



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rafael José de Lemos

**Do Antiteologismo ao Antiestatismo: fundamentos da Filosofia Política de Mikhail  
Bakunin**

Florianópolis

2021



Rafael José de Lemos

**Do Antiteologismo ao Antiestatismo: fundamentos da Filosofia Política de Mikhail  
Bakunin**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Coorientador: Prof. Dr. Selmo Nascimento da Silva

Florianópolis  
2021



## FICHA DE IDENTIFICAÇÃO

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lemos, Rafael José de

Do antiteologismo ao antiestatismo : fundamentos da filosofia política de Mikhail Bakunin / Rafael José de Lemos ; orientador, Alessandro Pinzani, coorientador, Selmo Nascimento da Silva, 2021.

88 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia política. 3. Anarquismo e anarquistas. 4. Mikhail Bakunin. I. Pinzani, Alessandro. II. da Silva, Selmo Nascimento. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.



Rafael José de Lemos

**Do Antiteologismo ao Antiestatismo: fundamentos da Filosofia Política de Mikhail Bakunin**

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Universidade Federal de Santa Catarina

Membro interno: Prof.(a) Dra. Janyne Sattler  
Universidade Federal de Santa Catarina

Membro externo: Prof. Dr. Wallace Moraes  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rodrigo Rosa da Silva (Suplente)  
Denilson Luis Werle (Suplente)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Orientador

Florianópolis, 2021

*“Os filósofos não se davam conta de que contra o poder político não há outra garantia senão seu completo aniquilamento.”*  
(Mikhail Bakunin)



## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani, pela orientação, pela confiança e pela abertura em orientar um tema tão fora da curva na área da Filosofia. Pelas maravilhosas noites de discussão e confraternização junto aos demais orientandos.

Ao Prof. Dr. Selmo Nascimento da Silva, pela coorientação e pelas valiosas contribuições que enriqueceram sobremaneira este trabalho. Pela dedicação incessante em transformar este mundo e mostrar que um novo mundo, mais livre, justo e igualitário, não é apenas desejável como é possível.

Aos membros da banca, Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Janyne Sattler, Prof. Dr. Rodrigo Rosa e Prof. Dr. Wallace de Moraes, pela receptividade, pela paciência e pelas importantes considerações na qualificação e na defesa.

À Sandra Mauro Padilha, minha mãe, pelo amor e cuidado, pela coragem, dedicação e força. Por todo apoio e suporte que jamais faltou, ainda que eu tenha escolhido o tortuoso caminho da docência e da Filosofia.

À Luciana Brito, por ter me encorajado e inspirado a continuar os estudos acadêmicos. Pelo inestimável companheirismo que me acompanhou em cada momento ao longo deste percurso; pelas discussões e contribuições teóricas que foram fundamentais e que fizeram dessa dissertação um trabalho realizado a quatro mãos.

A todos os camaradas e amigos com quem tive o privilégio de conhecer e compartilhar meus dias, seja perto ou distante. À Andressa Argenta, pela amizade e pelas madrugadas de chá e conversa.

À CAPES, pela bolsa de estudos.

À classe trabalhadora brasileira e de todo o mundo, que é quem tudo produz e a quem tudo pertence. Pelos séculos de luta que continuam a inspirar revoltas por dignidade, igualdade e por liberdade em todo o mundo. Por ter nos ensinado que a luta vale a pena e que só ela transforma a vida.



## RESUMO

O presente trabalho visa lançar luz sobre o pensamento filosófico desenvolvido pelo anarquista russo Mikhail Bakunin. A análise parte de sua concepção ontológica acerca da natureza, abordando questões sobre a totalidade do real e das leis naturais. Essa concepção tem base no naturalismo e no materialismo, e se contrapõe às fórmulas do idealismo religioso, filosófico, científico e político. Essa ontologia se desdobra em uma compreensão particular do desenvolvimento humano, lido como um processo progressivo de negação da animalidade humana em direção à liberdade, o que dá um sentido particular à compreensão do desenvolvimento histórico dos seres humanos que consiste na superação da condição de animalidade por meio do trabalho, do pensamento e da revolta. Por fim, com base na compreensão materialista do universo e do progresso humano, aborda-se a teoria bakuniniana da sociedade, que visa desvendar sua relação com o Estado, a composição das classes sociais, e a luta pela emancipação humana por meio da revolução social.

