

ANARQUISMO SOCIAL OU ANARQUISMO DE ESTILO DE VIDA[†]

Um abismo intransponível

UMA NOTA AO LEITOR

ESSE PEQUENO livro foi escrito para tratar do fato de o anarquismo encontrar-se num ponto decisivo em sua longa e turbulenta história.

Num tempo em que a desconfiança popular em relação ao Estado chegou a níveis extraordinários em diversos países; em que a sociedade, nas mãos de um número bastante reduzido de corporações e indivíduos abastados, apresenta um nítido contraste, por razão do empobrecimento crescente de milhões de pessoas, em proporções jamais vistas desde a década da Grande Depressão; em que a intensidade da exploração tem forçado, cada vez mais, as pessoas a aceitarem uma semana de trabalho com duração típica do século XIX — os anarquistas não criaram um programa coerente e nem uma organização revolucionária para direcionar o descontentamento da massa que a sociedade contemporânea está criando.

Em vez disso, tal descontentamento está sendo absorvido pelos políticos reacionários e canalizado para a hostilidade contra minorias étnicas, imigrantes, pobres e marginalizados, como mães solteiras, sem-teto, idosos e até contra ambienta-

[†] Optamos pela tradução de “lifestyle anarchism” como “anarquismo de estilo de vida”, ainda que a tradução pareça literal e que haja correspondentes mais adequados na língua portuguesa — “anarquismo comportamental”, “anarquismo comportamentista”, “anarquismo de fachada”, entre outros. Nossa opção pelo “anarquismo de estilo de vida” e suas variáveis deu-se por esta ser uma expressão já em utilização no Brasil. [N. do T.]

46 | listas, que vêm sendo colocados como principais fontes dos problemas sociais contemporâneos.

O fracasso dos anarquistas — ou, pelo menos, de muitos autointitulados anarquistas — em conseguir um vasto grupo de apoiadores tem origem não apenas nesse senso de impotência que hoje permeia milhões de pessoas. Isso se deve, em grande medida, às mudanças ocorridas com muitos anarquistas nas últimas duas décadas. Goste-se disso ou não, milhares desses autointitulados anarquistas foram aos poucos abandonando o cerne social das ideias anarquistas, em favor de um personalismo *yuppie* e *new age*, que vem sendo disseminado em todo o mundo e que marca esta época decadente e aburguesada. Em termos muito concretos, eles não são mais socialistas — defensores de uma sociedade libertária fundamentada nas comunidades — e abstêm-se de qualquer compromisso com um confronto *social* organizado e programaticamente coerente contra a ordem existente. Cada vez mais, esses autointitulados anarquistas vêm seguindo uma tendência do momento, em grande medida da classe média, que aponta para um personalismo decadente, em nome de sua “autonomia” soberana; para um misticismo nauseante, em nome de um “intuicionismo”; para uma visão edênica da história, em nome do “primitivismo”. Na verdade, o próprio capitalismo vem sendo mistificado por muitos desses autointitulados anarquistas, que o colocam como uma “sociedade industrial”, abstratamente concebida. As várias opressões da sociedade vêm sendo grosseiramente atribuídas ao impacto da “tecnologia”, e não às relações sociais fundamentais entre capital e trabalho, estruturadas em torno de uma economia de mercado disseminada globalmente, que tem impregnado todas as esferas da vida, desde a cultura até as amizades e a família. A tendência de muitos anarquistas em considerar a origem dos males da sociedade a “civilização”, e não o capital e a hierarquia; a “grande máquina”, e não a mercantilização da vida; as obscuras “simulações”, e não a tirania bastante palpável das explorações e das carências materiais — essa tendência não difere da apologia burguesa do “*downsizing*” nas corporações

modernas, como resultado de “avanços tecnológicos”, e não do insaciável apetite por lucro da burguesia.

Nas páginas seguintes, enfatizo a permanente fuga desses autointitulados anarquistas do domínio social, principal campo de atuação dos antigos anarquistas, como os anarcossindicalistas e os comunistas libertários revolucionários. Uma fuga em direção às aventuras ocasionais, que evitam qualquer compromisso organizacional ou coerência intelectual — e, ainda mais perturbador, em direção a um egoísmo brutal, que se sustenta na mais ampla decadência cultural da sociedade burguesa de nossos dias.

