kínesis*, vol. VI, nº 12, dezembro de 2014a.

___. *Bandeira Negra: rediscutindo o anarquismo*. Curitiba: Prismas, 2015.

___. "Debate: Marx Antiestatista?". In: Instituto de Teoria e História Anarquista, 2016a.

CORRÊA, Felipe; SILVA, Rafael V. "Anarquismo, Teoria e História". In: CORRÊA, Felipe; SILVA, Rafael V.; SILVA, Alessandro S. da (orgs.). *Teoria e História do Anarquismo*. Curitiba: Prismas, 2014.

DAHRENDORF, Ralf. "Ciência Social e Juízos de Valor". In: *Sociedade e Liberdade*. Brasília: UNB, 1981.

DEFOORT, Hendrik. "Charleroi Confrontation Between Miners And The Military". In: SCHLAGER, Neil (org.). *St. James Encyclopedia of Labor History Worldwide*. 2 vols. Farmington Hills: The Gale Group Inc., 2004.

DEMO, Pedro. *Metodologia Científica em Ciências Sociais*. São Paulo: Atlas, 2011.

DOLLEANS, Edouard. *História del Movimiento Obrero*, 3 vols. Madri: Zero, 1969.

DRAPER, Hal. *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol. 3: "The Dictatorship of the Proletariat". Londres: Macmillan, 1978.

___. *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol. 4: "Critique of other socialisms". Nova York: Monthly Review, 1990.

DROZ, Jacques. *História Geral do Socialismo*, 9 vols. Lisboa: Horizonte, 1976.

DRYZEK, John; HONIG, Bonnie; PHILLIPS, Anne. "Introduction". In: *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DUCLOS, Jacques. *La Première Internationale*. Paris: Éditions Sociales, 1964.

ENCKELL, Marianne. *La Fédération Jurassienne: les origines de l'anarchisme en Suisse*. Saint-Imier: Canevas, 1991.

ENGELS, Friedrich. *Los Bakuninistas en Acción*. Barcelona: Debarris, 1998.

___. "Democratic Pan-Slavism". In: *Marx & Engels. Collected Works*. Vol. 8, Marx & Engels, 1848-49. Londres: Lawrence & Wishart, 2010.

FERREIRA, Andrey C. "Luta de Classes e Insurgências no Brasil: o mito da classe média, a aristocracia operária e o proletariado marginal no capitalismo flexível". In: *Pensamento e Práticas Insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI*. Niterói: Alternativa, 2016.

FEUERBACH, Ludwig. *Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía*. Barcelona: Labor, 1976.

___. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

___. "Necessidade de uma Reforma da Filosofia". In: Lusosofia Press, 2008.

FICHTE, Johann G. "Conferências sobre a Vocação do Sábio". In: Lusosofia Press, s/d.

FRAZER, Michael. "Three Methods of Political Theory: historicism, ahistoricism and transhistoricism". In: Annual Meeting, 2010, Canadá. Ottawa: Canadian Political Science Association, 2010.

FREYMOND, Jacques. "Etude sur la formation de la Première Internationale". In: *Revue d'Histoire Suisse*, vol. 30, 1950.

FRIBOURG, Ernest E. *L'Association Internationale des Travailleurs*. Paris: A. le Chevalier, 1871.

GARCIA, Victor. *La Internacional Obrera.* Barcelona: Jucar, 1978.

GRAHAM, Robert. *We Do Not Fear Anarchy, We Invoke It: The First International and the Origins of the Anarchist Movement*. Oakland: AK Press, 2015.

GUÉRIN, Daniel. *O Anarquismo: da doutrina à ação*. Rio de Janeiro, Germinal: 1968.

GUILLAUME, James. *L'Internationale: documents et souvenirs*, 4 vols. Paris: Gérard Lebovici, 1985.

___. *A Internacional: documentos e recordações*. Vol. I. São Paulo: Imaginário/Faísca, 2009a.

_____. "A Internacional dos Trabalhadores: de sua fundação até o Congresso da Basiléia". In: Anarkismo.net, 2009b.

HEGEL, G.W.F. *Escritos Pedagógicos*. Librodot, s/d.

