

## nietzsche e o anarquismo<sup>1</sup>

daniel colson\*

A obra de Nietzsche, por sua coerência consigo própria, com suas figuras provocadoras e suas explosões contraditórias, autoriza um grande número de leituras e interpretações: por exemplo, uma leitura de extrema direita, a mais grosseira e comum; mas também, muito cedo e de modo aparentemente surpreendente, uma leitura e uma interpretação operária, anarquista e revolucionária. Durante muito tempo, o Nietzsche dos anarquistas foi interpretado — ao lado de Stirner — segundo o modelo do individualismo contemporâneo. Como se o eu anarquista e stirneriano, vivido e pensado a partir de uma “singularidade irreduzível, sempre diferente dos outros e sempre remetido a si próprio em seu comércio (...) com os outros”<sup>2</sup> pudesse, mesmo que por um instante, ser confundido com os indivíduos uniformes e sem qualidades da modernidade, esses indivíduos

\* Professor na Universidade Jean Monnet de Saint-Étienne/França, pesquisador no Modys/CNRS, integrante da associação anarquista La Gryffe de Lyon, autor de *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*. Paris, LGF, 2001; *Trois essais de philosophie anarchiste. Islam, histoire, monadologie*. Paris, Léo Scheer, 2004.

dos estádios, dos dias de eleição, das grandes áreas, das viagens às Seychelles e dos loteamentos dos subúrbios, essas “bolas de bilhar patéticas” às quais se refere Gilles Châtelet, dizendo que “cada esforço para se diferenciar provoca um maior soterramento numa grande equivalência.”<sup>3</sup> É verdade que essa interpretação estreitamente individualista do Nietzsche dos libertários poderia, pelo menos para a França no início do século XX, valer-se de um certo número de figuras aparentemente sem grande relação com a dimensão coletiva e social do anarquismo e da história operária: Libertad e seu jornal *L'Anarchie*, por exemplo, com sua violenta denúncia do sindicalismo, das greves e dos movimentos operários, mas também o filósofo Georges Palante, ou mais amplamente ainda toda uma vertente artística, boêmia e dândi que, entretanto, seria equivocado reduzir de modo excessivamente fácil às manipulações e aos engodos irrisórios, mas eficazes, do individualismo moderno.<sup>4</sup> Na falta de uma leitura atenta dos textos ou da compreensão da natureza dessa estranha mistura estética e política da Paris do fim do século XIX, a interpretação malévola do anarquismo nietzscheano poderia, ao menos, espantar-se com o modo pelo qual os escritos de Nietzsche — sob sua dupla dimensão amoral e bárbara — também atravessavam o conjunto das práticas e dos movimentos libertários da época, fazendo-lhes eco e sendo por eles retomado. Ela poderia ter se espantado ao ver Louise Michel associar a figura do super-homem às idéias de justiça social e de revolução,<sup>5</sup> o socialista germanista Charles Andler perceber na classe operária uma “classe de mestres”<sup>6</sup>, mas também Fernand Pelloutier, o secretário das Bolsas do trabalho, conceber-se ao mesmo tempo como “revolucionário”, “partidário da supressão da propriedade individual”, e como “amante apaixonado da cultura de si mesmo”<sup>7</sup>, ou ainda, como, um pouco por todo o mundo, um certo número de militantes operários, os mais engaja-

dos na ação coletiva, reconheceram-se tão cedo nos escritos de Nietzsche e, com a força da evidência, exortaram os revolucionários a promover a aparição de superhomens, de “homens-deuses”, capazes de tirar o povo de sua letargia, de libertar as potências revolucionárias das quais é o portador.<sup>8</sup>

Mas esse encontro efetivamente surpreendente entre revolta operária e elitismo nietzscheano, desejo de justiça e recusa do humanismo, ódio da autoridade e hierarquização dos seres, movimentos coletivos e desprezo pela multidão e pela massa, era sem dúvida improvável demais para sua ocorrência ser evidente. Como, de fato, imaginar, por um só momento, que anarquistas e sindicalistas revolucionários possam se reconhecer em textos que não hesitam em denunciar violentamente reivindicações sociais e greves operárias, socialismo e anarquismo e, por meio deles, qualquer movimento coletivo ou individual que pretenda lutar pela igualdade e a justiça social? Como supor que anarquistas e sindicalistas possam fazer suas formulações onde, contra as interpretações morais e populistas mais aceitas, Nietzsche toma sempre o partido dos “fortes” e dos “mestres” contra os “fracos” e os “escravos” que, a seu ver e contra qualquer evidência, teriam (em qualquer época) a supremacia sobre os “mestres”?<sup>9</sup> Como, face ao caráter ofuscante de suas imprecisões políticas, não reduzir a um estreito individualismo a solidão de Nietzsche e sua visão aristocrática do mundo?

Sem dúvida, apenas o anarquismo de então poderia, ele próprio, dizer porque tantos operários e sindicalistas reconheceram-se tão cedo, e contra qualquer verossimilhança, nos escritos e na pessoa de Nietzsche, onde, a seus olhos, ele repetiria, de outra maneira e com nova intensidade, a idéia prática e teórica inventada cinquenta anos mais cedo por Proudhon e Bakunin, e de

que maneira eles todos, apesar de tantas diferenças e incompatibilidades aparentes, participariam de um mesmo movimento de desconstrução das distinções modernas — entre indivíduo e coletivo, teoria e prática, dominantes e dominados, etc. — em proveito de uma nova e comum percepção daquilo que é. Não foi o caso, por três razões principais:

1) A primeira, mais precoce, tem a ver com os escritos de Nietzsche e com a história de sua primeira recepção. Conhecidos muito cedo, eles foram objeto de numerosos comentários, em ligação com a redescoberta de Stirner.<sup>10</sup> Mas essa acolhida foi essencialmente de ordem literária, estética e moral. Sua forma provocativa e poética se prestava mal, num primeiro momento, a uma leitura política e filosófica. E foi apenas de modo relativamente tardio, a partir do entre-guerras — no momento do desmoronamento dos movimentos operários libertários, e com os trabalhos de Jaspers, Löwith, Heidegger na Alemanha, por exemplo, ou a interpretação de Bataille na França — que uma leitura filosófica deveria aparecer, uma leitura capaz de produzir uma interpretação mais ampla e, mais particularmente, de ultrapassar uma abordagem estrita e imediatamente individualista.

2) A segunda refere-se à história do próprio anarquismo, à maneira pela qual ele expressou seu projeto. Sem dúvida, retrospectivamente, e como mostra Claude Harmel, os principais teóricos, precursores ou fundadores do anarquismo — Stirner, Proudhon, Dejacque, Coeurderoy, Bakunin — são infinitamente mais próximos de Nietzsche que de qualquer outro filósofo de seu tempo.<sup>11</sup> Mas eles necessariamente ignoravam tudo de uma obra que iria ainda nascer. Ao contrário, os intelectuais anarquistas ulteriores — Kropotkin, Reclus ou Guillaume, por exemplo — tiveram a possibilidade de

ler Nietzsche, e uma análise mais fina de seus escritos e de seus centros de interesse não deixaria, aliás, de mostrar a forma pela qual, implicitamente, eles lhe fizeram eco e se inscrevem, também eles, num percurso e numa percepção comuns do homem, da natureza e do mundo. Mas geógrafos, etnólogos ou pedagogos, eles não tinham nem a preocupação, nem os meios de perceber a dimensão política e teórica de um pensamento que, por sua novidade e a originalidade de sua forma, igualmente escapava, no mesmo momento, de uma filosofia profissional que teria sido a mais capaz, normalmente, de explicitar seu sentido. Quanto ao anarquismo militante, autodidata e eclético que se seguiu, marcado com demasiada freqüência (na França) pelas pobrezaas redutoras da escola republicana de Jules Ferry — essa escola na qual, segundo a fórmula do sindicalista Pierre Monatte “ensinando o povo a ler, tinha desaprendido a pensar” — durante muito tempo, inclusive em sua dimensão mais individualista, ele se restringiu a uma visão estritamente racionalista e cientificista, tão distante de Nietzsche quanto o era de Stirner, de Bakunin e de Proudhon, ou é claro, dos múltiplos movimentos de revolta e de emancipação que se desenvolveram na época um pouco por todo mundo. Nesses círculos restritos, o anarquismo limitou-se pouco a pouco, e durante muito tempo, a um ideal utópico e humanitário, uma moral política seca e árida, um projeto doutrinário, abstrato e intemporal, quer se tratasse somente de aplicá-lo a si mesmo ou aos outros, ao modo das antigas e persistentes prescrições morais, religiosas e cívicas, privilegiando sempre a explicação, a educação, a adesão, a conformidade ideológica e comportamental, e, mais tarde, a organização: segundo o modelo das seitas e dos partidos religiosos ou marxistas.<sup>12</sup>