**Palavras-chave:** Antiteologismo; Antiestatismo; Revolução; Anarquismo; Materialismo.



## **ABSTRACT**

This paper aims to shed light on the philosophical thought developed by Russian anarchist Mikhail Bakunin. The analysis starts from his ontological conception about nature, addressing questions about the totality of reality and natural laws. This conception is based on naturalism and materialism, and is opposed to the formulas of religious, philosophical, scientific, and political idealism. This ontology unfolds in a particular understanding of human development, read as a progressive process of negation of human animality towards freedom, which gives a particular meaning to the understanding of the historical development of human beings that consists in overcoming the condition of animality through work, thought and revolt. Finally, based on the materialist understanding of the universe and human progress, the Bakuninian theory of society is addressed, which aims to unravel its relationship with the state, the composition of social classes, and the struggle for human emancipation through social revolution.

**Keywords:** Antitheologism; Antistatism; Revolution; Anarchism; Materialism.

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1 INTRODUÇÃO .....</b>                                | <b>10</b> |
| <b>2 DA NATUREZA.....</b>                                | <b>17</b> |
| 2.1 O CONCEITO DE NATUREZA .....                         | 17        |
| <b>2.1.1 A natureza como totalidade.....</b>             | <b>18</b> |
| <b>2.1.2 A natureza como matéria.....</b>                | <b>20</b> |
| <b>2.1.3 A natureza como causalidade universal .....</b> | <b>23</b> |
| 2.2 LEI NATURAL E LEI ARBITRÁRIA.....                    | 30        |
| <b>2.2.1 As leis gerais e particulares .....</b>         | <b>32</b> |
| <b>3 DO HUMANO .....</b>                                 | <b>34</b> |
| 3.1 DA ANIMALIDADE .....                                 | 34        |
| 3.2 DO PENSAMENTO .....                                  | 40        |
| <b>3.2.1 Da religião à ciência.....</b>                  | <b>42</b> |
| 3.3 DA REVOLTA .....                                     | 47        |
| <b>4 DO SOCIAL.....</b>                                  | <b>50</b> |
| 4.1 A SOCIEDADE COMO CATEGORIA ONTOLÓGICA .....          | 50        |
| <b>4.1.1 A natureza das forças sociais.....</b>          | <b>53</b> |
| 4.2 PODER E CLASSE .....                                 | 57        |
| <b>4.2.1 Origens históricas do Estado .....</b>          | <b>60</b> |
| <b>4.2.2 O princípio do Estado .....</b>                 | <b>67</b> |
| <b>4.2.3 A moral transcendente do Estado .....</b>       | <b>69</b> |
| 4.3 A LIQUIDAÇÃO SOCIAL .....                            | 71        |
| <b>4.3.1 Da revolução social.....</b>                    | <b>73</b> |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                         | <b>78</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                 | <b>80</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

O anarquismo, enquanto teoria e movimento político-social, é ainda hoje bastante incompreendido. Não obstante sua grande influência em diferentes momentos históricos ao longo dos seus 200 anos de existência, o anarquismo se mantém como um fantasma desconhecido ou, no pior dos casos, ele é deliberadamente deturpado. É comum que o anarquismo seja tomado como sinônimo de desordem, de caos e de terrorismo. Nesse sentido puramente negativo, a anarquia assume a imagem de um “estado de natureza”, entendida como uma radical aversão a todo e qualquer tipo de lei, de ordenação, de costumes sociais e de moralidade. É assim que a palavra anarquismo aparece no debate político, desde pelo menos o século XVIII, sendo utilizada como anátema político. O conservador francês Gustave Le Bon (1921), por exemplo, chegou a dizer que o anarquismo não constitui propriamente uma doutrina política, mas um estado mental pertencente a pessoas degeneradas cuja intenção é destruir a sociedade.

