

Anarquismo e analítica do poder

Anarchism and the analytic of power

Camila Jourdan

Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Contato camila.jourdan@gmail.com.

RESUMO:

O artigo associa elementos da analítica saber-poder de Foucault com princípios do pensamento anarquista clássico a partir da crítica à noção de representação. Neste sentido, a ruptura com o paradigma representacional é compreendida ao mesmo tempo de modo ontológico, epistemológico e político. Para tanto, são particularmente importantes as posições mantidas por Pierre-Joseph Proudhon em sua defesa de uma dialética sem síntese e na sua adoção do princípio federalista para a organização social.

Palavras-chave: Saber-poder, Foucault, Proudhon.

ABSTRACT:

The paper associates elements of Foucault's analytical power/knowledge with principles of classical anarchism using the critique of the representation. In this sense, the rupture with the representational paradigm is understood at the same time in an ontological, epistemological and political way. To this goal, the positions held by Pierre-Joseph Proudhon in his defense of a dialectic without synthesis and in its adoption of the federalist principle for social organization are particularly important.

Keywords: Power/Knowledge, Foucault, Proudhon.

JOURDAN, Camila. Anarquismo e analítica do poder. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 17, jan-abr, pp. 2-18.

Recebido em 24 de março de 2017. Confirmado para publicação em 15 de maio de 2017.

Saber-poder

Falar em analítica do poder significa necessariamente falar na noção de saber-poder, central à segunda fase do pensamento de Foucault. Mas a primeira coisa de que eu gostaria de convencer vocês é que falar de poder, e do exercício político, remete a um debate epistemológico acerca de como se estabelece a relação entre a realidade concreta e o âmbito abstrato, normalmente atribuído ao conhecimento humano. Dito de outro modo, falar em como o ser humano estabelece conhecimento é também falar da maneira como ele exerce poder; estas práticas humanas estão diretamente relacionadas e remetem uma à outra através da maneira como se trata talvez um dos mais recorrentes problemas filosóficos, a saber: a relação entre concreto e abstrato. Claro que usar o termo saber-poder ajuda de saída a estabelecer esta relação, mas isso não significa que Foucault a tenha criado; creio que, no máximo, ele a sublinhou, e é por isso que devemos nos esforçar para compreendê-la independentemente mesmo da obra de Foucault.

Ao se remarcar o binômio saber-poder, não se está com isso apenas afirmando que a produção de conhecimento é também uma relação de poder, mas, adicionalmente, que o exercício de poder, material, envolve e corresponde, necessária e fundamentalmente, ao mesmo tipo de relação envolvida na produção de conhecimento, desde que o exercício do poder é uma passagem do concreto ao abstrato, do material ao imaterial. Mostrar, neste sentido, as relações entre o conhecimento produzido e as relações de poder a ele inerentes é também uma tarefa materialista, que descobre as raízes materiais de relações que parecem totalmente abstratas e ideais.

Em alguns sistemas filosóficos, essa relação para a qual aqui chamo a atenção é óbvia — como, por exemplo, a relação entre platonismo e absolutismo, que a tradição nos deixou na famosa figura do rei filósofo, e que todos aqui conhecem bem. Deve governar, nos diz Platão

n'A República, aquele que sabe mais, aquele que tem conhecimento verdadeiro, isto é, do Uno, e não aquele que conhece apenas a opinião vinda dos sentidos, relativa às multiplicidades do concreto. Assim, tal como a razão governa nossos afetos e instintos, deve o rei filósofo governar a cidade.

Visto que são os filósofos que podem vislumbrar o imutável e o eterno, e não o são os que andam a errar na região do múltiplo e do variável, qual dessas classes te parece que deve governar a cidade? Aqueles mais capazes se mostrarem de guardar as leis e instituições de nossa cidade, esses serão os nossos guardiões. Tampouco se pode hesitar diante dessa pergunta: o homem que deve guardar alguma coisa, convém que seja cego ou que tenha boa vista? São simplesmente cegas as pessoas que carecem do conhecimento de todo o ser e não tem na sua alma nenhum modelo claro, nem podem, como os pintores, colocando diante dos olhos a imagem da verdade absoluta e voltando constantemente a ela a fim de examiná-la com maior atenção, transladar esta visão perfeita para o mundo das coisas múltiplas e introduzir ali, quando necessário, as normas do belo, do justo, do bom para guardá-las e preservá-las (Platão, 2002: livro VI).