3) A essas duas primeiras razões da dificuldade do anarquismo perceber suas afinidades de fato com a obra de Nietzsche, de dizer aquilo que só ele poderia dizer, podemos acrescentar uma terceira, mais tardia, que se refere, desta vez, aos massacres de massa do primeiro conflito mundial, à auto-destruição física e ética que eles produziram e, durante todo o período do entre-guerras, à transformação em máquinas de guerra (vermelha e negra) das esperanças emancipadoras. Incapazes de explicitar, teórica e politicamente, o modo pelo qual tinham podido se reconhecer na violência nietzscheana, no super-homem, nos aristocratas, no eterno retorno, na vontade de potência e, através deles, no jogo infinito e emancipador das composições de forças e vontades, os anarquistas encontraram-se, além disso, desprovidos das figuras literárias e estéticas que, em sua novidade, tinham inicialmente permitido esse encontro e esse reconhecimento. Transformados em slogans, em poses e pompas teatrais, rebaixados às encenações e aos trompetes das óperas de Wagner, relacionados ao povo indiferenciado das trincheiras, depois às multidões vociferantes e impotentes dos meetings e das manifestações de massa, os conceitos e os personagens de Nietzsche não passavam de despojos mentirosos, de bandeiras de uma lógica de dominação e de auto-destruição que — fascista ou nacional-socialista — pretendia claramente, contra o cinismo pequeno-burguês e não menos assassino do comunismo russo, colocar-se definitivamente no lugar da violência emancipadora dos movimentos operários anteriores, fazê-los esquecer como e porque esta violência emancipadora tinha um dia sido possível.

Foi somente muito mais tarde, com a renovação do pensamento libertário do fim do século XX, que finalmente tornou-se possível liberar Nietzsche dos desvios e dos travestimentos de que tinha sido objeto, mas, so-

bretudo, compreender o alcance filosófico e emancipador de seus escritos, e assim apreender por que, intuitivamente, eles puderam tão cedo ser compreendidos por tantos anarquistas e operários revolucionários. Com autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault ou Sarah Kofman, por exemplo, super-homem, vontade de potência ou eterno retorno, novamente podiam estender sua força e repetir sua inspiração primeira, exprimir sua carga explosiva e emancipadora. Após os inventores do anarquismo e nos termos mais próximos, finalmente se tornara possível compreender como a dimensão individualista do pensamento de Nietzsche só adquiria sentido numa abordagem radicalmente plural da realidade, numa apreensão das coisas onde, como mostrou Proudhon, qualquer “pessoa é um grupo”, um “composto de forças”, onde todo grupo, todo coletivo, por mais vasto ou efêmero que seja, é também uma “pessoa”, um “eu”, uma subjetividade, uma vontade. Ali onde, para Nietzsche desta vez e como explica Michel Haar, “toda força, toda energia, qualquer que ela seja, é vontade de potência, no mundo orgânico (pulsões, instintos, necessidades), no mundo psíquico e moral (desejos, motivações, idéias), e no próprio mundo inorgânico, na medida em que a vida é apenas um caso particular da vontade de potência.”<sup>13</sup> Com a renovação do pensamento libertário, a afinidade entre Nietzsche e os movimentos operários libertários deixava de depender unicamente de uma suposta originalidade de alguns militantes autodidatas e revoltados, ou do equívoco de fórmulas mal compreendidas. Não era mais proibido perceber como, para além da fugacidade de seu encontro, essa transtornante afinidade tinha a ver com a natureza histórica de um pensamento e de movimentos emancipadores que as situações e os acontecimentos do fim do século XX permitiam enfim perceber, repetir, e portanto compreender.

## **O pensamento de Nietzsche e o movimento operário libertário**

O anarco-sindicalismo e o sindicalismo revolucionário teorizaram muito pouco suas práticas, tendo evocado, a *fortiori*, referências filosóficas das quais seus militantes estavam muito distantes. Mas, apesar da indiferença ou das incompreensões que os acompanharam por tanto tempo, eles deixaram traços suficientes nos arquivos oficiais, ou sob a forma de um grande número de falas e textos fragmentados e circunstanciais (cartazes, artigos, brochuras, proclamações, discursos de manifestações, moções de congressos), para tornar perceptível o que não era visto, para entrar novamente em ressonância com um Nietzsche redescoberto por outra via, para fazer eco, quase um século depois, ao sentido que os acontecimentos presentes davam a seu encontro.

“É preciso proteger os fortes contra os fracos”, diz Nietzsche. É sem dúvida com essa fórmula paradoxal, e em razão mesmo do escândalo que ela constitui para o humanismo e a visão “social” do mundo, mas também e sobretudo em razão do paradoxo de sua reversão (os “fortes” são vulneráveis, eles tem que ser protegidos!), que podemos melhor apreender onde se dá a afinidade entre Nietzsche e os movimentos operários libertários, exatamente ali onde a distância parece maior, o divórcio mais evidente. Hoje percebemos melhor, e não sem recorrentes polêmicas, como, para Nietzsche, mestres e escravos constituem ao mesmo tempo tipos e modos de ser mais ou menos fugidios, aplicáveis a um grande número de situações e exigindo a cada instante uma grande fineza de avaliação e interpretação. Para Nietzsche, os mestres e escravos raramente estão onde pensaríamos encontrá-los; e seu ser pouco tem a ver com os signos, lugares, papéis e representações que habitualmente pre-



tendem fixá-los e travesti-los. Notá-los exige-se uma percepção, um julgamento e um senso prático aguçados e sutis, sempre alertas, capazes de apreender a realidade incessantemente mutante das relações das alianças e dos confrontos, dos equilíbrios e das composições de forças, das revoltas e das hierarquias que os produzem e transformam, em tal ou tal situação e a respeito de tal ou tal problema. No entanto, é verdade que, para Nietzsche, o povo, a multidão e as massas, que ele associa à democracia e ao igualitarismo das urnas, são uma expressão particularmente flagrante da figura negativa e moderna do escravo, da força do número, reativa e invejosa, e no mais das vezes submetida ao ódio e ao ressentimento. Mas, como o conhecimento mesmo mais superficial dos movimentos libertários dá a perceber, esse julgamento político e polêmico não tem nada que possa chocar os anarquistas, mas ecoa diretamente sua própria visão de mundo e seu modo de conceber e colocar em prática as relações humanas que eles desejam fazer surgir. Esse encontro e essa comunidade de pontos de vista, que agora convém estabelecer, poderiam ser formulados da seguinte forma: contrariamente às aparências, se as massas da modernidade, indiferentes e passivas, submetidas aos políticos e freqüentemente fascinadas pelos chefes carismáticos (de Mussolini a Mao Tse-Tung), estão indiscutivelmente ligadas ao que Nietzsche chama “os escravos”, os movimentos operários ditos anarco-sindicalistas, sindicalistas revolucionários ou “de ação direta”, como aliás aquilo que a sociologia e a história mostram dos valores e do gênero de vida das classes ou dos meios profissionais que os vieram nascer, ligam-se também indiscutivelmente ao tipo dos “mestres” e dos “aristocratas”, tais como Nietzsche os concebe. Para apoiar essa tese, poderíamos multiplicar os pontos de convergência: do lado do proudhonismo e de Proudhon, é claro, na maneira pela qual este últi-

mo pensa a força e as fraquezas do “povo”;<sup>14</sup> mas também através da abordagem histórica e sociológica de um certo número de setores profissionais operários dos séculos XIX e XX, dos valores que eles desenvolveram de sua relação com o mundo e com os outros; ou ainda, a propósito dos movimentos operários ditos anarco-sindicalistas, das “minorias ativas”, tão desacreditadas, da mistura de individualismo e de ação coletiva que as caracteriza, passando por sua concepção da mesma forma mal compreendida da “greve” como afirmação da força e da vontade proletárias. Sem pretender desenvolver uma análise exaustiva, podemos sublinhar aqui três grandes pontos de convergência entre o pensamento de Nietzsche e os movimentos operários libertários.