Para o objetivo desse trabalho, faz-se necessário que nos afastemos desses fantasmas e investiguemos o pensamento anarquista sem ideias pré-concebidas e a partir de sua origem histórica, enquanto movimento político-social. Nesse sentido, não podemos desconsiderar o seu contexto de surgimento e abordá-lo de forma a-histórica, tal como faz Kropotkin em sua definição de anarquismo para a Enciclopédia Britânica (FERREIRA, 2014b). Este o define de forma taxonômica a partir da origem etimológica da palavra anarquia e, deste modo, encontra representantes do anarquismo em toda a história da humanidade. Segundo Ferreira,

o elemento central da abordagem de Kropotkin (e que seria reproduzida por inúmeros autores posteriormente) é o emprego de uma categoria “anarquismo” essencialmente a-histórica e naturalizante. A categoria é associada à manifestação da natureza humana e de certos traços (sociedade sem governo, afirmação da liberdade do indivíduo e etc.) que caracterizariam o anarquismo, e, então, se passa a agrupar exemplos de manifestação do “anarquismo”: Grécia Antiga, China, Europa Medieval e etc. Temos assim estabelecida uma abordagem taxonômica e anacrônica-arbitrária, feita de cima (do autor) para baixo (os agentes históricos concretos). É realizada uma “classificação forçada”, em que prevalece o princípio classificatório dos autores em detrimento dos princípios de classificação e práticas dos agentes históricos concretos. (FERREIRA, 2014b, p. 24)

Compreendemos, ao contrário, que o anarquismo surge como um produto histórico do movimento operário socialista e que se desenvolve, enquanto teoria social e política, em meio às experiências históricas das revoltas e revoluções que tiveram lugar no continente europeu do século XIX. Nesse sentido, estamos de acordo com a afirmação presente na revista *Dielo*

*Truda*<sup>1</sup>, de que “o anarquismo não é uma bela fantasia retirada da imaginação de um filósofo, mas um movimento social das massas trabalhadoras.” (DIELO TRUDA, 2017, p. 18-9). O anarquismo, portanto, tem sua origem não nas divagações abstrativas de tal ou qual indivíduo, mas da necessidade histórica das classes dominadas de se libertarem.

### ***Por que estudar o anarquismo hoje?***

O anarquismo teve grande influência em diversos momentos históricos da luta popular em todo o mundo. No século XIX impulsionou, através da Associação Internacional de Trabalhadores (AIT), greves em vários países. No século XX, os anarquistas tiveram grande expressão durante a guerra civil espanhola, junto à Confederação Nacional do Trabalho - Federação Anarquista Ibérica (CNT-FAI); na revolução mexicana em 1911, com os irmãos Flores Magón e seu jornal *Regeneración*; na revolução russa e ucraniana, com o Exército Negro liderado por Nestor Makhno. Em solo brasileiro, o anarquismo foi a corrente política predominante nas primeiras organizações de trabalhadores, sendo a principal força no interior dos sindicatos de ofício, assim como nos primeiros congressos operários e na fundação da Confederação Operária Brasileira (COB), em 1906.

Ao fim do século XX, as ideias anarquistas ganharam um novo fôlego nas ruas, particularmente a partir do ciclo de lutas decorrente da crise de 2008. Muitos grupos políticos têm encontrado nos conceitos e táticas defendidas pelo anarquismo uma “nova” forma de lutar e de se organizar. O levante zapatista no México, Ação Global dos Povos, *Occupy Wall Street* (2011), tática *Black Bloc*, Revolução Curda, “revolta dos governados” no Brasil, em 2013 (DE MORAES, 2018), além das diversas greves deste período são alguns exemplos onde podemos encontrar uma grande reverberação do anarquismo. Esse novo fôlego do anarquismo é acompanhado de uma reação contra essa influência, assim, ele é marcado por um duplo movimento que, segundo Brito, consiste em

um movimento de cima, com a eleição dos grupos, símbolos e práticas anarquistas como sinônimo de ameaça interna ou inimigo público, alvos preferenciais da repressão política [e] um movimento de baixo, com a retomada da tradição teórica e organizativa do anarquismo como referência para diversos grupos e atores políticos. (BRITO, 2016, p. 2)

---

<sup>1</sup> *Dielo Truda* (Causa Operária) foi uma revista impulsionada pelo Grupo de Anarquistas Russos no Estrangeiro durante as décadas de 1920 e 1930, e que reunia veteranos anarquistas da revolução russa e ucraniana, tais como Nestor Makhno, Ida Mett e Piotr Arshinov.