Os anarquistas, para ser claro, podem merecidamente celebrar o fato de estarem reivindicando, já há muito tempo, a liberdade sexual, a estetização da vida cotidiana e a libertação da humanidade dos constrangimentos psíquicos opressores, que negaram a ela sua completa liberdade física e intelectual. Como autor de “Desire and Need”, escrito uns trinta anos atrás, só posso aplaudir a exigência de Emma Goldman de não querer uma revolução a cujo som ela não pudesse dançar — e, conforme acrescentaram meus pais, membros do IWW¹, no início deste século, na qual não pudessem cantar.

No entanto, esses anarquistas ao menos insistiam em uma revolução — uma revolução *social* —, sem a qual esses objetivos estéticos e psicológicos não poderiam ser atingidos por toda a humanidade. E fizeram *deste* esforço revolucionário fundamental o centro de todas as suas esperanças e ideais. É lamentável que tal esforço revolucionário, na verdade o generoso idealismo e a magnânima consciência de classe, sobre os quais ele se apoia, tem sido cada vez menos importante para esses autointitulados anarquistas, com os quais me deparo hoje. É precisamente a perspectiva social revolucionária, tão básica na definição de um anarquismo *social*, com todos os seus fundamentos teóricos e organizacionais, que pretendo retomar na investigação crítica do anarquismo *de estilo de vida*, que ocupa

¹Industrial Workers of the World, sindicato revolucionário dos Estados Unidos que existe desde 1905. [N. do T.]

AUTONOMIA OU LIBERDADE [FREEDOM]?[†]

Para não cair nas armadilhas do construcionismo, que considera todas as categorias o produto de uma determinada ordem social, somos obrigados a elaborar uma pergunta acerca da definição de “indivíduo livre?”. Como a individualidade constitui-se, e sob que circunstâncias ela é livre?

Quando os anarquistas de estilo de vida reivindicam a autonomia em vez da liberdade [freedom], eles perdem as ricas implicações sociais da liberdade [freedom]. A constante e atual defesa anarquista da autonomia, em lugar da liberdade [freedom] social, não pode ser considerada um acidente, em particular no que diz respeito às tendências libertárias anglo-americanas, para as quais a noção de autonomia corresponde mais à liberdade [liberty] pessoal. Suas raízes estão na tradição imperial romana da *libertas*, para a qual o ego desimpedido é “livre” para ter a sua propriedade pessoal — e para satisfazer seus desejos pessoais. Hoje, o indivíduo dotado de “direitos soberanos” é visto por muitos anarquistas de estilo de vida como uma antítese, não apenas ao Estado, mas também à sociedade. Estritamente definida, a palavra grega *autonomia* significa “independência”, e implica um ego autogerido, independente de qualquer clientelismo ou confiança em relação aos outros para sua manutenção. Pelo que sei, ela não foi muito utilizada pelos filósofos gregos; na verdade, ela nem é mencionada no léxico histórico de F. E. Peter sobre *Termos filosóficos gregos*. A *autonomia*, como a *liberdade* [liberty], refere-se ao homem (ou

[†] Em uma nota deste capítulo, que estava um pouco mais à frente, Bookchin colocou: “Infelizmente, nas línguas românicas, em geral se traduz *liberdade* [freedom], por uma palavra derivada de *libertas*, do latim — *liberté*, em francês; *libertà*, em italiano; *libertad*, em espanhol. No inglês, que combina raízes germânicas e latinas, é possível fazer uma distinção entre *freedom* e *liberty*, o que outras línguas não permitem. Recomendando apenas, neste caso, que escritores de outras línguas utilizem ambas palavras inglesas para manter a necessária distinção entre elas.” Por este motivo, neste capítulo, quando utilizarmos a palavra “liberdade”, manteremos entre colchetes a palavra original em inglês, “freedom” ou “liberty”, visando a compreensão da discussão. [N. do T.]