Neste caso, o exercício de poder e o modo como o conhecimento é estabelecido seguem um mesmo modelo, o do inatismo, totalmente de cima para baixo. A realidade concreta e as relações materiais são desconsideradas, conhecer e governar se assemelham, e o âmbito privilegiado não é o humano, é o divino, afinal, a realidade concreta é uma cópia falha do âmbito abstrato, anterior, independente, indestrutível e eterno.

Esse modelo de conhecimento e poder é extremamente influente, o primeiro modelo ocidental, e nasce justificando ao mesmo tempo a dominação e a tradição racionalista. Não por acaso foi tão importante para a releitura cristã e o duradouro casamento entre a igreja e o Estado que por tantos séculos possibilitou toda sorte de dominação.

A modernidade surge trazendo consigo o empirismo e a democracia,

isto é, conferindo algum poder ao ser humano, tanto no que se refere à capacidade de conhecer, produzir conhecimento, quanto no que se refere à possibilidade de produzir poder. O paradigma moderno tanto de saber quanto de poder é a representação. Há aqui um papel importante dado ao concreto, ainda que o privilégio permaneça no âmbito abstrato, alguns sistemas aceitam que o concreto seja mesmo responsável pela produção do abstrato. É neste sentido que as máximas ‘nada está no intelecto que não tenha passado pelos sentidos’ e ‘todo poder emana do povo’ se aproximam e se complementam. Mesmo que o poder, uma vez emanado do povo, para ele jamais retorne. O paradigma da representação no saber-poder confere sempre um papel ao concreto, mas mantém a separação rígida entre estes âmbitos e o privilégio, tanto do exercício do poder, quanto do estabelecimento de conhecimento, está e permanece no âmbito abstrato, no representante, não no representado. Só a partir de uma elevação à enésima potência do paradigma da representação a contemporaneidade, a época em que nos encontramos, pode ser espetacular, no sentido de Guy Debort, isto é, a representação pode tomar vida própria e prevalecer diante do representado. Miríades de representações vazias atuam hoje nas relações de poder, e entender isso é entender a crise da representação na qual nos encontramos, na medida em que ela é também uma crise da modernidade. Romper com o paradigma da representação, tanto no saber quanto no poder, é romper com essa separação rígida entre um âmbito concreto e um âmbito abstrato, ou, pode-se dizer, entre o imaterial e o material, ou ainda, entre representantes e representados.

E o binômio saber-poder, entendido assim como um mesmo âmbito internamente relacionado, cumpre um papel central nisso, na medida em que junta relações normalmente consideradas materiais e relações normalmente consideradas imateriais, mostrando como elas se encontram assim reunidas de saída. De fato, tanto a arqueologia quanto a genealogia

propõem uma constituição histórica dos saberes sobre o ser humano na modernidade. O poder na genealogia é focado, entretanto, em sua singularidade local, em sua multiplicidade.

Ora, a abordagem do saber-poder toma este último como fundado em relações de forças, como disseminado nos espaços e nos corpos, como não meramente repressivo, isto é, negativo, mas como afirmativo, produtivo, criativo, incluindo as resistências, perpassando todo o corpo social. Isso também significa falar de uma noção de poder que não meramente representa, mas que é exercido diretamente, por isso, antes de tudo, apresenta.

A genealogia *foucaultiana* não é uma teoria geral do poder, é uma análise das várias relações de poder que quer liberar os saberes dominados, isto é, os saberes considerados menores. Nesse sentido, trata-se também de uma tomada de posição diante dos saberes e dos discursos. A abordagem de Foucault é encarada por ele mesmo como uma ação política de resistência que permitiria liberar as práticas reincidentemente soterradas pela memória histórica. A analítica saber-poder, nesse sentido, não se dá de cima para baixo; o poder, em Foucault, é mostrado como ascendente, isto é, como vindo de baixo para cima, a partir do concreto, e está disperso em toda a estrutura social. Nesse sentido, o poder partiria do micro, do átomo, para só depois se constituir em um aparelho, em instituições e, até mesmo, no Estado.