### **O separatismo e a luta de classes**

Lembremos rapidamente um ponto importante das posições nietzscheanas. Quando Nietzsche distingue os mestres e os escravos, essa é também uma maneira de opor-se a Hegel, a sua forma de unir dialeticamente os dois termos. Para Nietzsche, o antagonismo entre mestres e escravos é apenas o efeito secundário de uma diferenciação primeira, ou (senão) um simples ponto de vista de escravo. Suas relações não têm nada de dialético, onde o princípio ativo estaria do lado da negação, daquele que nega para se afirmar. Como uma afirmação poderia nascer de uma negação, do nada? Para Nietzsche, este seria claramente um pensamento de escravo. Para ele, convém, ao contrário, adotar o ponto de vista dos mestres (no sentido que ele dá ao termo), apreendendo que aquilo que os distingue dos escravos é justamente uma separação, uma diferenciação. O antagonismo entre os mestres e os escravos supõe inicialmente uma relação de diferenciação dos mestres, não

como uma luta que une e liga, mas como uma separação que desliga e distingue. Mas é justamente aqui, e desse ponto de vista, que podemos compreender porque os movimentos operários libertários sempre foram tão radicalmente estrangeiros ao marxismo (uma variante do hegelianismo) e de sua concepção da luta de classes, na medida mesma em que eles obedeciam ao movimento de diferenciação dos fortes e dos mestres.

Com efeito, na concepção anarco-sindicalista ou sindicalista revolucionária, e contrariamente ao que frequentemente se afirma, a classe operária, considerada do ponto de vista de sua emancipação, não é inicial e principalmente definida pela luta de classes, pela exploração, a opressão e a miséria psíquica e moral que estas necessariamente provocam; com todo seu cortejo repugnante de humanismo, de miserabilidade e de filantropia interessada. Sua potência emancipadora depende essencialmente de sua capacidade, histórica e localmente produzida, de se constituir como força autônoma, independente e afirmativa, fundada sobre o orgulho e a dignidade, e dispondo de todos os serviços, de todos os valores, de todas as razões e de todas as instituições necessárias a sua independência, que não dependem senão dela e daquilo que ela assim se torna, de sua capacidade de fazer nascer um outro mundo. Esta concepção não é inicialmente de ordem teórica. Ela é a expressão de um grande número de atitudes e de práticas efetivas, no sentido da convergência, do imediato e da evidência daquilo que as produz, como mostra, por exemplo, para a França, o estudo de qualquer Bolsa do trabalho minimamente conseqüente.<sup>15</sup> Para o anarco-sindicalismo e o sindicalismo revolucionário, a classe operária deve em primeiro lugar separar-se de modo o mais radical, não ter mais nada em comum com o resto da sociedade, inclusive e sobretudo com aqueles que

— “socialistas”, “humanitários” e “filantropos” — inclinam-se sobre sua sorte e pretendem defender e representar seus interesses. No discurso próprio a este componente libertário do movimento operário, mas que ultrapassa amplamente fronteiras ideológicas muitas vezes incertas, esse movimento de diferenciação leva o nome completamente límpido, de um ponto de vista nietzscheano, de “separatismo operário”. O movimento operário deve se “separar” do resto da sociedade. O que Proudhon explica da seguinte forma: “a separação que eu recomendo é a condição mesma da vida. Distinguir-se, definir-se, é ser: assim como se confundir e absorver-se, é perder-se. Fazer uma cisão, uma cisão legítima, é o único meio que temos de afirmar nosso direito (...). Que a classe operária, caso ela se tome a sério, caso ela busque algo diverso de uma fantasia, considere como definitivamente dito: é preciso antes de tudo que ela não seja mais tutelada, e (...) que a partir de então aja exclusivamente por ela mesma e para ela mesma.”<sup>16</sup>

Nessa maneira de ver, a luta de classes não está evidentemente ausente, mas ela não tem nada mais de dialético, numa relação em que a “sociedade moribunda” sempre ameaça arrastar os movimentos num abraço mortal e anestesiante, obrigando-os a aceitar as regras comuns de combate, a adotar as formas de lutas e negociações pertencentes à ordem que pretendem abolir. Para os sindicalistas revolucionários e os anarco-sindicalistas, a greve, expressão privilegiada da luta de classes, é de início um ato fundador intempestivo e incessantemente repetido, um “conflito” sempre singular e circunstancial, um rasgão no tempo, uma ruptura dos laços e entraves anteriores, que por meio do grande número de conflitos parciais e seu próprio movimento, contribui de modo decisivo para transformar o ser do

operário.<sup>17</sup> Ela é o modo pelo qual os operários “educam-se”, “curam-se” e preparam-se para “movimentos” cada vez mais “gerais”, até a explosão final da greve geral.<sup>18</sup> Nessa repetição incessante da greve, as organizações proletárias não deixam de se propor objetivos imediatos, de fazer acordos. Mas esses objetivos são sempre secundários e esses acordos sempre provisórios. Em relação ao que os constitui como forças revolucionárias, os movimentos operários não visam qualquer compromisso razoável, porque definido pelo contexto em que foi firmado, nenhuma “satisfação” que viria da ordem econômica e social da qual é obtida, que dependeria daquilo que ele próprio pode. Mesmo e sobretudo quando assinam convenções, os operários não estão em situação de demanda. Eles se contentam em obter uma parte de seu “direito” provisoriamente, esperando obter tudo, livremente, sem outros “respondentes” além deles próprios.<sup>19</sup> Se os operários não pedem nada, é porque eles não sentem qualquer inveja do velho mundo, que eles desprezam e ignoram. Sua revolta é uma pura afirmação das forças e do movimento que os constituem, e é somente de modo derivado que são obrigados a combater as forças reativas e reacionárias que se opõem a essa afirmação. Eles não pedem nada a ninguém, mas tudo a eles mesmos, a sua capacidade de expressar e desenvolver a potência de que são portadores. Sua relação com o mundo exterior é uma relação tripla, de seleção, de pretensão (no sentido primeiro e físico do termo) e de recomposição daquilo que é:

1) Uma seleção, na ordem existente, a partir daquilo que a constitui, dos meios necessários de afirmação dessa nova potência;

2) A pretensão de ocupar um dia a totalidade do espaço social, por meio de uma transformação radical da or-

dem burguesa como valores, moral, sistema econômico e político;

3) Uma nova recomposição da totalidade daquilo que é.