___. “Lectures on the History of Philosophy”. In: Marxist Internet Archive, 1805/6.

___. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar, 1982.

___. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1992.

___. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

HERZEN, Alexander. *My Past and Thoughts*. Los Angeles / Londres: University of California Press, 1982.

___. “St. George's Day!”. In: PARTHÉ, Kathleen (org.). *A Herzen Reader*. Evanston: Northwestern University Press, 2012.

HOBSBAWM, Eric. *Revolucionários: ensaios contemporâneos*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

___. *A Era do Capital (1848-1875)*. São Paulo: Paz e Terra, 2004a.

___. *A Era das Revoluções (1789-1848)*. São Paulo: Paz e Terra, 2004b.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

KOLPINSKY, N. Y. “Epílogo”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; LÊNIN, Vladimir. *Acerca del Anarquismo y el Anarcosindicalismo*. Moscou: Progresso, 1976.

LAFARGUE Paul; ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. “La Alianza de la Democracia Socialista y la Asociación Internacional de Trabajadores: informes y documientos publicados por orden del Congreso Internacional de La Haya”. In: RIBEILL, Georges (org). *Marx/Bakunin: socialismo autoritário, socialismo libertario*. Barcelona: Madrágora, 1978.

LIST, Christian; VALENTINI, Laura. “The Metodology of Political Theory”. In: *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MALON, Benoit. *A Internacional: sua história e seus princípios.* São Paulo: Imaginário, 2014.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social.* Rio de Janeiro: Saga, 1969.

MARX, Karl. “Teses sobre Feuerbach”. In: Marxist Internet Archive, 1845.

___. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

___. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

___. “Resumo Crítico de *Estatismo e Anarquia*, de Mikhail Bakunin (1874)”. In: *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. “Prefácio à edição russa de 1882”. In: *Manifesto Comunista*. São Paulo: Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2003.

___. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2007.

___. *Marx & Engels. Collected Works*. Vol. 21, Marx & Engels, 1867-70. Londres: Lawrence & Wishart, 2010a.

___. *Marx & Engels. Collected Works*. Vol. 23, Marx & Engels, 1871-74. Londres: Lawrence & Wishart, 2010b.

___. *Marx & Engels. Collected Works*. Vol. 42, letters 1864-68. Londres: Lawrence & Wishart, 2010c.

___. *Marx & Engels. Collected Works*. Vol. 43, letters 1868-70. Londres: Lawrence & Wishart, 2010d.

___. *Marx & Engels. Collected Works*. Vol. 44, letters 1870-73. Londres: Lawrence & Wishart, 2010e.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; LÊNIN, Vladimir. *Acerca del Anarquismo y el Anarcosindicalismo*. Moscou: Progresso, 1976.

MAZZONI, Marcelo de M. *Como Surgiu o Anarquismo? A Associação Internacional dos Trabalhadores e sua expressão na Suíça* (monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais), UNESP, 2015.

MEHRING, Franz. *Karl Marx: a história de sua vida*. São Paulo: Sundermann, 2014.

MÉSZÁROS, István. *Para Além do Capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2006.

MIZRAJI, Pablo (org.). *Dossiê 100 Anos da Revolução Russa: anarquismo, revoluções russa e ucraniana*. In: Instituto de Teoria e História Anarquista, 2017.

MOISSONNIER, Maurice. *La Première Internationale et la Commune à Lyon (1865-1871): spontanéisme, complots et “luttes réelles”*. Paris: Éditions Sociales, 1972.

MORAES, Wallace dos S. “A Revolta dos Governados do Inverno-Primavera de 2013 no Brasil e Suas Interpretações”. In: FERREIRA, Andrey C. *Pensamento e Práticas Insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI*. Niterói: Alternativa, 2016.

MUSTO, Marcelo. “Introdução”. In: *Trabalhadores, Uni-vos!: Antologia política da I Internacional*. São Paulo: Boitempo, 2014.