Haveria toda uma construção de saberes buscando fundamentar a ordem inversa nisso, buscando legitimar e reafirmar a posição de poder do dominante como única ou, pelo menos, como principal. Em Foucault, o poder não é benefício de uma classe dominante, o poder permeia a todos. Mais do que isso, ele não é sequer produzido por indivíduos, antes, ele produz indivíduos, cria identidades, exerce-se. Foucault diferencia o poder clássico do poder moderno. O poder clássico seria um poder negativo, em sua maior parte, repressivo, estabelecido de cima para

baixo sempre. Ao passo que o poder moderno, na sua maior parte, se exerceria através da disciplina. A genealogia quer dar conta da forma de exercício do poder moderno. A modernidade, a partir de um pretensão humanismo, cria, segundo Foucault, uma nova tecnologia de dominação fundamentada no sujeito, que se opõe ao poder repressivo e centralizador do Estado, mas serve à manutenção deste. O poder na modernidade se exerce na criação e normalização de sujeitos, é interiorizado em moral. A modernidade inventaria a liberdade, uma liberdade que vem ao mesmo tempo e necessariamente junto com a prisão. A disciplina, interiorizada nas práticas, nos corpos e nas instituições, constituiria uma tecnologia de poder muito mais eficaz que o poder repressivo.

Para Foucault, o poder não seria apenas e tampouco preferencialmente exercido pelo Estado. É nesse sentido que dissemos que o poder-saber em Foucault é positivo, pois que não é repressivo das ações do ser humano e dos indivíduos, mas também por não se estabelecer preferencialmente de cima para baixo. Em relação a este aspecto, é interessante que Foucault o utiliza para a defesa de uma posição, segundo ele, anarquista, que não quer tomar o poder e, ao mesmo tempo, não o vê como algo único ou completamente negativo.

Eu não aprovo a análise simplista que consideraria o poder como uma coisa só. Foi dito a esse respeito que os revolucionários procuram tomar o poder. Pois bem, eu seria muito mais anárquico quanto a isso. Costuma-se dizer que eu não sou anarquista na medida em que não admito essa concepção totalmente negativa do poder; mas não concordo com vocês quando dizem que os revolucionários procuram tomar o poder (Foucault, 1994: 642).

Não por acaso, muitos são os modos pelos quais as defesas de Foucault se aproximam dos posicionamentos mantidos pelos anarquistas clássicos e contemporâneos sobre as relações de poder e o conhecimento. Eu tenho argumentado isso em vários lugares. Guardadas as devidas proporções relativas às suas críticas ao humanismo moderno, vemos

com Foucault ressurgir de modo radical muitos elementos presentes em pensadores como Bakunin e na crítica geral anarquista ao papel do Estado. Para Foucault, os maiores inimigos da humanidade seriam os valores fascistas dissolvidos e disfarçados na sociedade moderna, e o único modo ético de recusar tal fascismo seria rejeitar toda centralização, toda hierarquia e também toda representação. Os anarquistas sempre foram aqueles que reconheceram a existência da sociedade para além do Estado, independente deste e, inclusive, possibilitando-o. Há muito de comum na afirmação do caráter horizontal do exercício de poder entre Foucault e os primeiros libertários.

Pierre-Joseph Proudhon

A proposta positiva anarquista para a organização da sociedade se insere justamente no debate ontológico da relação entre o concreto e o abstrato, tal como defendida pela primeira vez por Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), precursor do anarquismo clássico.

Em *Da Criação da ordem na Humanidade* (1843), Proudhon está pensando ao mesmo tempo política e ontologia a partir da noção de ordem. Para ele, pensar o estabelecimento da ordem é pensar o clássico problema do Uno-Múltiplo. A organização social seguiria os mesmos princípios fundamentais do estabelecimento do conhecimento: em ambos os casos, seriam estabelecidas proporções que permitiriam a unidade de diversos, a harmonia na diferença. “Segundo os ecléticos, a ordem é *a unidade na multiplicidade*. Esta definição é correta: entretanto, parece-me que pode ser criticada porque traduz a coisa, mas não a define. O que é que produz a unidade na multiplicidade? A série, a simetria” (Proudhon, 1843: 05). O fato de que o ser humano estabelece conhecimento é o que permite a ele criar ordens sociais e transformar a sociedade. O estabelecimento do conhecimento seria condição necessária da transformação social, pois possibilitaria a modificação das relações

estabelecidas, isto é, a transformação na ordem supõe que ela não seja inata, mas construída a partir do concreto.