Com efeito, no desenrolar da crise econômica mundial no Brasil em 2012, com os protestos de 2013 e 2014, com a crescente insatisfação popular e a influência do anarquismo, este passa a ser eleito como inimigo principal do Estado e da ordem pública, como pode-se observar nas reportagens das grandes mídias burguesas, por exemplo, a reportagem do programa Fantástico (Rede Globo)<sup>2</sup> sobre “anarquismo” e do programa Conexão Repórter (SBT)<sup>3</sup>, que entrevista um suposto *Black Bloc*. Ambas as reportagens buscam identificar o anarquismo como ações de “terrorismo” e “vandalismo”, uma narrativa bastante próxima daquela de Le Bon. Também nesse mesmo período, a polícia do Rio de Janeiro chegou a citar Bakunin como um dos suspeitos de promover ações violentas em protestos. Para nós, isso mostra que, apesar de morto há mais de 140 anos, suas ideias continuam influenciando as ações e os corações de trabalhadores e organizações de classe, e, por outro lado, continuam despertando o temor e a reação das classes dominantes, dos defensores da ordem pública atual constituída pela exploração econômica capitalista e a dominação política estatista sobre as massas trabalhadoras.

Nesse sentido, consideramos que a importância do aprofundamento sistemático do pensamento anarquista se fundamenta principalmente nesse resgate do anarquismo já levado a cabo pelas próprias massas revoltadas nos últimos anos dentro do território brasileiro. Como diz Proudhon, o povo ultrapassa, “na espontaneidade de sua audácia, a prudência meticulosa dos filósofos”, de modo que ele recomenda: “Filósofos, segui o Povo!” (PROUDHON, 2014, p. 45). Atendendo a esta recomendação qual consideramos fundamental, a presente dissertação representa uma expressão histórica das aspirações populares, em especial na atual conjuntura de aprofundamento da crise econômica-política-social-epidemiológica e da deterioração das condições gerais de vida do povo. Além disso, o anarquismo também representa uma alternativa teórica e programática frente à crise organizativa da classe trabalhadora e sua progressiva desconfiança das instituições da ordem, do jogo democrático burguês, e das saídas propostas tanto pelo liberalismo quanto pela social-democracia em suas diferentes expressões contemporâneas.

A influência do pensamento anarquista no Brasil sempre esteve presente muito mais nos movimentos populares, nas organizações de classe e círculos de contracultura do que nas academias e nos sistemas oficiais de ensino-pesquisa. Há, no Brasil e no mundo, poucos (mas valiosos) trabalhos de pesquisa acadêmica no campo da Filosofia que abordam o pensamento de Bakunin, bem como o pensamento anarquista em geral. Podemos destacar algumas

---

<sup>2</sup> Reportagem exibida no dia 29 de novembro de 2017. Acesso em: <[https://youtu.be/r1ae7\\_Zw8U0](https://youtu.be/r1ae7_Zw8U0)>

<sup>3</sup> Reportagem exibida no dia 2 de julho de 2014. Acesso em: <<https://youtu.be/wSS64iJAwn8>>

contribuições importantes, como a tese de Martine Del Giudice (1981), a tese de Jean-Christophe Angaut (2005), o livro de Paul McLaughlin (2002), a obra de Demétrio Criado (1993), a monografia de Jonathan Nascimento (2014) e a dissertação de Pablo Abufom (2013). Destacam-se também os estudos em outras áreas; a dissertação de Rafael Abrunhosa (2013) e Lucas Suhett (2017), a tese de Felipe Corrêa (2019) e a dissertação de Ariel Azevedo (2019), que trazem importantes contribuições acerca do pensamento de Bakunin para o campo da Filosofia. Tais estudos são frutos, em grande medida, do novo impulso que este pensamento ganhou na virada do século XX com a publicação das *Obras Completas* de Bakunin pelo Instituto de História Social de Amsterdã<sup>4</sup>. Isso permitiu um estudo mais aprofundado e mais fiel às obras originais do autor, que ao longo dos anos tem sofrido grandes modificações devido às escolhas editoriais, como utilizar apenas recortes dos textos, trocar ordem dos parágrafos, criar títulos que não foram originalmente atribuídos aos escritos, entre outras.<sup>5</sup>