NETCHAIEV, Serguei. “O Catecismo Revolucionário”. In: BARRUÉ, Jean; Bakunin, Mikhail; NETCHAIEV, Serguei. *O Anarquismo Hoje / A Reacção na Alemanha / O Catecismo Revolucionário*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

NETTLAU, Max. *História da Anarquia*. 2 vols. São Paulo: Hedra, 2008/no prelo.

NEWMAN, Saul. “Anarchism, Marxism and the Bonapartist State”. In: The Anarchist Library, 2012.

ORTELLADO, Pablo; JUDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; POMAR, Marcelo. *20 Centavos: a luta contra o aumento*. São Paulo: Veneta, 2013.

PERNICONE, Nunzio. *Italian Anarchism, 1864-1892*. Oakland: AK Press, 2009.

POCOCK, John G. A. "Theory in History: problems of context and narrative". In: *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

___. "Quentin Skinner: a história da política e a política da história". In: *Topoi*, vol. 13, num. 25, 2012.

PORTAL, Roger. *Os Eslavos: povos e nações*. Lisboa/Rio de Janeiro: Cosmos, 1968.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. Nova York: Haskell House, 1969.

___. *O que é a Propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

___. *Do Princípio Federativo*. São Paulo: Imaginário, 2001.

RANDOLPH, John. *The House in the Garden: the Bakunin family and the romance of Russian idealism*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 2007.

ROCHA, Bruno L. et alli. "'Ou se vota com os de cima ou se luta com os de baixo': presença e a (re)organização do anarquismo em tempos neoliberais no Brasil (1980-2013)". In: SANTOS, Kauan W. SILVA, Rafael V. (orgs.). *História do Anarquismo e do Sindicalismo de Intenção Revolucionária no Brasil*. Curitiba: Prismas, 2018.

ROSSELL, Thyde. "A Internacional na Itália". In: BAKUNIN, Mikhail. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2015.

SAFATLE, Vladimir. "Dialética Hegeliana, Dialética Marxista, Dialética Adorniana" (Curso de Pós-Graduação). São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2015.

SAMIS, Alexandre. "Pavilhão Negro sobre Pátria Oliva". In: COLOMBO, Eduardo (org.). *História do Movimento Operário Revolucionário*. São Paulo: Imaginário, 2004.

___. *Negras Tormentas: o federalismo e o internacionalismo na Comuna de Paris*. São Paulo: Hedra, 2011.

___. "A Associação Internacional dos Trabalhadores e a Conformação da Tradição Libertária". In: CORRÊA, Felipe; SILVA, Rafael V.; SILVA, Alessandro S. da (orgs.). *Teoria e História do Anarquismo*. Curitiba: Prismas, 2015b.

SANTOS, Kauan W. SILVA, Rafael V. (orgs.). *História do Anarquismo e do Sindicalismo de Intenção Revolucionária no Brasil*. Curitiba: Prismas, 2018.

SEWELL JR., William. *Logics of History: social theory and social transformation*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2005.

SILVA, Rafael V. *Elementos Inflamáveis: organizações e militância anarquista no Rio de Janeiro e em São Paulo, 1945-1964*. Curitiba: Prismas, 2017.

SILVA, Ricardo. "O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo". In: *Dados*, vol. 53, num. 2, 2010.

SILVA, Selmo N. *Greves e Lutas Insurgentes: a história da AIT e as origens do sindicalismo revolucionário*. Rio de Janeiro: UFF (doutorado em História), 2017.

SOLANO, Esther; MANSO, Bruno P.; NOVAES, Willian. *Mascarados: a verdadeira história dos adeptos da tática Black Bloc*. São Paulo: Geração, 2014.

THOMPSON, E. P. "La Lógica de la Historia" (Fonte: *Miséria da Teoria*). In: THOMPSON, Dorothy. *Edward Palmer Thompson.* Barcelona, Crítica, 2002a.

___. "Agenda para una Historia Radical" (Fonte: "Agenda for Radical History"). In: THOMPSON, Dorothy. *Edward Palmer Thompson.* Barcelona, Crítica, 2002b.