Esse triplo movimento de seleção, de pretensão e de recomposição, é formulado por Victor Griffuelhes, secretário da CGT francesa de 1901 a 1910, da seguinte forma: “a classe operária, não devendo nada esperar de seus dirigentes e seus mestres, negando seu direito a governar, buscando o fim de seu reino e de sua dominação, organiza-se, agrupa-se, proporciona-se associações, fixa as condições de seu desenvolvimento e, por intermédio delas, estuda, reflete, trabalha para preparar e estabelecer a soma das garantias e direitos a serem conquistados, depois se apropria dos meios para garantir essas conquistas emprestando-os do meio social, utilizando os modos de atividade que esse meio social traz em si, rejeitando tudo aquilo que tende a fazer do trabalhador um assujeitado e um governado, permanecendo sempre o mestre de seus atos e de suas ações e o árbitro de seus destinos.”<sup>20</sup>

De forma diversa, encontramos assim, nessa vontade de secessão e de recomposição daquilo que é o percurso de Nietzsche, perceptível desde Zaratustra e mais tarde na sua vontade de transvalorar os valores (não no sentido de transformá-los em seu contrário, mas no sentido de uma destruição das tábuas da lei), de cortar a história em duas e de instaurar um mundo inteiramente novo. Como em Nietzsche, o projeto libertário, afirmativo e diferencial, inscreve-se num trajeto de tipo messiânico, que é encontrado um pouco em toda parte nas sociedades em via de industrialização, do anarquismo espanhol ao messianismo libertário do pensamento judaico da Europa central descrito por Michael Löwy.<sup>21</sup> O tema da greve geral, ou de sua expressão popular da “Grande

Noite”, ilustra bem essa concepção radical da luta revolucionária do movimento operário libertário. Com a greve “geral” que dá sentido à repetição das greves “parciais”, a classe operária pára tudo, cruzando os braços. Como as trombetas de Jericó, esse é seu modo próprio de derubar as muralhas da ordem existente, mostrando a força imensa dos trabalhadores. Nessa concepção da Revolução, a classe operária não tem efetivamente nada para pedir, nada a dizer a qualquer outro, pois ela pretende ser tudo e, sobretudo, algo inteiramente novo que ninguém pode lhe dar, pois é ela que o traz.<sup>22</sup>

## **O federalismo**

Outro ponto de encontro entre Nietzsche e o movimento operário libertário: o federalismo. Afirmativo, o procedimento de Nietzsche é necessariamente “múltiplo” pois “faz parte essencial da afirmação ser ela própria múltipla, pluralista, e da negação ser uma, ou densamente monista.”<sup>23</sup> A “vontade de potência” nietzscheana não designa uma força unificada, nem um princípio central de onde tudo emanaria.<sup>24</sup> Como mostra Michel Haar, ela remete “a uma pluralidade latente de pulsões, ou a complexos de forças se unindo ou se rejeitando, associando-se ou dissociando-se.”<sup>25</sup> Determinando-se, a vontade de potência tende a unir e a hierarquizar as múltiplas forças do caos. Ela não as destrói, não as reduz, não resolve suas diferenças ou seus antagonismos à maneira da dialética hegeliana. “Afirmativa e forte, a vontade de potência assumirá a variedade, a diferença e a pluralidade.”<sup>26</sup> Essa concepção da vontade de potência é particularmente esclarecedora para se compreender as formas com as quais se revestiram os movimentos operários de tipo anarco-sindicalista ou sindicalista revolucionário.

De fato, significaria um grande contra-senso interpretar no registro anacrônico de uma concepção totalitária a pretensão do sindicalismo revolucionário de “basta a si mesmo”, de não esperar de ninguém o cuidado de garantir o advento de um mundo novo do qual se considera o único portador. Essa pretensão é estreitamente ligada ao federalismo social e operário. Se o sindicalismo pretende ser tudo, é por ser múltiplo, infinitamente múltiplo e diferente em seus componentes. “O outro”, ele o carrega exatamente em si próprio, e a “diferença” por mais radical que seja, ele a experimenta no próprio movimento que o conduz a pretender ocupar toda a realidade social. É nesse sentido, entre outros, que o sindicalismo revolucionário e o anarco-sindicalismo são proudhonianos. Proudhon não é apenas o teórico socialista que mais insiste sobre a necessidade, para os diferentes componentes da classe operária, de autonomizar-se radicalmente do resto da sociedade (separatismo). Ele é sem dúvida o único a pensar a pluralidade das forças que compõem a classe operária, a concebê-la como uma realidade múltipla. Contrariamente a Marx, Proudhon fala o mais das vezes “das” classes operárias e não “da” classe operária, ou “do” proletariado. Enquanto para Marx a classe operária é somente o momento abstrato, porque instrumentalizado, de uma razão operante na história, para Proudhon, as forças operárias são sempre forças concretas e vivas, diferentes e em devir, que podem sempre desaparecer e ressurgir sob outras formas, mudar de natureza, fazer-se absorver, dominar outras forças ou serem dominadas por elas, num incessante movimento de transformação, onde nada é definitivo. Na concepção do sindicalismo revolucionário e do anarco-sindicalismo, a “classe operária organizada” é um efeito de composição, uma “resultante”, dizia Proudhon,<sup>27</sup> uma composição instável de forças múltiplas, diversas e autônomas, até mesmo con-



traditórias, que se reconhecem como necessárias umas às outras para fazer surgir um novo mundo.

Freqüentemente compreendeu-se mal porque o sindicalismo revolucionário fazia tanta questão, nos votos, que cada sindicato tivesse a mesma representação, independentemente do número de seus associados. A tática procedimental e subalterna, no seio dos congressos, sem dúvida não era ausente dessa exigência. Mas essa última remetia sobretudo a uma concepção revolucionária mais fundamental, uma concepção qualitativa e não quantitativa, diferencial e não abstrata ou geral da realidade. Extremamente diversos, dependendo das regiões e países, o desenvolvimento e funcionamento dos movimentos operários ditos de ação direta correspondem perfeitamente à análise de Proudhon e de Nietzsche sobre as modalidades de afirmação da “potência” (Proudhon) ou da “vontade de potência” (Nietzsche). De fato, e para nos atermos apenas às experiências singulares do movimento operário francês (em particular no contexto das Bolsas de trabalho), o federalismo operário caracteriza-se sempre pela união conflituosa de forças extremamente diversas, preciosas demais em sua singularidade para que o ponto de vista de uma única entre elas seja esmagada pela lei do número, pela falsa avaliação da quantidade e da medida. Associação de mineiros, de músicos, de marceneiros, de tipógrafos, de carpinteiros, trabalhadores braçais sem qualificação, encanadores que trabalhavam com zinco etc., estas todas são forças específicas lutando para se unir e se afirmar em uma força mais vasta, retirando ela própria sua potência daquilo que assim a constitui como combinação de forças distintas.

Diversas, as forças sindicais não o são apenas umas em relação às outras, entre ramos de atividade e federações de ofícios ou de indústria, por exemplo (minas,

metalurgia, música, serviços postais etc.), ou no interior de um dado ramo industrial.<sup>28</sup> Cada força constitutiva do movimento operário como potência maior é ela própria uma composição de forças, também múltiplas e singulares: geografia dos lugares onde ela se desenrola, modalidades de organização, tipos de militantes, número de associados, ritmos e modalidades de funcionamento, vínculos com o resto da profissão, parte relativa dos sindicalizados, natureza dos *savoir-faire* profissionais, tipos de instrumentais, tipos de empresas, de organização do trabalho, origens da mão de obra etc. Cada organização de base de uma federação local ou de uma Bolsa de trabalho (que admite apenas uma por tipo) não é apenas uma força específica, diferente de todas as outras. Ela própria é a “resultante” sempre em desequilíbrio, de uma parte, de uma composição e de uma seleção de forças igualmente autônomas, que podem, em graus diversos, no jogo das relações no seio da Bolsa de trabalho, compor-se (ou opor-se) diretamente com outros componentes ou compostos de componentes desta Bolsa; de outro lado, são forças ao mesmo tempo sociais e técnicas, humanas e não-humanas, simbólicas e materiais que, com Bruno Latour, poderíamos qualificar de híbridas,<sup>29</sup> e que turvam incessantemente a falsa oposição entre natureza e cultura, mundo e sociedade, numa relação com o mundo onde o menor agrupamento, por sempre evocar, para existir, a totalidade do real, é constitutivo, como diz Proudhon, de uma “sociedade particular”, ali onde, segundo a fórmula de Nietzsche, “o menor detalhe implica o todo.”<sup>30</sup>