Escolhemos como objeto o pensamento do anarquista russo Bakunin devido à sua envergadura, radicalidade, e sua grande influência em todo o movimento anarquista que se seguiu. Ele desenvolveu uma teoria filosófico-política consistente e crítica, juntamente com uma análise sociológica de grande envergadura para a compreensão de questões sociopolíticas. Seus escritos fornecem um aparato teórico-conceitual que se constitui enquanto um contraponto necessário e altamente promissor a diversas correntes hegemônicas no interior do pensamento político e social moderno, como o irracionalismo metafísico, o racionalismo, o empirismo-utilitarista e do materialismo histórico-dialético. Sua filosofia e teoria política constitui uma radical crítica às concepções idealistas (onde se inclui a teologia e a metafísica), bem como opõe-se ao mecanicismo materialista. A contundente crítica às ontologias de base teológica é essencial para a compreensão dos desdobramentos político-sociais de seu pensamento. Como aponta Ferreira (2014b), o *antiteologismo* de Bakunin representa não apenas uma crítica da autoridade divina e do poder da instituição da Igreja, mas também da autoridade política e da legitimação do Estado. Com efeito, a sua crítica à religião se apresenta como um dos fundamentos do antiestatismo, assim como a religião é um dos pilares do Estado.

Compreendemos que esta perspectiva tem a potencialidade de contribuir para alargar os horizontes da Filosofia Política produzida e discutida em âmbito institucional da academia,

---

<sup>4</sup> Esta publicação, compilada em um CD-ROM, é a única compilação das obras completas de Bakunin. Como aponta Corrêa (2019), outros esforços que também são intitulados de “obras completas” não contém de fato todos textos e cartas do autor.

<sup>5</sup> Por exemplo, o escrito mais famoso de Bakunin conhecido como “Deus e o Estado”, que é um fragmento do segundo volume de *O Império Knuto-Germânico e a Revolução Social*, assim como outras edições fragmentárias, como as de Daniel Guérin e Gregori Maximoff (FERREIRA *et al*, 2014a, p. 8).

principalmente ao oferecer uma crítica radical à perspectiva Estadolátrica, ou seja, de idolatria ao Estado (DE MORAES, 2020), que caracteriza a maior parte do pensamento político moderno e contemporâneo. Assim, o estudo do pensamento político e filosófico de Mikhail Bakunin se mostra de grande relevância pelo seu potencial de enriquecimento teórico-conceitual no campo da filosofia política e da teoria social frente aos paradigmas atualmente hegemônicos.

### ***Bakunin: vida e obra***

Não é nosso objetivo aqui fazer um grande apanhado de toda a vida do autor, mas nos parece necessário, no mínimo, apontar alguns aspectos fundamentais de sua vida e do contexto social no qual viveu<sup>6</sup>.

Bakunin nasceu na Rússia, em 1814, no seio de uma família nobre. Recebeu desde cedo uma educação progressista e liberal, bastante distinta do que a maioria do povo russo de sua época. Tal educação, porém, durou até a eclosão do Levante Decembrista, em 1825, quando seu pai, Alexander Bakunin, preocupado com os desdobramentos desse levante, resolve modificar radicalmente suas posições em favor do Czarismo e envia Bakunin à escola de Artilharia de São Petersburgo para tornar-se um oficial militar. Bakunin abandona a carreira militar após ser promovido a oficial júnior da Guarda Imperial Russa, e em 1835 parte para Moscou para dedicar-se aos estudos de Filosofia.

Na capital russa, Bakunin se aproxima do círculo de estudo de filosofia idealista impulsionado por Nicolai Stankevitch. Nesse período, o revolucionário tem contato com o pensamento de Kant, Fichte, Hegel, e torna-se um dos principais difusores do pensamento hegeliano entre a intelectualidade russa da época. Anos depois, em 1840, muda-se para a Alemanha e continua seus estudos em Filosofia na Universidade de Berlim, onde terá aulas com Schelling, e também se aproxima dos chamados “hegelianos de esquerda” e do socialismo francês, momento em que se distancia progressivamente do idealismo alemão que marcou sua juventude e, participando ativamente nos conflitos sociais que se desenrolavam em todo o mundo, aproxima-se da filosofia materialista e do socialismo, tendo como influencia principalmente o positivismo de Comte, o materialismo de Feuerbach e o socialismo de Proudhon.