___. "La Historia desde Abajo" (Fonte: *The Times Literary Supplement*). In: THOMPSON, Dorothy. *Edward Palmer Thompson.* Barcelona, Crítica, 2002d.

TOZO, Lucas. "A Ideia de Método na Teoria Política Normativa". In: *Teoria & Pesquisa*, vol. 25, num. 3, 2016.

TRAGTENBERG, Maurício. *A Revolução Russa*. São Paulo: Faísca, 2007.

VAN DER WALT, Lucien. "Anarchism, Syndicalism and Violent Anti-imperialism in the Colonial and Post-colonial World (1870-1940)". Artigo para seminário de Política, Rhodes University, 22 de agosto de 2014.

___. "Revolução Mundial: para um balanço dos impactos, da organização popular, das lutas e da teoria anarquista e sindicalista em todo o mundo". In: FERREIRA, Andrey C. *Pensamento e Práticas Insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI*. Niterói: Alternativa, 2016a.

___. “Fora das Sombras: a base de massas, a composição de classe e a influência popular do anarquismo e do sindicalismo”. In: FERREIRA, Andrey C. *Pensamento e Práticas Insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI*. Niterói: Alternativa, 2016b.

VAN DER WALT, Lucien; HIRSCH, Steven. “Rethinking Anarchism and Syndicalism: the colonial and postcolonial experience, 1870-1940.” In: *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940*. Leiden: Koninklijke NV, 2010a.

___. “Final Reflections: the vicissitudes of anarchist and syndicalist trajectories, 1940 to the present.” In: *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940*. Leiden: Koninklijke NV, 2010b.

VEGA, Rafael S. “Entre el Contextualismo de Skinner y los ‘Perennial Problems’: una propuesta para interpretar a los clássicos”. In: *Praxis Filosófica*, num 43, 2016.

VIANA, Nildo. “A Comuna de Paris Segundo Marx e Bakunin”. In: *Letra Livre*, nº 41, 2004.

___. “Gênese e Significado da Religião Segundo Bakunin”. In: *Espaço Acadêmico*, nº 172, 2015.

VUILLEUMIER, Marc. “Les Archives de James Guillaume”. In: *Le Mouvement Social*, 48. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1964.

Anexo I

ESCRITOS DE BAKUNIN (1837-1876)

Conforme anteriormente apontado, este anexo apresenta uma lista de todos os escritos de Bakunin, com seus títulos traduzidos ao português. Com isso, pretendo contribuir para pesquisas ulteriores e para a escolha dos escritos que serão publicados e traduzidos futuramente. Esta lista toma por base os textos que, nas obras completas organizadas e publicadas pelo IIHS – *Bakounine: Œuvres Completes* (Bakunin, 2000a) –, foram classificados como *escritos*, distinguindo-se das *cartas* e outras produções.

Trata-se de uma revisão/atualização daquele inventário que fiz em "A Bibliografia de Bakunin" (Correa, 2010b). Não constam nesta lista, assim como não constavam naquela, trechos e fragmentos muito pequenos; distintamente daquela, não constam nesta lista os escritos cuja autoria de Bakunin é incerta, assim como aqueles que tiveram apenas pequenos ajustes ou revisões de sua parte.

Também aproveitei, depois do estudo realizado na tese, para realizar uma mudança na indicação dos escritos mais importantes de Bakunin. Em "A Bibliografia de Bakunin", eu havia apenas destacado quais eram aqueles que, à época, pareciam-me os mais importantes; aqui, refiz e aprofundei essa classificação, diferenciando, em ordem de importância: livros, artigos mais importantes (primários), artigos secundários e terciários.

Tal classificação foi feita tomando por base a relevância que tais escritos têm na trajetória e na teoria política de Bakunin. Para compreendê-la, deve-se seguir a seguinte legenda: os livros encontram-se em negrito e especificados; os artigos mais importantes (primários) estão destacados com um asterisco; os artigos secundários com dois asteriscos e os terciários (menos importantes) com três asteriscos.