De fato, extremamente próxima de Nietzsche e Leibniz, uma das características essenciais dos movimentos libertários irá residir na sua capacidade de permitir que todas as suas forças constituintes também possam pretender bastar a si próprias, que possam possuir, sob um

certo ponto de vista, a totalidade daquilo que é, e possam assim fundar seu direito absoluto à autonomia. É sob esta condição (ontológica) que todas as forças constitutivas dos movimentos operários (indivíduos, seções técnicas, sindicatos, uniões locais etc.) têm o direito de se expressar, de se afirmar e — de modo radicalmente igualitário, quaisquer que sejam sua natureza e seu peso — de sempre buscar avaliar o sentido de sua associação, de experimentar e lutar entre elas para determinar a hierarquia dos valores que sua composição sustenta. Daí, negativamente, ou seja, do exterior, esse sentimento de caos, de conflitos, e de reviravoltas contínuos, provocado pelo exame dos arquivos policiais e dos traços deixados pela menor associação operária um pouco conseqüente. Numa Bolsa de trabalho como a da cidade de Saint-Étienne, por exemplo, tudo é objeto de discussões, de conflitos, de paradoxos, de cisões e de reconciliações, de afirmações diferenciais. A respeito dos problemas mais graves, a questão da guerra e da União Sagrada em 1915, por exemplo. Mas também, problemas aparentemente os mais fúteis, como em 1902, quando o conselho de administração discute por muito tempo e de modo muito disputado, sobre o direito de um dos secretários da Bolsa — surpreendido beijando a zeladora — de se entregar ou não a suas inclinações amorosas.<sup>31</sup> Daí, igualmente, para as associações operárias com caráter libertário, essa impressão de caos, de agitação de tensões e conflitos, de reviravoltas imprevistas e contínuas dos pontos de vistas expressos, ou ainda, no terreno do direito, a grande dificuldade dos acordos, dos pactos e dos regulamentos a serem fixados ou regulados, a multiplicidade e a mudança incessantes das relações que os constituem a um dado momento, obrigando, por exemplo, imediatamente após a Primeira Guerra Mundial a Bolsa do trabalho de Saint-Étienne a rejeitar semanalmente, durante mais de dois anos, a impressão de seu

novo regulamento interior, recusado e modificado antes mesmo que uma versão tivesse tempo de chegar à gráfica.<sup>32</sup>

### **A ação direta**

Para o anarco-sindicalismo e o sindicalismo revolucionário, as forças operárias devem sempre agir diretamente, sem intermediários, sem “representantes” e sem “representação”. A noção de representação deve ser entendida aqui em seu sentido mais amplo. De fato, do ponto de vista libertário, não se trata somente de recusar a representação política, mas qualquer forma de representação — social, simbólica ou científica — percebida como necessariamente abstrata e manipuladora, distinta das forças em nome de quem ela fala, que ela ordena e hierarquiza, de quem ela se apropria limitando suas possibilidades. É assim que podemos compreender uma outra dimensão, freqüentemente difícil de ser compreendida, porque aparentemente contraditória, dos movimentos operários libertários: seu anti-intelectualismo. Ávidos de cultura, de leituras, de ciências e de saberes, os militantes anarco-sindicalistas e sindicalistas revolucionários, por avaliarem (com Proudhon) que “a idéia nasce da ação e não a ação da reflexão”,<sup>33</sup> tendem sempre a recusar qualquer formulação teórica ou científica que, a partir do exterior, a partir de suas próprias razões de ser e de modo lógico e unificado, pretenderia dizer (ou redizer em seu lugar) aquilo que são e o que querem. Como mostra o menor catálogo das bibliotecas operárias ou ainda os suplementos literários publicados na virada dos séculos XIX e XX, por uma revista como *Les Temps Nouveaux*, o caráter fragmentário das obras reunidas ou utilizadas, a ausência de preconceitos sobre a origem dos autores e das correntes de

pensamento de que provêm, a heterogeneidade dos domínios abordados (técnica, literatura, filosofia, política), não são resultado apenas do ecletismo autodidata e confuso com o qual se desacredita, com excessiva frequência, a cultura dos militantes anarco-sindicalistas e sindicalistas revolucionários. Análogo à diversidade das identidades profissionais e das formas que elas podem assumir no interior dos diferentes movimentos operários existindo em tal ou tal momento, em tal ou tal lugar ou situação, o caráter heterogêneo e aberto da cultura militante operária, assim como a diversidade interna e externa dos movimentos onde ela toma sentido, nunca deixa, sob a superficialidade aparente de seus ensaios e experimentações, de realizar uma seleção exigente que não pode ser reduzida às únicas e grosseiras referências ao campo republicano, às aprendizagens da escola primária ou aos temas mais visíveis do pensamento libertário.<sup>34</sup> E é justamente nesse sentido que modalidades da cultura operária revolucionária e modalidades do desdobramento dos movimentos operários podem não somente — em profundidade, maior ou menor — responder-se e repetir-se, mas também se reconhecer de outra forma mas com a mesma evidência, na forma e conteúdo da obra de Proudhon ou de Nietzsche, por exemplo, obras que também, cada uma a seu modo, são sempre taxadas de heterogeneidade, de palinódias e contradições insuperáveis, capazes de desencorajar qualquer desejo de ordenação unívoca e lógica.

De fato, no modo pelo qual as práticas operárias recusam qualquer exterioridade formalizada ou simbólica, qualquer representante (político, relativo à linguagem ou científico) que pretenda dizer ou ordenar aquilo que elas são e fazem, na sua vontade de tratar da mesma maneira formas e conteúdos, lutas e organizações, pensa-

mento e ação, relatos e acontecimentos, literaturas e passagens ao ato, essas práticas são homólogas, não somente com as formas dos escritos de Nietzsche, mas também com aquilo que eles dizem, com o pensamento que essa forma exprime, e mais particularmente no que diz respeito ao que nos ocupa aqui, com a crítica nietzscheana do Estado, da Igreja ou do Conhecimento. Através de Nietzsche, as práticas dos movimentos libertários podem revelar mais uma vez o caráter “reativo da ciência, da religião ou do político”, sua capacidade de “separar as forças ativas daquilo que elas podem”, e de torná-las impotentes, de negá-las enquanto tais sujeitando-as a outros fins.<sup>35</sup> É verdadeiro sobre a ciência ou sobre o conhecimento, que, “de simples meio subordinado à vida (...) erigiu-se como fim, como juiz, como instância suprema.”<sup>36</sup> Mas isso é igualmente verdadeiro quanto à política e à religião, Estados e Igrejas, esses outros modos de fixar e de representar as forças ativas para melhor sujeitá-las a um arranjo reativo mentiroso. “Estado, de todos os monstros frios, assim chama-se o mais frio, e é também com frieza que ele mente e destila de sua boca esta mentira: ‘Eu, o Estado, sou o povo.’ O Estado (...) é um cão hipócrita (...) ele ama discurrer — para fazer crer que sua voz sai do ventre das coisas.” Quanto à Igreja, “é uma espécie de Estado, e é a mais mentirosa.”<sup>37</sup> Ciência, Igreja, Estado, trata-se sempre de sujeitar o real à mentira dos signos e da representação, o “movimento” à “substância”, as forças ativas às forças reativas.<sup>38</sup> Como afirma Deleuze a respeito do caráter hegeliano e utilitarista das ciências do homem: “nessa relação abstrata, qualquer que ela seja, somos sempre levados a substituir as atividades reais (criar, falar, amar) pelo ponto de vista de um terceiro sobre essa atividade: confundimos essência da atividade com o benefício de um terceiro, sobre o qual se supõe que ele o desfrute, ou que ele tenha o direito de reco-

lher seus efeitos (Deus, o espírito objetivo, a humanidade, a cultura, ou mesmo o proletariado).”<sup>39</sup> Alusiva em Deleuze, mas virulenta no próprio Nietzsche (em sua crítica ao socialismo e ao anarquismo), essa referência ao caráter mistificador do “proletariado” ou da “classe operária”, não tem nada (pelo menos desse ponto de vista), que pudesse surpreender um leitor de Proudhon, e com ele, os numerosos militantes que, no fogo da ação, tentaram pensar o anarco-sindicalismo e o sindicalismo revolucionário. Pelo contrário, poderíamos dizer, pois de certo modo e por menos que olhemos de forma medianamente atenta ao que ambos afirmam, ela justamente fornece, contra qualquer evidência aparente, uma última indicação daquilo que pôde aproximá-los.