A posição defendida por Proudhon já ali é a de que seria possível pensarmos o estabelecimento de ordens imanentes: a ordem, seja social, seja ontológica, seja epistemológica, pode derivar da própria realidade, isto é, não supõe nenhuma realidade metafísica abstrata, mas é produto das próprias entidades concretas múltiplas, não precisa ser externa. Isso significa dizer que a multiplicidade não precisa ser negada em favor do Uno e, mais ainda, que o Uno-abstrato supõe o múltiplo-concreto e seus movimentos.

Quando Proudhon vai pensar sua contribuição positiva mais famosa para a organização social, é ainda sobre o problema do Uno-múltiplo que ele se debruça. Todo grupamento humano é uma unidade de múltiplos grupos e/ou indivíduos. Pensar a organização de uma sociedade é pensar o modo pelo qual estabelecemos unidades em meio à diversidade, ou ainda, como mantemos a diversidade e a relação entre indivíduos e comunidades locais.

O federalismo defendido em *Do Princípio Federativo* nada mais seria do que a possibilidade de estabelecer uma unidade social que não negasse a multiplicidade concreta de cima pra baixo, através de uma unidade abstrata forjada independentemente da sociedade, isto é, o Estado. Trata-se, assim, de uma resposta ao problema da Uno-multiplicidade aplicado à organização social. A organização da sociedade de modo federalista teria um aspecto ontológico relativo ao modo como esta é entendida: um conjunto vivo, movente, complexo, uma rede de relações não unívocas. As contradições, divergências e multiplicidades seriam condições de existência da sociedade como tal; a unidade seria estabelecida dialeticamente em meio aos conflitos. Esta compreensão se opõe à falsa unidade do Estado, que supostamente resolveria as contradições de cima para baixo, negando o múltiplo e impedindo, de

fato, a própria constituição concreta da sociedade.

O federalismo libertário é o meio de organização proposto e defendido pela maior parte das vertentes anarquistas ainda hoje. É também o modo de organização das duas experiências socialistas não-estatais de organização social vigentes atualmente: os territórios rebeldes Zapatistas, no México, e o Confederalismo Democrático de Rojava, no Curdistão Sírio. O federalismo consiste na subdivisão organizacional temporária ou permanente da sociedade, que se organizaria de baixo para cima, em grupos/unidades autônomas de associações, comunas ou cooperativas que se juntariam em federações, e então em confederações, por meio de delegados com mandados revogáveis sempre submetidos às assembleias locais por meio do exercício da democracia direta.

A unidade social federalista libertária não é pensada como primeiramente estabelecida abstratamente para, a partir disso, atingir o concreto, mas trata-se de uma unidade concreta, sem necessidade de um contraponto abstrato (que seria o Estado). Isso impediria, ao mesmo tempo, os problemas do centralismo e os da atomização, assegurando a autonomia local e também a coesão de conjunto da sociedade. Seria um modo de organização dialético entre o princípio da unidade (abstrata, também chamado princípio da autoridade) e o princípio da multiplicidade (concreta, também chamado princípio da liberdade).

O Estado seria oposto à auto-organização da sociedade. O princípio federalista não mantém a unidade estatal como supressão das particularidades e diferenciações em busca de um conjunto homogêneo, tampouco supõe que a sociedade pode manter-se apenas pela supressão das liberdades, mas aceita que um grupo social pode existir por ele próprio, determinado internamente, e não por unidade externa. Haveria grupos locais, que Proudhon chama “naturais”, unidos pela comunidade linguística, costumes e religião. O reforço dos poderes centrais seria uma compensação, nos regimes estatais, da ausência de unidade e

ordem real. Os Estados demasiado grandes seriam levados a este tipo de centralização para tentarem manterem-se soberanos e, por meio disto, seriam também levados à guerra com outros Estados.

O federalismo contemplaria os princípios da autoridade e da liberdade. Neste sistema, ambas se encontram limitadas e contrabalançadas, que é o que se entende pela dialética da autoridade e da liberdade. O princípio da autoridade seria um princípio ontológico que supõe as liberdades, não haveria autoridade sem liberdade. Este seria o princípio da unidade social. Já o princípio da liberdade também suporia, politicamente, uma autoridade que o autorize. Este seria o princípio de multiplicidade social. Deste ponto de vista, não existem liberdades ou autoridades absolutas, são contra-sensos, se se suprime uma das duas, a outra não faz mais sentido. Tais princípios, em relação de pressuposição mútua, indissoluvelmente ligados um ao outro, porém, irreduzíveis um ao outro (como grandezas inversas), constituiriam em luta perpétua a uno-multiplicidade das sociedades humanas.