1837	
*	Artigo sobre *Hamlet* de Shakespeare

1838	
**	*Gymnasialreden* de Hegel. Prefácio do tradutor.

1839	
**	Da Filosofia

1842	
*	A Reação na Alemanha

1843	
***	Carta a Arnold Ruge
**	O Comunismo

1845	
***	Carta ao *La Réforme*

1846	
***	Carta ao *Constitutionnel*

1847	
**	Discurso: 17º Aniversário da Revolução Polonesa

1848	
***	Carta ao Conde Duchâtel, Ministro do Interior
***	Carta ao *La Réforme*
**	Princípios Fundamentais da Nova Política Eslava
***	Carta ao *Die Allgemeine Oder-Zeitung*
***	A Revolta dos Valáquios e a Intervenção da Rússia
***	Projeto de carta ao *Die Reform*
***	Projeto de carta ao *Die Neue Rheinische Zeitung*
***	Projeto de carta ao *Die Reform*
***	Projeto de carta ao redator de *Die Reform*
***	Protesto Endereçado à Assembléia Nacional Prussiana
***	Protesto Endereçado à Segunda Câmara da Saxônia
*	Apelo aos Povos Eslavos por um Patriota Russo

1849	
**	Apelo aos Tchecos
*	A Situação na Rússia. O Exército.
*	A Situação na Rússia. O Povo.
*	A Situação na Rússia. A Nobreza.
*	A Situação na Rússia. A Igreja e os Sacerdotes, os Funcionários e as Finanças

1850	
**	Minha Defesa

1851	
*	Confissão

1860	
***	Carta à redação do *Kolokol* relativo ao duelo entre Beklemitchev et Nekljudov
***	Resposta ao *Kolokol*

1861	
***	*Amur*: algumas palavras sobre a vida social de Irkutsk
***	Artigo no *Amur*, jornal da Sibéria Oriental

1862	
*	Aos Russos, aos Poloneses e a Todos os Meus Amigos Eslavos
***	Carta ao *Working Man*
***	Algumas Palavras aos Eslavos do Sul
*	A Causa do Povo: Romanov, Pugatchev ou Pestel?
***	Uma Indiscrição de São Petersburgo
**	Bakunin sobre os Eslavos
***	Prefácio de uma brochura sobre a Polônia
***	O Comitê Central de Varsóvia e o Comitê Militar Russo. Resposta ao General Mieroslawski
***	Artigo para o *Przeglad Rzeczy Polskich*

1863	
***	Projeto de Proclamação aos Poloneses
***	Discurso de Malmö
**	Carta sobre a Rússia
***	Discurso pronunciado no banquete em Estocolmo
***	A Rússia Oficial e o Povo Russo

1864	
***	Sociedade Internacional Secreta da Revolução. Programa Provisoriamente Elaborado Pelos Irmãos Fundadores
*	Programa de uma Sociedade Internacional Secreta da Emancipação da Humanidade
***	Carta de um Democrata I
**	Projeto de Organização da Família dos Irmãos Escandinavos. Projeto de uma Sociedade Secreta Internacional
***	Região Escandinava: Adelaide
***	Carta de Londres
***	Carta de um Democrata II

1865	
**	7 Fragmentos de escritos sobre a Franco-Maçonaria
***	5 Artigos para o *Il Popolo d'Italia*

1866	
***	Ramo Italiano
*	Princípios e Organização da Sociedade Internacional Revolucionária. Catecismo Revolucionário
**	Princípios e Organização da Sociedade Internacional Revolucionária. Organização
***	Programa da Revolução Democrático-Social Italiana

1867	
**	A Essência da Religião
***	Carta ao *Kolokol*
***	Excerto de uma carta ao *Kolokol*
**	A Questão Eslava
***	Discurso Pronunciado no Congresso da Paz e da Liberdade, segunda sessão