à mulher), que Platão teria chamado, com ironia, de “senhor de si mesmo”, uma condição em “a parte superior da alma humana comanda a inferior”. Mesmo para Platão, em *A república*, o esforço para se atingir a autonomia por meio da autoridade sobre si mesmo constituía um paradoxo: “aquele que é senhor de si mesmo é também, acredito, escravo de si mesmo, e aquele que é escravo, é também senhor, porque ambas as expressões referem-se à mesma pessoa”. Paul Goodman, um anarquista individualista, colocou, de maneira bem característica: “Para mim, o princípio essencial do anarquismo não é a liberdade [freedom], mas a autonomia: a capacidade de se iniciar uma tarefa e realizá-la da maneira desejada” — uma visão digna de um esteta, mas não de um socialista revolucionário.¹⁵

Enquanto a *autonomia* refere-se ao indivíduo supostamente soberano, a *liberdade* [freedom] conecta dialeticamente o indivíduo ao coletivo. A palavra liberdade [freedom] tem seu análogo na *elutheria* grega e deriva da *Freiheit* alemã, um termo que ainda preserva uma descendência comunal ou *gemeinschaftliche*, na vida e no direito tribais teutônicos. Quando aplicada ao indivíduo, a liberdade [freedom] preserva uma interpretação social ou coletiva das origens e do desenvolvimento do indivíduo em si mesmo. Na “liberdade” [freedom], a individualidade não se opõe ao coletivo e nem é dissociada dele; ela é formada significativamente — e, em uma sociedade nacional, ela seria realizada — por sua própria existência social. Assim, a liberdade [freedom] não inclui a liberdade [liberty] do indivíduo; ela indica sua atualização.

A confusão entre autonomia e liberdade [freedom] é muito evidente em *The Politics of Individualism* (POI), de Susan Brown, uma tentativa recente de articular e elaborar um anarquismo, em grande medida individualista, ainda que preserve relações com o anarcocomunismo.¹⁶ Se o anarquismo de estilo de vida precisa de uma legitimidade acadêmica, ela se encontrará no

¹⁵ Paul Goodman. “Politics Within Limits”. In: Taylor Stoehr (org.), *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*. San Francisco: Jossey-Bass, 1994, p. 56.

¹⁶ Susan Brown. *The Politics of Individualism*. Montreal: Black Rose

esforço de fusão entre Bakunin, Kropotkin e John Stuart Mill. Infelizmente, há nisso um problema que é mais do que acadêmico. O trabalho de Brown mostra o quanto os conceitos de autonomia pessoal permanecem em desacordo com os conceitos de liberdade [freedom] social. Na essência, como Goodman, ela não interpreta o anarquismo como uma filosofia da liberdade [freedom] social, mas da autonomia pessoal. Ela propõe uma noção de “individualismo existencial”, diferenciando-o categoricamente, tanto do “individualismo instrumental” (ou “individualismo [burguês] possessivo”, de C. B. Macpherson), quanto do “coletivismo” — tudo isso recheado com longas citações de Emma Goldman, que está longe de ser a pensadora mais competente do panteão libertário.

O “individualismo existencial” de Brown tem em comum com o liberalismo o “compromisso com a autonomia individual e com a autodeterminação”, escreve ela (POI p. 2). “Á que grande parte da teoria anarquista tem sido considerada comunista, tanto por anarquistas quanto por não anarquistas”, observa ela, o que distingue o anarquismo de outras filosofias comunistas é a celebração inflexível e inexorável da autodeterminação e da autonomia individuais. Ser um anarquista — comunista, individualista, mutualista, sindicalista ou feminista — é afirmar um compromisso com a primazia da liberdade [freedom] individual.¹⁷

E aqui ela utiliza a palavra *liberdade* [freedom] com o sentido de autonomia. Ainda que a “crítica da propriedade privada” e a “defesa das relações econômicas comunais livres” (POI p. 2) coloquem o anarquismo de Brown para além do liberalismo, ele preserva, ainda assim, os direitos do indivíduo sobre — e *contra* — os direitos do coletivo.

“O que distingue [o individualismo existencial] da abordagem coletivista”, continua Brown, “é que os individualistas”, tanto os anarquistas quanto os liberais,

acreditam na existência de um livre arbítrio autêntico e internamente Books, 1993. O nebuloso compromisso de Brown com o anarcocomunismo parece vir mais de uma preferência visceral do que de uma análise própria.