Bakunin também ajudou a fundar algumas organizações revolucionárias e participou ativamente na organização do primeiro intento de união internacional das massas trabalhadoras,

---

<sup>6</sup> Para maior aprofundamento biográfico, ver a obra Bakunin: *The creative passion* (2009), do historiador Mark Leier.

a *Associação Internacional dos Trabalhadores* (AIT). Participou também de levantes e revoltas, tais como o levante de Dresden (Alemanha), em 1849; o levante de Lyon (França), em 1870, e participou ainda uma última vez de uma tentativa de revolta em 1874, na cidade italiana de Bolonha.

Assim, deve-se compreender, antes de tudo, que a filosofia de Bakunin se insere nesse contexto de intenso conflito social, representando uma expressão histórica do pensamento socialista e revolucionário. Nesse sentido, ele não é o criador do anarquismo e seu pensamento não representa a verdade única e absoluta de um indivíduo. Suas ideias foram forjadas no seio da luta de classes, junto ao movimento operário da época, e representam o esforço coletivo de diversos atores sociais que se dedicaram a pensar e lutar contra a opressão política e a exploração econômica dos povos. O mérito de Bakunin, se se pode dizer assim, foi ter contribuído na organização, sistematização e formulação programática da experiência e das ideias que se encontravam em estado latente nos movimentos operários.

Deste modo, compreendemos que a Filosofia Política de Bakunin é constituída tanto pela influência intelectual dos pensadores, quanto pelas experiências oriundas de sua ação prática em meio às lutas sociais da época. Ele escrevia, portanto, ao mesmo tempo em que combatia nas barricadas, de modo que suas obras se encontram dispersas e muitas delas inacabadas. Como Bakunin diz sobre si mesmo:

não sou nem cientista, nem filósofo, nem mesmo escritor de ofício. Escrevi muito pouco na minha vida e nunca o fiz, por assim dizer, senão contra a minha vontade, e só quando uma convicção ardente forçava-me a vencer minha repugnância instintiva contra toda exibição de meu próprio eu em público. (BAKUNIN, 2016d, p. 41)

Apesar de não ser verdade que tenha escrito pouco, considerando o volume de seus livros, cartas, artigos em jornais e manuscritos, é notável que seus trabalhos apresentam um caráter bastante conjuntural, buscando sempre intervir nos acontecimentos de seu tempo, e assim, seus textos entrelaçam ao mesmo tempo análises conjunturais e considerações teórico-metodológicas. Podemos citar alguns poucos textos de maior fôlego e mais sistemáticos, como *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo* (1868), *O império knuto-germânico e a revolução social* e seu apêndice *Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, o mundo real e o homem* (1871), e *Estatismo e Anarquia* (1873), todos eles escritos justamente no período em que sua intervenção prática no mundo se encontrava debilitada pelo avanço da idade. Ao fim da vida, Bakunin se estabelece em Lugano, na Suíça, onde viverá até morrer, em 1876, já muito debilitado pela idade, pelos anos de prisão e pelas enfermidades.

### ***Estrutura da dissertação***

O presente trabalho está dividido em três capítulos, cujo modo de exposição vai do geral ao particular. Nossa análise se centrará na exposição lógica e sistemática do pensamento do autor, tendo como base principalmente os escritos de sua maturidade, que expressam de forma mais acabada a sua filosofia.

No primeiro capítulo iremos abordar questões do campo da ontologia e epistemologia, buscando compreender em que consiste a ordem do universo, a natureza dos seres e modo de apreensão dos seres reais. Para isso, iremos analisar os conceitos de *natureza*, compreendendo-a como a totalidade do movimento real, analisaremos também em que consiste as *leis naturais*, tanto gerais como particulares e, por fim, veremos a compreensão de Bakunin acerca dos modos de conhecimento da realidade, abordando o conceito de *ciência* e de seu método.

No segundo capítulo analisaremos o desenvolvimento humano desde a compreensão materialista-naturalista de Bakunin, compreensão esta que se distingue de um materialismo mecanicista por conceber o progresso humano como uma relação dialética entre os princípios de autoridade e de liberdade. Nesta parte, abordaremos a noção de *animalidade humana*, o desenvolvimento do *pensamento* e a questão da *revolta*. Estas ideias constituem os três elementos apontados pelo autor como fundamentos do progresso humano, que representam, sucessivamente, as determinações econômicas, o conhecimento da natureza e a liberdade humana.