1867-1868	
LIVRO	**Federalismo, Socialismo e Antiteologismo**

1868	
***	Carta ao *La Démocratie*
***	Uma Última Palavra ao Senhor Mieroslawski
***	A Rússia: a questão revolucionária nos países russos e na Polônia. Prefácio
**	A Rússia: a questão revolucionária nos países russos e na Polônia. Fragmento
***	Uma Explicação Necessária
***	Nosso Programa
**	A Ciência e o Povo
***	Carta Confidencial
**	5 Discursos no segundo Congresso da Paz e da Liberdade
**	Programa e Regulamento da Aliança Internacional da Democracia Socialista. Programa e Regulamento
***	A Situação
**	Estatutos Secretos da Aliança: Organização da Aliança dos Irmãos Internacionais
**	Estatutos Secretos da Aliança: Organização Secreta da Aliança Internacional da Democracia Socialista
**	Estatutos Secretos da Aliança: Programa da Aliança Internacional da Democracia Socialista
**	Estatutos Secretos da Aliança: Programa e Objeto da Organização Revolucionária dos Irmãos Internacionais
***	Discurso em uma Assembléia Pública de Socialistas Estrangeiros
**	Projeto de Estatuto para a Federação das Seções Românicas da Suíça Proposto Pelas Seções Genebrinas
***	Carta à comissão do jornal *L'Egalité* em Genebra
***	Da Associação Internacional dos Trabalhadores de Genebra aos Trabalhadores Espanhois
**	Programa da Sociedade da Revolução Internacional
***	Fraternidade Internacional. Programa e Objeto

1869	
***	A Fraternidade
**	9 Cartas Sobre o Patriotismo. Aos Companheiros da Associação Internacional dos Trabalhadores do Locle e de
***	Senhora Léo e o *L'Egalité*
***	Como se Apresenta a Questão Revolucionária
***	Algumas Palavras aos Jovens Irmãos na Rússia
**	Programa e Regulamento da Seção da Aliança da Democracia Socialista em Genebra da AIT
**	A Dupla Greve de Genebra
***	Na Rússia
***	O Movimento Internacional dos Trabalhadores
***	A Agitação do Partido da Democracia Socialista na Áustria
***	Julgamento em Favor de Albert Richard
***	Carta a Ludwig Bulewski
**	Os Enganadores/Adormecedores
***	*La Montagne*
**	A Instrução Integral
***	O Julgamento do M. Coullery
*	A Politica da Internacional
***	Relatório da comissão sobre a questão da herança
***	Da Cooperação
***	Contra-relatório sobre as Caixas de Resistência
**	2 Discursos no Congresso da AIT na Basiléia
***	Aos Cidadãos Redatores do Réveil. Estudo sobre os Judeus Alemães

1870	
**	Aos Oficiais do Exército Russo
***	Necrológio de Alexandre Herzen
***	A Pena de Morte na Rússia
***	Carta de Netchaiev e de Bakunin ao *Progrès*
***	A Policia Suiça
**	A Ciência e a Questão Vital da Revolução
***	A Aliança Universal da Democracia Social. Seção Russa. À Juventude Russa
**	Os Ursos de Berna e o Urso de São Petersburgo
***	Cartas sobre o movimento revolucionário na Rússia, endereçada ao cidadão Liebknecht, redator-chefe
***	Carta aos redatores do *Kolokol*
***	O Pan-Eslavismo
***	Carta de Serguei Netchaiev e de Mikhail Bakunin ao redator do *Volksstaat*
**	As Intrigas do Senhor Utin
*	Cartas a um Francês sobre a Crise Atual (inclui Cartas a um Francês)
***	Federação Revolucionária das Comunas
***	O Despertar dos Povos
**	A Situação Politica na França. Carta a Palix

1870-1871	
LIVRO	**O Império Cnuto-Germânico e a Revolução Social. A Revolução Social ou a Ditadura Militar**
	Trechos deste livro
	Considerações Filosóficas sobre o Fantasma Divino, sobre o Mundo Real e sobre o Homem
	Sofismas Históricos da Escola Doutrinária dos Comunistas Alemães
	A Comuna de Paris e a Noção de Estado
	Deus e o Estado
	O Sistema Capitalista
	4 Fragmentos de Escritos, 1870-1871