¹⁷Ibidem, p. 2.

motivado, enquanto a maioria dos coletivistas entende que o indivíduo humano é formado externamente por outros — o indivíduo, para eles, é “construído” pelo coletivo.¹⁸

Em essência, Brown rejeita o coletivismo — não apenas o socialismo de Estado, mas o coletivismo como tal —, sustentando a falácia liberal de que uma sociedade coletivista impõe a subordinação do indivíduo ao grupo. Sua extraordinária afirmação de que “a maioria dos coletivistas” considera as pessoas individuais simples “rebotelhos e refugos humanos, que passam rapidamente no fluxo da história” (POI, p. 12) é um exemplo característico. Stalin com certeza sustentava esta opinião, assim como muitos bolcheviques, com a sua hipostasia das forças sociais sobre os desejos e as intenções individuais. Mas os coletivistas são assim? Vamos ignorar as amplas tradições do coletivismo que buscavam uma sociedade harmônica, democrática e racional — como por exemplo as posições de William Morris ou de Gustav Landauer? E Robert Owen, os fourieristas, os socialistas libertários e democráticos, os primeiros social-democratas, ou mesmo Karl Marx e Piotr Kropotkin? Não estou certo de que “a maioria dos coletivistas”, mesmo falando somente dos anarquistas, aceitaria o determinismo grosseiro que Brown atribui às interpretações sociais de Marx. Ao criar “coletivistas” fictícios, que são estritos mecanicistas, Brown retoricamente contrapõe um indivíduo constituído misteriosa e autogeneticamente a um coletivo onipresente, supostamente opressivo, ou mesmo totalitário. Brown exagera nos contrastes entre o “individualismo existencial” e as crenças da “maioria dos coletivistas” — a ponto de seus argumentos parecerem mal orientados, na melhor das hipóteses, ou mesmo maliciosos, na pior.

É elementar que, apesar da retumbante abertura de Jean-Jacques Rousseau em seu *Contrato social*, as pessoas definitivamente *não* “nascem livres”, muito menos autônomas. Pelo contrário, elas nunca nascem livres, são muito dependentes

¹⁸Ibidem, p. 12, grifos meus.

e evidentemente heterônomas. A liberdade [freedom], a independência e a autonomia que as pessoas têm em um dado período histórico são produtos de longas tradições sociais e de um desenvolvimento *coletivo* — o que não significa negar que os indivíduos tenham um importante papel a desempenhar nesse desenvolvimento e que, de fato, no fim das contas, sejam obrigados a fazer isso, se desejarem ser livres.¹⁹

O argumento de Brown conduz a uma conclusão surpreendentemente simplista. “Não é o grupo que dá forma ao indivíduo”, nos diz ela, “mas os indivíduos que dão forma e conteúdo ao grupo. Um grupo é um *agrupamento de indivíduos, nem mais e nem menos*; ele não tem vida ou consciência próprias” (POI, p. 12, grifos meus). Essa incrível formulação, além de se assemelhar muito à famigerada declaração de Margaret Thatcher — de que não existe sociedade, mas somente indivíduos —, comprova uma miopia social positivista e ingênua, na qual o universal é totalmente separado do concreto. Aristóteles, poder-se-ia pensar, resolveu este problema quando reprimiu Platão por ter criado um reino de “formas” inefáveis, que existiam separadas de suas “cópias” tangíveis e imperfeitas.

É verdade, ainda hoje, que os indivíduos nunca formam meros “agrupamentos” — exceto, talvez, no ciberespaço. É justamente o contrário; mesmo quando parecem atomizados e herméticos, eles são, em grande medida, definidos pelas relações que estabelecem ou que são obrigados a estabelecer com outros, em virtude de suas próprias existências reais como seres sociais. A ideia de que um coletivo — e, extrapolando, a sociedade — é meramente um “agrupamento de indivíduos, nem mais e nem menos” representa um *insight* sobre a natureza da

¹⁹Ridicularizando o mito de que as pessoas nascem livres, Bakunin inteligentemente declarou: “Como são ridículas as ideias dos individualistas da escola de Jean-Jacques Rousseau e dos mutualistas proudhonianos, que concebem a sociedade como resultado de um contrato livre de indivíduos absolutamente independentes uns dos outros, que entram em relação mútua só em decorrência de uma convenção definida entre os homens. Como se esses homens tivessem caído do céu, trazendo consigo a fala, a vontade, o pensamento original, como se fossem alheios a tudo na Terra, isto é, a tudo o que possui origem social.” G. P. Maximoff (org.). Op. cit., p. 167.

associação humana que mal chega a ser liberal, e que hoje em dia é potencialmente reacionário.