Não seria possível haver sociedade totalmente sem autoridade ou sem liberdade (haveria o equilíbrio de uma pela outra). E o federalismo permitiria o equilíbrio perfeito entre estes princípios. Não seria possível suprimir uma à outra, nem resolvê-las em uma expressão comum; não há síntese entre liberdade e autoridade, elas entram em movimento perpétuo, movimento que é motor histórico, pois uma tende a absorver a outra. Esta dialética seria irreduzível e insolúvel, permanente nas sociedades, e toda resolução que não nega a tensão teria como expressão máxima o federalismo anti-estatal. “(...) autoridade-liberdade: eis bem os dois polos da política. A sua posição atitética, diametral, contraditória, é para nós uma garantia de que um terceiro termo é impossível, de que ele não existe. Entre o sim e o não, da mesma maneira que entre o ser e o não-ser, a lógica nada admite” (Proudhon, 2001: 55). De acordo com Proudhon, devemos entender o sistema federativo do seguinte modo: “A

sua lei fundamental, característica, é esta: na federação, os atributos da autoridade central especializam-se e restringem-se, diminuem de número, de intermediários, e ousa dizer, de intensidade, na medida em que a Confederação se desenvolve pela ascensão” (Ibidem: 58). Ou seja, contrariamente ao governo centralizado, a autoridade diminui na direção ascendente.

Não se trata, em todo caso, de uma dispersão, de cada centro de decisão se tornar independente; autonomia não é independência: o sistema é integrado, mas a integração não provém do centro para se espalhar na periferia, como no sistema pelo modelo estatal, mas provém da periferia para o centro. No federalismo subsidiário ascendente, uma iniciativa no domínio público, qualquer que seja, deve ser assumida pela ínfima coletividade concernida pelo problema e capaz de resolvê-lo. Se o problema excede a capacidade desta coletividade, ou seu campo natural de atuação, só então a questão é transferida para um âmbito superior. Mas é sempre o escalão inferior que decide quais negócios devem ser atribuídos ao escalão superior. Isso exclui a possibilidade de centralização.

O princípio federalista rompe com o paradigma representacional de poder justamente por não tomar estes dois âmbitos como rigidamente separados, não há representantes e representados. E, rompendo-se com isso, rompe-se também com a separação rígida entre concreto e abstrato, entre aqueles que agem praticamente e os teóricos intelectuais responsáveis por guiar as massas. A separação entre teoria e prática produz um exílio na condição humana, enquanto ser linguístico, capaz de significar e compreender a realidade, para quem toda prática deve ser já teórica, para o qual toda ação política é já significativa e todo significado é uma ação política. Mas tal separação é fundamental quando se quer exilar tantos do seu direito à participação política. Este exílio é fundamental para legitimar o sistema representativo e suas instituições,

no qual alguns são colocados como vanguarda intelectual, representantes passíveis de ter poder de decisão e compreender a realidade, e outros são tomados como uma turba não pensante, devendo, no máximo, eleger um líder para pensar por si e reproduzir os discursos dominantes.

Por uma teoria prática e uma prática teórica

Todo nosso modo de vida atual está centrado na pressuposição dessa separação, que carrega consigo ao mesmo tempo um dualismo mente/corpo no que se refere à ontologia e à produção de conhecimento, e uma compreensão unidirecional das relações de poder como sendo fundamentalmente estabelecidas na direção do abstrato para o concreto. A ruptura com isso talvez seja o coração de uma ontologia anarquista, uma ontologia da dialética sem síntese entre concreto e abstrato.

Ser anarquista não significa negar as relações de poder ou acreditar que viveremos em uma sociedade na qual estas relações não existirão, ausência de Estado não é ausência de poder. Adicionalmente, também, as relações de poder não precisam de sucedâneos abstratos nem se estabelecem primária e fundamentalmente de cima para baixo. Uma das consequências interessantes das análises de Foucault é justamente esta. O poder exerce-se no tecido social diretamente relacionado às produções discursivas e de um modo multidirecional; acabar com o Estado e com suas instituições não é acabar com essas relações de poder e, muito menos, com o exercício do poder entendido de modo ontológico. Mas é, sim, mudar o modo como essas relações se dão.