Para o Nietzsche de Deleuze, a “cultura” é uma “atividade genérica”, uma “pré-história”, do homem que lhe permite “falar” e não mais “responder”, ser seu próprio “mestre”, seu próprio “direito”, mas que, historicamente, foi “capturada por forças estrangeiras de natureza totalmente diversa. Em vez da atividade genérica, a história apresenta-nos raças, povos, classes, Igrejas e Estados. Sobre a atividade genérica implantam-se organizações sociais, associações, comunidades de caráter reativo, parasitas que vêm recobri-la e absorvê-la.”<sup>40</sup> Essa “atividade genérica”, essa “atividade do homem como ser genérico”<sup>41</sup>, que raças, povos, classes Igrejas, Estados e outras formas individuantes e identitárias conseguem tão bem recobrir e absorver, Deleuze irá remetê-la, em outra parte, de modo mais amplo e sobretudo mais ofensivo, ao que ele chama de “ser unívoco”. “Potência” irredutível às formas sociais e aos indivíduos que ele contribui a produzir, ‘o ser unívoco’ “age neles como princípio transcendental, como princípio plástico, anárquico e nômade, contemporâneo do processo de individuação e tão capaz de dissolver e destruir os indivíduos

quanto de constitui-los temporariamente.”<sup>42</sup> Deleuze tem razão de ressaltar a dimensão “anárquica” dessa concepção do ser como potência, de pensar o “ser unívoco” sob o signo “plástico” de uma “anarquia de seres”, e, seguindo Artaud, de uma “anarquia coroada”, ali onde, na afirmação de sua existência, cada ser singular é o “igual” de todos, por que “imediatamente presente para todas as coisas, sem intermediário nem mediação.”<sup>43</sup> Realmente, em Proudhon, é quase em termos idênticos que encontraremos essa distinção. De um lado, há a “ação”, origem de toda “idéia” e de toda “reflexão” e que se reveste com o semblante duplo da guerra e do trabalho: 1) a “guerra”, sem a qual o homem “teria perdido (...) sua faculdade revolucionária” e reduzido sua vida a uma “comunidade pura”, a uma “civilização de estábulo”<sup>44</sup>; 2) o “trabalho”, “força plástica da sociedade”, “um e idêntico em seu plano”, e “infinito em suas aplicações, como a própria criação.”<sup>45</sup> De outro lado, há a apropriação das forças coletivas e da potência de ação dos seres humanos por uma sucessão de formas de individuações sociais que se colocam como “absoluto”, uma apropriação que Proudhon descreve assim: “encarnado na pessoa, o absoluto, com uma crescente autocracia, vai se desenvolver na raça, na cidade, na corporação, no Estado, na Igreja; ele se institui rei da coletividade humanitária e da universidade das criaturas. Chegando a essa altura, o absoluto torna-se Deus.”<sup>46</sup>

Mas essa oposição entre a ação, “força plástica”, “infinita em suas aplicações”, e as múltiplas formas de absoluto que buscam fixá-la e assujeitá-la, não é exclusiva nem de Nietzsche, nem de Proudhon. Iremos reencontrá-la, de modo igualmente incisivo, sob a pluma dos líderes do sindicalismo revolucionário, em textos escritos, entretanto, às pressas e para atingir um grande número, e num contexto onde todas as razões esta-



riam aparentemente reunidas para que eles engrandescessem e tornassem absolutos a “classe operária”, o “proletariado”, o “sindicalismo”. Escutemos Victor Griffuelhes, quando ele se entrega a um exercício perigoso (do ponto de vista de Nietzsche e de Proudhon): definir o “sindicalismo”. O que diz Griffuelhes? “O sindicalismo é o movimento da classe operária que quer chegar à plena posseção de seus direitos sobre a fábrica e a oficina; ele afirma que essa conquista com vistas a realizar a emancipação do trabalho será o produto do esforço pessoal e direto, exercido pelo trabalhador.”<sup>47</sup> Frase espantosa sob a usura das palavras e do olhar, que, em duas proposições, consegue condensar um grande número de características do sindicalismo revolucionário e do anarco-sindicalismo, sem nunca sujeitá-los a uma identidade, uma representação ou uma organização. “Esforço pessoal e direto”, “conquista”, “emancipação”, “afirmação”, tensão em direção “à plena posseção de seus direitos”: “a atividade genérica” da qual falava Deleuze a respeito de Nietzsche encontra aqui um conteúdo e uma formulação que determinam logo a definição do sindicalismo. Para Griffuelhes o sindicalismo não é nem uma coisa, nem a *fortiori*, um representante ou uma organização (no caso, da classe operária). O sindicalismo é um “movimento”, o “movimento” da classe operária.

Sob a pluma de Griffuelhes, essa formulação não tem nada de conveniente, nem de maquinal, como mostra a seqüência imediata do texto. De modo muito proudhoniano (e sempre da mesma forma espantosa), Griffuelhes logo encadeia não sobre o capitalismo, os patrões ou os burgueses, contraponto dialético aparentemente obrigatório dos objetivos que o sindicalismo se estabelece, mas sobre a questão de “Deus” e do “Poder”. “À confiança no Deus dos padres, à confiança no Poder dos políticos inculcados no proletariado moderno, o sindicalismo subs-

titui a confiança em si mesmo, a ação rotulada tutelar de Deus e do Poder é substituída pela ação direta.”<sup>48</sup> O movimento da classe operária é inicialmente, de antemão e em eco ao que já dissemos sobre o separatismo operário, a força que permite colocar-se em movimento, a “confiança em si” oposta à confiança em uma outra força, a de Deus e dos padres e do Poder dos políticos. Mas o movimento da classe operária é também “a ação direta” que Griffuelhes, de modo um pouco obscuro, opõe a um outro tipo de ação, uma ação “rotulada tutelar de Deus e do Poder”, ou (uma outra significação possível) “rotulada” porque “tutelar de Deus e do Poder”, porque submetida à sua sombra e a sua dominação.

A continuação também é muito interessante. Durante quatro parágrafos, Griffuelhes continua a denunciar Deus e a Igreja, o Poder e o Estado. E depois, brusca-mente, ele se interrompe, confrontado a uma dificuldade aparentemente menor porque concreta e prática. Qual deve ser a atitude do sindicalista diante dos “trabalhadores imbuídos de idéias religiosas ou confiando no valor reformador dos dirigentes?”<sup>49</sup> Em outros termos, o que fazer com os trabalhadores rotulados como cristãos ou reformistas? Aqui, ainda uma resposta evidente parece impor-se, aquela popularizada pelo célebre hino do *Komintern*: “Você é um operário, sim? Venha conosco, não tenha medo!” À identidade e ao rótulo cristãos é preciso opor uma outra identidade e um outro rótulo, a identidade e o rótulo operários. É preciso fazer valer a anterioridade e a superioridade (do ponto de vista da história e das determinações econômicas) da condição de operário. No entanto, Griffuelhes não escolhe essa resposta, evidente e tranqüilizadora, mas na ordem passiva das coisas, das identidades e das representações. Melhor ou pior, ela a recusa firmemente como contrária ao objetivo buscado e principalmente ao

que pode o sindicalismo revolucionário. Se o sindicalismo não deve rechaçar os operários cristãos e reformistas, não é em primeiro lugar por eles serem “operários”, mas pelo contrário, ou de modo diferente, porque convém fazer uma distinção cuidadosa entre “movimento, ação, de um lado, e classe operária de outro.”<sup>50</sup> O pertencimento à classe operária não garante nada, pois, justamente, operários podem ser “cristãos” ou “socialistas”, pois identidade e rótulos podem se sobrepor buscando apenas impor sua precedência, sua maior profundidade ou essencialidade. A diferença dá-se em outro lugar, e de outra maneira. Ela tem a ver com a “ação” e o “movimento”, os únicos capazes de agir sobre as coisas e os rótulos, de embaralhar suas referências e seus limites, de arrastar “operários”, “cristãos”, “socialistas”, “anarquistas”, mas também “pedreiros”, “fundidores” e “doceiros”, ou ainda “gregos”, “alemães” e “espanhóis”, mas também “operários”, “empregados”, “intelectuais”, ou “policiais” num processo em que se estabelecem objetivos diferentemente árdus, pois ele pretende transformar a oficina, a fábrica, os escritórios, as delegacias e a sociedade inteira. E como se fosse preciso martelar essa idéia essencial — não somente a superioridade do movimento e da ação próprias ao sindicalismo sobre a identidade operária e suas representações, mas sua diferença de natureza —, Griffuelhes volta à carga: “o sindicalismo, vamos repetir, é o movimento, a ação da classe operária; ele não é a própria classe operária.”<sup>51</sup>