Por identificar insistentemente o coletivismo com um determinismo social implacável, a própria Brown cria um “indivíduo” abstrato, que não é apenas existencial, no senso estrito e convencional da palavra. Minimamente, a existência humana *pressupõe* as condições materiais e sociais necessárias para a manutenção da vida, da sanidade, da inteligência e do raciocínio; além das qualidades afetivas que Brown considera essenciais para sua forma voluntária de comunismo: cuidado, preocupação e partilha. Sem a rica articulação das relações sociais, em que as pessoas estão inseridas desde o nascimento até a maturidade, um “agrupamento de indivíduos”, de acordo com o postulado de Brown, não constituiria, de forma alguma, uma sociedade. Seria literalmente um “agrupamento”, no sentido dado por Thatcher, de mônadas aproveitadoras, interesseiras e egoístas. Supostamente completas em si mesmas, elas são, por inversão dialética, em grande medida *desindividualizadas*, pela falta de qualquer objetivo que esteja além da satisfação de suas próprias necessidades e dos seus próprios prazeres — que hoje em dia são, em grande medida, concebidos em termos sociais.

Reconhecer que os indivíduos determinam a si mesmos e que possuem o livre arbítrio não exige recusar o coletivismo, já que se sabe que esses indivíduos também são capazes de desenvolver uma consciência das condições sociais sob as quais as potencialidades eminentemente humanas são desenvolvidas. A obtenção da liberdade [freedom] depende, em parte, de fatores biológicos (como qualquer um que tenha criado uma criança sabe), em parte, de fatores sociais (como qualquer um que vive em comunidade sabe) e, ao contrário do que dizem os construcionistas sociais, em parte, da interação com o meio e das propensões inerentes a cada pessoa, como qualquer indivíduo pensante sabe. A individualidade não surgiu do nada, a partir da existência. Como a ideia de liberdade [freedom], ela tem uma longa história social e psicológica.

Deixado a si mesmo, o indivíduo perde os indispensáveis lastros sociais que promovem aquilo que se espera que um

anarquista preze na individualidade: os poderes de reflexão, que derivam em grande medida da conversa; o preparo emocional, que alimenta a indignação contra a falta de liberdade [freedom]; a sociabilidade, que motiva o desejo pela transformação radical; o senso de responsabilidade, que produz a ação social.

As teses de Brown têm implicações perturbadoras sobre a ação social. Se a “autonomia” individual suprime qualquer compromisso com uma “coletividade”, não há qualquer fundamento para a institucionalização social, para as tomadas de decisão ou mesmo para a coordenação administrativa. Cada indivíduo, autocontrolado por sua própria “autonomia”, é livre para fazer tudo aquilo que quiser — supostamente, seguindo a velha fórmula liberal, se isso não impedir a “autonomia” dos outros. Mesmo as tomadas de decisão democráticas são rejeitadas por serem autoritárias. “A regra da democracia continua a ser uma regra”, adverte Brown.

Ainda que permita mais participação dos indivíduos no governo do que uma monarquia ou uma ditadura totalitária, ela continua a envolver inerentemente a repressão dos desejos de algumas pessoas. É óbvio que isso está em desacordo com o indivíduo existencial, que deve manter a integridade de seus desejos, para ser existencialmente livre.²⁰

O desejo individual autônomo é tão transcendental e sagrado, na visão de Brown, que ela cita e endossa a alegação de Peter Marshall que, de acordo com os princípios anarquistas, “a maioria não tem mais o direito de impor à minoria, *mesmo uma minoria composta por uma pessoa*, do que a minoria tem de impor à maioria” (poi, p. 140, grifos meus).