O anarquismo é uma proposta de organização popular revolucionária, materialista e fundada no princípio de federalismo, tal como proposto por Proudhon. Mas ser anarquista significa também, em grande medida, recusar o paradigma da representação e negar a separação rígida entre intelectuais e não-intelectuais, ou entre aqueles que estão aptos a exercer poder e aqueles que não estão, ou ainda entre teoria (abstrata) e prática

(concreta), que são, em máximo grau, instâncias da relação entre um âmbito abstrato e um âmbito concreto. Falar da concretude das relações de poder é justamente um modo de atentar para esta não separação rígida, e com isso, ao mesmo tempo, negar o papel privilegiado dos chamados intelectuais orgânico.

Neste ponto podemos nos voltar para a analítica do saber-poder em Foucault, e compreender melhor um dos seus aspectos mais libertários. Foucault sempre ressaltou a importância de se criar saberes da resistência, de se dar voz para que as pessoas falem por elas mesmas e não sejam representadas por um porta-voz intelectual. Mais do que isso, ele questionou o papel do intelectual, o seu próprio papel, como o daquele capaz de criar para o povo um saber privilegiado, uma ideologia da libertação. Cumprir um papel como este jamais pode ser senão uma forma de dominação, que reproduz a lógica central da representação. Sobre isso, é extremamente interessante o que nos diz Deleuze sobre Foucault:

A meu ver você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de fundamental: a indignidade de falar pelos outros. Quero dizer que se ridicularizava a representação, dizia-se que ela tinha acabado, mas não se tirava a consequência desta conversão teórica, isto é, que a teoria exigia que as pessoas a quem ela concerne falassem por elas mesmas (Deleuze in Foucault, 1979: 72).

Ao lado da desconfiança crítica de Foucault para com todas as vias institucionais legais do sistema dito democrático, vemos ressurgir no pensador a recusa a toda e qualquer vanguarda que poderia na luta revolucionária, guiar as massas rumo a uma suposta verdade emancipatória. Foucault denuncia isto como não apenas fadado ao fracasso, mas também como reproduzindo e contribuindo com a manutenção das opressões que se pretendia superar. De acordo com o marxismo leninista, a consciência socialista seria levada à classe proletária por intelectuais,

de origem burguesa. A perspectiva anarquista, defendida por autores como Bakunin (1978), é justamente a de que a emancipação socialista só pode ser formada a partir das lutas concretas e da vivência real e amarga do próprio povo. Bakunin defende diretamente a auto-organização das massas em corpos autônomos, federalizados de baixo para cima. Rejeitando a teoria de uma consciência de classe levada de fora, os anarquistas sempre se opuseram às crenças em “vanguardas esclarecidas” que buscam guiar as “massas”. Defendendo a autonomia e um processo de aprendizagem coletivo, os anarquistas, em suas principais lutas, foram os que, como se sabe, sustentaram a máxima pela qual ‘a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores’, sem necessidade de guias nem tutores.

Em Foucault vemos justamente aparecer a defesa clara pela qual se colocar supostamente a serviço teórico das massas já seria um modo de dominação. Neste contexto, o papel da relação entre teoria e prática é fundamental não apenas porque a teoria não pode ser vista como determinando a prática, como o privilégio desta última significa também a afirmação do caráter inseparável destas. A teoria nada mais seria do que uma parte da prática, não restando espaço para o intelectual que meramente pensa a realidade em seu gabinete, que contribui de fora para a formação de uma verdade, seja a proletária, seja a ideologia burguesa. Em máximo grau, não restando lugar de todo para o ‘puro intelectual’, não há alguém que age e alguém que teoriza sobre isso, não há a massa e a vanguarda; o povo se emancipa na medida em que produz sua própria verdade, na medida em que toma os discursos para si. O intelectual não apenas não pode representar as massas, ele não precisa fazê-lo, ele não deve sequer tentar: ou ele luta junto ou ele já está contra. A teoria só pode ser uma parte da luta, ou se luta lado a lado ou não há luta possível.