Griffuelhes, nesse texto, não define o que ele entende por “ação direta”, esse “movimento” e essa “ação”, que diferem tão nitidamente de todas as identidades, quer sejam elas de classe, de ofício, de nacionalidade ou de convicção religiosa. Mas um outro líder da CGT, Emile Pouget, dá uma definição que confirma em todos os pontos a afinidade que a liga à “força plástica” de

Proudhon e de Deleuze, ao “ser unívoco” de Deleuze, à “atividade genérica” de Nietzsche. O que é a ação direta para Pouget? “A ação direta, manifestação da força e da vontade operária, materializa-se, segundo as circunstâncias e o meio, por ações que podem ser muito anódinas, como também podem ser muito violentas. (...) Não há (...) forma específica à ação direta.”<sup>52</sup> “Manifestação da força e da vontade operária”, a ação direta não tem “forma específica”. Sua única “materialidade” são os “atos” tão mutáveis quanto as “circunstâncias e o meio”. De modo propriamente dito, e como “o ser unívoco” de Deleuze ou a “atividade genérica” de Nietzsche, ela não é passível de ser fixada, num duplo sentido: espacialmente, a tal ou tal prática, tal ou tal forma organizacional, tal ou tal grupo que dela se reclamem; mas também do ponto de vista do tempo, escapando à ordem e aos limites dos relógios e calendários, das estratégias e das ações planejadas, das distinções entre presente e futuro, entre o que é possível e o que não é. Como escreve ainda Pouget: “a superioridade tática da ação direta é justamente sua incomparável plasticidade; as organizações vivificadas por sua prática não precisam confinar-se na espera, em pose hierática, da transformação social. Elas vivificam a hora que passa com toda a combatividade possível, não sacrificando nem o presente ao futuro, nem o futuro ao presente.”<sup>53</sup>

Colocar em evidência a grande proximidade entre Nietzsche e o anarquismo não é algo novo. Desde 1906, Franz Overbeck, um amigo íntimo de Nietzsche, podia explicar como esse último lera Stirner, e como dele retirara uma impressão “forte e totalmente singular”, confirmando assim o encontro entre Nietzsche e a dimensão mais individualista do anarquismo. Mas ele também podia, de modo aparentemente mais surpreendente, ressaltar “a grande afinidade” existente entre Nietzsche e

Proudhon, exatamente na medida em que “o aristocratism e anti-socialismo” muito particulares do primeiro em nada eram um “sinal de divergência” com o segundo, cujo “democratism e socialismo eram, eles próprios, muito particulares.”<sup>54</sup> Sem dúvida, foi preciso esperar o fim do século XX para que esse encontro adquirisse sua verdadeira significação. Foi preciso esperar que o nietzscheanismo de Foucault ou de Deleuze, a releitura de Spinoza ou de Leibniz que ele autoriza, mas também a redescoberta de Tarde, de Simondon ou ainda de Whitehead, finalmente revelassem a significação e a amplitude de um projeto político e filosófico durante muito tempo ignorado e desprezado, e que, por suas implicações práticas e filosóficas, ultrapassem amplamente os limites históricos do anarquismo propriamente dito.

Tradução do francês por Martha Gambini.

## Notas

<sup>1</sup> Daniel Colson. “Nietzsche et l’anarchisme” in *A Contretemps. Bulletin de critique bibliographique*. Paris, n. 21, outubro/2005.

<sup>2</sup> Eugène Fleischmann. “Le rôle de l’individu dans la société pré-revolutionnaire: Stirner, Marx, Hegel” in *Diederik Dettmeijer. Max Stirner ou la Première confrontation entre Karl Marx et la pensée anti-autoritaire*. Lausanne, L’Âge d’Homme, 1979, p. 172.

<sup>3</sup> Gilles Châtelet. *Vivre et penser comme des porcs. De l’incitation à l’envie et à l’ennui dans les démocraties-marchés*. Paris, Exils, 1998, p. 135.

<sup>4</sup> De Albert Libertad ver a coletânea de artigos: *Le culte de la charogne*. Textos escolhidos e anotados por Roger Langlais. Paris, éditions Galilée, 1976. De Georges Palante ver: *La sensibilité individualiste*. Préfacio e notas de Michel Onfray. Romillé, Éditions Folle Avoine, 1990.

<sup>5</sup> “Queremos a conquista do pão, a conquista da moradia e de vestimentas para todo mundo... Então, o texto soberbo de Nietzsche, que profetizava o

## Nietzsche e o anarquismo

advento do *super-homem*, irá se realizar”. Cf. Xavière Gauthier in Louise Michel. *Je vous écrit de ma nuit. Correspondance générale 1850-1904*. Paris, Les Éditions de Paris, 1999, p. 668.

<sup>6</sup> Cf. Jacques Le Rider. *Nietzsche en France: de la fin du XIX siècle au temps présent*. Paris, PUF, 1999, p. 8.

<sup>7</sup> Sobre a formação “individualista” de Pelloutier, em particular no momento de sua colaboração com a revista internacional *La société nouvelle*, editada em Bruxelas, ver Jacques Julliard. *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*. Paris, Seuil, 1971, p. 98.

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, no interior do movimento operário brasileiro, Elysio de Carvalho, *Asgarda*, n° 1, 18/03/1902 in Jacy Alves de Seixas. *Mémoire et oubli. Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1989, p. 66.

<sup>9</sup> Sem falar dos violentos ataques de Nietzsche contra o “anarquismo”, assimilado a uma simples variante do “socialismo”. Sobre este ponto, ver adiante.

<sup>10</sup> Sobre a recepção de Nietzsche na França, desde o início dos anos 1890, ver Jacques Le Rider, 1999, op. cit. Para Max Stirner, ver Roger Caratini. “Max Stirner et son temps” in Diederik Dettmeijer, 1979, op. cit., pp. 63ss.

<sup>11</sup> Claude Harmel. *Histoire de l’anarchie: des origines à 1880*. Paris, Champ libre, 1984, pp. 159 e 435.

<sup>12</sup> Sobre o caráter “sectário” e os limites dos agrupamentos anarquistas de então, como eram percebidos pelos militantes dos movimentos operários, ver o texto da Carta de Amiens. Esse modo de ser ideológico não é evidentemente próprio ao anarquismo específico que, em outros lugares e segundo as circunstâncias, nunca se deixou arrastar pelos ventos da história e a loucura realista e desestabilizadora de suas idéias. É um paradoxo aparente encontrarmos essa rigidez sectária, sobretudo e duravelmente, em correntes anexas e particulares, mas muito próximas dos círculos anarquistas específicos (pacifismo, vegetarismo, vegetalismo, antiespecismo, naturismo etc.) sob a forma de ideomanias (ou as tão bem denominadas “idéias fixas”) que Proudhon denunciava desde a metade do século XIX.