Denegrir os procedimentos racionais, argumentativos e os mecanismos da democracia direta para a tomada de decisões coletiva, colocando-os como “ditadores” e “dominadores”, significa conceder a uma minoria de um ego soberano o direito de restringir a decisão da maioria. Porém, permanece o fato de que uma sociedade livre terá de ser democrática, ou não

²⁰L. Susan Brown. Op. cit., p. 53.

será realmente alcançada. Na própria situação *existencial* de uma sociedade anarquista — uma democracia direta libertária —, as decisões seriam tomadas depois de discussões abertas. Em consequência, a minoria vencida — mesmo que fosse uma minoria de uma só pessoa — teria todas as oportunidades para apresentar argumentos visando mudar a decisão. As tomadas de decisão por consenso, por outro lado, impedem o avanço do *dissenso* — o importantíssimo processo de diálogo contínuo, de discordância, de objeção e de contraobjeção, sem o qual a criatividade social, assim como a criatividade individual, seria impossível.

Na melhor das hipóteses, o consenso assegura que importantes tomadas de decisão serão manipuladas por uma minoria ou fracassarão completamente. E que as decisões tomadas se darão em torno dos menores denominadores comuns entre as opiniões e constituirão o mais baixo nível de criatividade para o acordo. Eu falo com base em vários e dolorosos anos de experiência com a utilização do consenso na Aliança Clamshell, durante a década de 1970. No momento em que este movimento antinuclear quase anarquista estava no auge da luta, com milhares de militantes, ele foi destruído pela manipulação do processo de consenso, levada a cabo por uma minoria. A “tirania da falta de estrutura”²¹ que a tomada de decisão por consenso produziu, permitiu que alguns poucos, que estavam bem organizados, controlassem a desajeitada, desinstitucionalizada e bastante desorganizada maioria do movimento.

Nem no meio das discussões e dos brados pelo consenso foi possível que o *dissenso* existisse e estimulasse, de forma criativa, a discussão, promovendo um desenvolvimento criativo das ideias que poderia trazer novas e promissoras perspectivas. Em qualquer comunidade, o *dissenso* — e os indivíduos dissidentes — impede que ela estagne. Palavras pejorativas como *ditar* e *dominar* referem-se ao silenciamento de dissidentes, não ao exercício da democracia; ironicamente, é o “desejo geral”

²¹Provável referência ao artigo de Jô Freeman, traduzido para o português como “A tirania das organizações sem estrutura.” [N. do T.]

66 | pelo consenso que pode, muito bem, na memorável frase de Rousseau no *Contrato social*, “forçar os homens a serem livres”.

Longe de ser existencial, ainda que considerando o senso grosseiro da palavra, o “individualismo existencial” de Brown não lida com o indivíduo de maneira histórica. Ela o coloca como uma categoria transcendental, da mesma forma que, nos anos 1970, Robert K. Wolff apresentou os conceitos kantianos sobre o indivíduo, em seu dúbio *Defense of Anarchism*. Os fatores sociais que interagem com o indivíduo para estimular sua vontade e sua criatividade são agrupados com base em abstrações morais transcendentais que, devido à sua vida puramente intelectual, “existem” fora da história e da *práxis*.

Alternando entre o transcendentalismo moral e o positivismo simplista, em sua abordagem das relações entre o indivíduo e o coletivo, a exposição de Brown é tão grosseira quanto uma tentativa de adaptar o criacionismo à evolução. A rica dialética e a ampla história que demonstram como o indivíduo foi, em grande medida, *formado* por um desenvolvimento social e *interagiu com ele*, quase não aparecem em sua obra. Limitada e estritamente analítica em muitas de suas posições, abstratamente moral e até transcendental em suas interpretações, Brown elabora um excelente cenário para uma noção de autonomia que é diametralmente oposta à de liberdade [freedom] social. Com o “indivíduo existencial” de um lado, e uma sociedade que consiste em um “um agrupamento de indivíduos” do outro, o abismo entre a autonomia e a liberdade [freedom] torna-se intransponível.²²

²²Por fim, Brown equivoca-se na leitura de Bakunin, de Kropotkin e de meus próprios escritos — um erro de leitura que demandaria uma discussão detalhada, visando corrigi-la. Naquilo que me diz respeito, não acredito em “ser humano natural”, conforme afirma Brown, e também não compartilho de seu compromisso arcaico com as “leis naturais” (p. 159). O conceito de “lei natural” pode ter sido útil na era das revoluções democráticas do século XVIII, mas é um mito filosófico, cujas premissas morais não possuem mais substância na realidade do que a profunda intuição ecológica do “valor intrínseco”. A “segunda natureza” da humanidade (evolução social) transformou de maneira tão ampla a “primeira natureza” (evolução biológica),