Parece-me que a politização de um intelectual tradicionalmente

se fazia a partir de duas coisas: em primeiro lugar, sua posição de intelectual na sociedade burguesa, no sistema de produção capitalista, na ideologia que ela produz ou impõe (ser explorado, reduzido à miséria, rejeitado, maldito, acusado de subversão, de imoralidade, etc...); em segundo lugar, seu próprio discurso enquanto revelava uma determinada verdade, descobria relações políticas onde normalmente não eram percebidas. Estas duas formas de politização não eram estranhas uma em relação à outra, embora não coincidissem necessariamente. Havia o tipo de intelectual maldito e o tipo de intelectual socialista. Estas duas formas de politização facilmente se confundiram em determinados momentos de reação violenta do poder, depois de 1848, depois da Comuna de Paris, depois de 1940: o intelectual era rejeitado, perseguido, no momento mesmo em que as coisas apareciam em sua “verdade”, no momento em que não se devia dizer que o rei estava nu. O intelectual dizia a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência. Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida este discurso e este saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da consciência e do discurso também faz parte deste sistema. O papel do intelectual não é mais do que se colocar um pouco na frente, um pouco de lado para dizer a verdadeira verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, objeto e instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso (Foucault, 1979: 71).

A crítica à centralidade da noção moderna de representação no âmbito epistemológico, que acompanha Foucault desde sua fase arqueológica, aparece então também no âmbito político. Se o saber não é fundamentalmente representação de uma realidade externa, como nos fez crer toda uma gama de pensadores desde Descartes, mas é também e, antes de tudo, criação, também o exercício de poder como transferência é falho; o

poder exerce-se diretamente e, se pode em alguns casos adquirir caráter representativo, é apenas por meio desse exercício direto, que não pode, portanto, jamais ser substituído ou suplantado pela representação.

Conclusão

A partir do binômio saber-poder, traçamos um paralelo entre dois modelos epistemológicos e políticos: o modelo platônico e o modelo empirista. O primeiro seria o modelo da contemplação do Uno, que corresponderia ao poder clássico, racionalista, estabelecido totalmente de cima para baixo e do abstrato para o concreto. O segundo seria o modelo moderno, através do empirismo e da democracia representativa, algum papel é conferido à realidade concreta e, portanto, ao múltiplo, seja na construção do conhecimento, seja no exercício do poder. Assim, tanto a política quanto o saber são entendidos como fundamentalmente representacionais, mas o privilégio, tanto da determinação do conhecimento, quanto do exercício político, continua sendo dado ao âmbito abstrato, ao representante e não ao representado. Nesse sentido, perguntamos: o que estes dois modelos têm em comum? A separação rígida entre um âmbito abstrato e um âmbito concreto, entre o Uno e o Múltiplo, bem como o privilégio do primeiro em detrimento do segundo. Diante disso, voltamos para as análises propostas por Proudhon para a relação entre o Uno e o Múltiplo, por meio da abordagem, ainda que pontual, de sua dialética serial sem síntese, que privilegia o múltiplo e a diversidade, tendo como expressão prática a proposta de organização social de baixo para cima por meio do federalismo subsidiário ascendente. Desse modo, encontramos uma noção de saber-poder que não separa rigidamente o concreto e o abstrato, nem privilegia este último na determinação do primeiro. Tal como entendemos, este seria o coração de uma ontologia anarquista. Tal concepção rompe com o paradigma representacional e com o privilégio do representante em relação ao representado, rompendo também com a

separação rígida entre teoria e prática. Sendo assim, podemos entender a real importância da crítica *foucaultiana* a tal separação, expressa na recusa a um papel privilegiado dado aos intelectuais como aqueles capazes de estabelecer a muda verdade que libertará o povo.

Referências Bibliográficas

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (s/d [1972]). *O Antiédipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilha. Lisboa: Assírio & Alvin.
- FOUCAULT, Michel (1994). *Dits et Écrits*. Organização de Daniel Defert e François Ewald. Paris: Gallimard.
- _____. (1979). *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- PLATÃO (2002). *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. Rio de Janeiro: Editora Best Seller.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1843). *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*. Besançon: [s.n.].
- _____. *Do Princípio Federativo*. Tradução de Francisco Trindade. São Paulo: Nu-Sol; Imaginário, 2001.