<sup>13</sup> Michel Haar. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.

<sup>14</sup> Sobre esse ponto, cf. Alain Pessain. “Proudhon et les contradictions du peuple” in Simone Bernard-Griffiths; Alain Pessain. *Peuple, mythe et histoire*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997.

<sup>15</sup> Cf. Daniel Colson. *Anarcho-syndicalisme et communisme: Saint-Étienne, 1920-1925*. Saint-Étienne, Centre d’Études Foréziennes, 1986.

<sup>16</sup> Pierre-Joseph Proudhon. *De la capacité politique des classes ouvrières. Oeuvres complètes, v. 3*. Paris, Marcel Rivière, 1924, pp. 237; 244. Uma fórmula que ecoa diretamente ao pensamento de Gilles Deleuze. *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968, p. 137, afirma sobre a “distinção” em Nietzsche: “O que Nietzsche com frequência chama de distinção é o caráter interno daquilo que se afirma (que não precisa ser buscado), daquilo que se coloca em ação (que não é encontrado), daquilo que se goza (que não pode ser perdido)”.

<sup>17</sup> Victor Griffuelhes. *Le syndicalisme révolutionnaire*. Paris, Éditions CNT-AIT, s.d. [1909], p. 11.

<sup>18</sup> Idem, p. 13. Ver também Georges Yvetot. *ABC syndicaliste*. Paris, Éditions CNT-AIT, s.d. [1908], p. 40: “A greve parcial é um treinamento, uma ginástica salutar que fortalece o proletariado em vista de uma luta suprema que será a greve geral revolucionária.”

<sup>19</sup> Sobre a oposição entre o direito operário, interno à ação operária, expressão consciente das forças que o constituem, e o direito do Estado e da sociedade burguesa exterior à vida operária, transcendente, cf. no que se refere ao pensamento de Proudhon, Pierre Ansart. *Naissance de l'anarchisme*. Paris, PUF, 1970, pp. 128ss, e, do mesmo autor, *Marx et l'anarchisme*. Paris, PUF, 1969, pp. 314ss.

<sup>20</sup> Victor Griffuelhes, op. cit., [1909], pp. 19-20.

<sup>21</sup> Michael Löwy. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. Paris, PUF, 1988.

<sup>22</sup> “Em presença de qualquer usurpação de direitos, que é própria ao Estado, ergue-se o sindicalismo que proclama para o proletariado o direito absoluto de pensar, de agir, de lutar segundo as regras estabelecidas por ele, e de não levar em conta aquelas editadas pelo Estado, senão na medida em que essas regras legais o favorecem e auxiliam.” Victor Griffuelhes, 1909, op. cit., p. 8.

<sup>23</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1965, p. 25.

<sup>24</sup> Sobre esse ponto, cf. também Wolfgang Müller-Lauter. *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*. Paris, Editions Allia, 1998.

<sup>25</sup> Michel Haar, 1993, op. cit., p. 12.

<sup>26</sup> Idem, p. 29.

<sup>27</sup> Sobre a noção proudhoniana de “resultante”, cf. Pierre-Joseph Proudhon. *De la justice dans la Révolution et dans l'Église. Tomo III*. Paris, Marcel Rivière, 1932, pp. 409ss.

<sup>28</sup> É assim que, numa bacia industrial de porte médio como a de Saint-Étienne, pode-se, entre 1880 a 1914, e somente para a metalurgia, recensear mais de quarenta formas sindicais específicas, efêmeras e duráveis, distintas

## Nietzsche e o anarquismo

ou implicadas umas nas outras, associadas ou não (dependendo do momento) à Bolsa da cidade, e cada uma portadora de modos de ser e de lógicas reivindicativas e de funcionamento próprias.

<sup>29</sup> Bruno Latour. *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte, 1997.

<sup>30</sup> Para Proudhon, cf. Jean Bancal. *Proudhon, pluralisme et autogestion. Tomo II*. Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 41. E para Nietzsche, Michel Haar, 1993, op. cit., p. 186. Uma posição encontrada sem surpresa em Gabriel Tarde. *Monadologie et sociologie*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la Connaissance, 1999, p. 58, quando ele explica “que qualquer coisa é uma sociedade, que qualquer fenômeno é um fato social.”

<sup>31</sup> Como circunstância agravante, o fato de que o marido da zeladora, um mineiro, estava na época sendo tratado num sanatório administrado pelo sindicato dessa corporação. Foi, portanto, por uma pequena maioria que o secretário foi finalmente demitido de suas funções.

<sup>32</sup> Em dois anos, seis versões sucessivas, sempre prestes a obter visto para impressão, são abruptamente recolocadas para discussão sem que um consenso e uma estabilização da situação interior e exterior cheguem a autorizar uma versão suficientemente fixada para ter minimamente tempo de ser levada à gráfica.

<sup>33</sup> Pierre-Joseph Proudhon, 1932, op. cit., p. 71.

<sup>34</sup> Sobre essa análise a ser feita, ver Yves Lequin. “Classe ouvrière et idéologie dans la région Lyonnaise à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle”. In *Le mouvement social*, Paris, n. 69, outubro-dezembro/1969, pp. 3-20.

<sup>35</sup> Gilles Deleuze, 1965, op. cit., p. 98.

<sup>36</sup> Idem, p. 114.

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra. Oeuvres philosophiques complètes, t. IV*. Paris, Gallimard, 1975, pp. 61; 152.

<sup>38</sup> “Por toda parte o pensamento introduz de modo fraudulento o Ser enquanto causa. Ele vê por toda parte apenas ações e seres atuantes, ele crê na vontade enquanto causa; ele crê no “eu”, no “eu” enquanto Ser, no “eu” enquanto substância.” Friedrich Nietzsche. *Le crépuscule des idoles*, op. cit., p. 78.

<sup>39</sup> Gilles Deleuze, 1965, op. cit., p. 84.

<sup>40</sup> Idem, pp. 157-158.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>42</sup> Gilles Deleuze, 1968, op. cit., p. 56.



<sup>43</sup> Idem, p. 55.

<sup>44</sup> Pierre-Joseph Proudhon. *La guerre et la paix. Oeuvres complètes, v. 6.* Paris, Marcel Rivière, 1924, p. 32.

<sup>45</sup> Pierre-Joseph Proudhon. *De la création de l'ordre dans l'humanité ou principe d'organisation politique. Oeuvres complètes, v. 5.* Paris, Marcel Rivière, 1924, p. 421. Também: 1932, op. cit., p. 89.

<sup>46</sup> Pierre-Joseph Proudhon, 1932, op. cit., p. 175.

<sup>47</sup> Victor Griffuelhes, [1909], op. cit., p. 2.

<sup>48</sup> Idem.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>50</sup> Ibidem: “Se ele os rechaçasse, haveria a confusão de fatores diferentes: movimento, ação, de um lado, classe operária de outro.”

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Emile Pouget. *L'action directe.* Paris, Editions CNT-AIT, s.d. [1910], p. 23, grifos nossos.

<sup>53</sup> Idem, p. 11, grifos nossos.

<sup>54</sup> Franz Overbeck. *Souvenirs sur Nietzsche.* Paris, Allia, 1999, pp. 660-66.

## RESUMO

*Nietzsche e a reflexão anarquista como encontro improvável, provocador e contraditório no final do século XIX e começo do XX, através do sindicalismo anarquista e suas potencialidades de distinção, ação-direta e federalismo; mas também por meio da reflexão de Pierre-Joseph Proudhon e de Max Stirner.*

*Palavras-chave: anarquismo, sindicalismo, ação-direta.*

## ABSTRACT

*Nietzsche and the anarchist reflexing like an improbable meeting, provoke and contradictory by the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, through the syndicalist anarchism and its distinctious potential, direct action and federalism, but also through the reflection of Pierre-Joseph Proudhon and Max Stirner.*

*Keywords: anarchism, syndicalism, direct action.*

Recebido para publicação em 2 de outubro de 2007. Confirmado em 17 de fevereiro de 2008.