1871	
**	O Princípio do Estado
**	Três Conferências Feitas aos Operários do Vale de Saint-Imier
*	Protestação da Aliança
*	Resposta de um Internacional a Mazzini
LIVRO	**A Teologia Política de Mazzini e a Internacional**
***	A Oligarquia Burguesa
***	Relatório sobre a Aliança
***	Resposta à *Unità Italiana*
***	Carta aos Meus Amigos da Itália
***	Aos Operários Delegados no Congresso de Roma
**	Carta aos redatores do *Proletario Italiano*
***	Artigo contra Mazzini
**	Carta aos Internacionais de Bolonha
***	Relações Pessoais com Marx
***	Carta à redação do *Gazzettino Rosa*
***	A Itália e o Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores

1872	
***	Carta ao redator do *Gazzettino Rosa*
***	Artigo francês
***	Carta à redação do *Die Tagwacht*
***	Aos Companheiros da Federação das Seções Internacionais do Jura
**	A Alemanha e o Comunismo de Estado
***	Aos Revolucionários Russos
***	Artigo para a revista polonesa *Gmina*
***	Programa da Sociedade Social-Revolucionária Polonesa de Zurique
**	Aos Companheiros Redatores do Boletim da Federação Jurassiana
***	Programa da Seção Eslava de Zurique
***	Chamado dos Emigrados Russos às Autoridades Suiças
***	Netchaiev: criminoso político ou não?
***	Programa do Partido Socialista Sérvio
*	Programa da Fraternidade Internacional
**	Carta ao Jornal *La Liberté* de Bruxelas
**	Escrito Contra Marx

1873	
***	A Aliança Internacional dos Social-Revolucionários
***	O Socialismo na Bélgica
LIVRO	**Estatismo e Anarquia**
***	Carta ao *Journal de Genève*
**	Carta aos Companheiros da Federação Jurassiana
**	Aonde Ir e o que Fazer?

1874	
***	Memória Justificativa

1875	
***	O Socialismo Revolucionário na Rússia

1876	
**	Sobre a Europa
***	Sobre a Democracia na França

Sem data	
***	Projeto de uma sociedade internacional e revolucionária
***	Fragmento sobre a Fraternidade
***	Projeto de associação revolucionária
***	Nota sobre a Polônia
**	História do Socialismo

Anexo II

PERIODIZAÇÃO, POSIÇÕES TEÓRICAS E POLÍTICAS DE BAKUNIN (1836-1876)

	Período	Subperíodo	Principal residência	Posição teórico-filosófica	Posição político-estratégica	Principais conceitos
1836-1837	Período filosófico	Período fichteano	Rússia	Idealismo subjetivo	Idealismo romântico progressista	Amor-liberdade, emancipação
1837-1840	Período filosófico	Primeiro período hegeliano	Rússia	Idealismo objetivo	Idealismo romântico progressista	Alienação, reconciliação com a realidade, unidade teoria-prática
1841-1842	Período filosófico	Segundo período hegeliano	Alemanha	Realismo voluntarista	Radicalismo republicano francês	Revolução, dialética negativa
1843	-	Momento de saída da filosofia	Suíça	Realismo voluntarista	Radicalismo republicano francês	Primado da prática, autogoverno do povo
1844-1863	Período pan-eslavista revolucionário	-	Suíça, Bélgica, França, Áustria, Polônia, Prússia, Prisões (Alemanha, Áustria, Rússia + fuga), Inglaterra	Realismo voluntarista	Radicalismo republicano francês / Pan-eslavismo revolucionário	Estado, nação-raça, imperialismo, libertação nacional, autodeterminação dos povos
1864-1876	Período socialista revolucionário	-	Itália (até 1867)	Materialismo científico-naturalista	Socialismo revolucionário	Materialismo científico-naturalista, ciência, liberdade, história, força social, dominação, revolução social
1868-1876	Período socialista revolucionário	Período anarquista	Suíça (de 1867 em diante)	Materialismo científico-naturalista	Socialismo revolucionário (anarquismo)	Idem + organização de massas e organização de quadros (dualismo organizacional)