O terceiro capítulo será dedicado ao estudo da realidade social e do Estado político. Aqui veremos em que consiste a realidade própria das sociedades humanas, realidade que não se confunde com os indivíduos que as compõe. Buscamos compreender, com base nos pressupostos trabalhados nos capítulos anteriores, como Bakunin concebe o fenômeno do Estado em diversos aspectos, desde o ponto de vista de seu desenvolvimento histórico, de seu princípio, até a sua composição social e sua função na sociedade. Para esse trabalho, veremos alguns conceitos chaves, como o de *força social*, *classe social*, *dominação* e *autoridade*. Este capítulo não constitui propriamente uma teoria social, mas uma análise metateórica que estabelece alguns pressupostos fundamentais para a análise concreta dos fenômenos sociais, em particular do desenvolvimento histórico da instituição do Estado.

## 2 DA NATUREZA

*Ora, quem parte da ideia abstrata nunca chegará à vida, pois da metafísica à vida não existe caminho.*

- Mikhail Bakunin

Neste capítulo, tem-se como objetivo apresentar a concepção ontológica desenvolvida por Bakunin em algumas de suas obras e, particularmente, na última parte de *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo* (1868) e no apêndice da obra *O império knuto-germânico e a revolução social* (1871) intitulado *Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, o mundo real e o homem*. Nesses escritos, Bakunin formula suas críticas à concepção idealista do movimento do universo, ao mesmo tempo em que desenvolve uma ontologia de base naturalista e materialista.

Na primeira parte, aborda-se o conceito de *natureza* em seus aspectos fundamentais, como totalidade, matéria e causalidade. Em seguida, aborda-se a concepção das leis naturais, que representam a regularidade do movimento universal (lei geral e lei particular), assim como a questão das leis arbitrárias, impostas à natureza pelo pensamento humano. E, por fim, analisa-se a compreensão dialética que Bakunin estabelece a partir do movimento real da natureza.

### 2.1 O CONCEITO DE NATUREZA

Um fundamento importante da ontologia de Bakunin é o conceito de natureza. Esse conceito visa expressar filosoficamente o funcionamento do sistema-mundo, da ordem/desordem estabelecida no universo, desde um ponto de vista naturalista e materialista. A principal função, se podemos dizer assim, desse conceito, é subsidiar uma compreensão adequada da totalidade do real, a qual deve necessariamente ser a negação de uma ordem divina, pré-estabelecida, em suma, a negação da *Providência*. Deste modo, o conceito de natureza apresenta um duplo aspecto, um positivo e outro negativo. Sob o aspecto negativo, ele constitui uma crítica dos objetos e métodos do idealismo (teologia e metafísica) e, sob o aspecto positivo, fundamenta uma ontologia materialista que integra natureza e humanidade, sociedade e indivíduo em uma totalidade dinâmica, que se desenvolve do inorgânico ao orgânico, do mundo

vegetal ao mundo animal e, por fim, deste último até o mundo propriamente humano e social (SILVA, 2013).

McLaughlin (2002) aponta que Bakunin utiliza as categorias filosóficas de forma mais ou menos intercambiáveis, de modo que as palavras “matéria”, “vida”, “causalidade universal”, “solidariedade”, etc., aparecem por vezes como sinônimo de natureza. Apesar disso, alguns desses termos, ao nosso ver, apontam para aspectos importantes e que precisam ser considerados separadamente, por isso, iremos abordar o conceito de natureza a partir de três categorias: *totalidade*, *matéria* e *causalidade*.

### 2.1.1 A natureza como totalidade

O primeiro sentido que Bakunin atribui ao conceito de natureza, logo no início de *Considerações*, é o de que ela é a soma das coisas e das transformações realmente existentes, ou seja, a natureza se refere à *totalidade da realidade*. Tudo aquilo que existe realmente na imensidão do universo, seja qual forem suas propriedades particulares, sua extensão, sua qualidade ou quantidade, se é conhecido ou desconhecido pelo ser humano, enfim, cada ser real constitui um elemento, uma parte do todo da realidade.

Existir realmente não pode aqui ser confundido com existir atualmente. Esse último corresponde ao modo de existência do *mundo natural*, enquanto o primeiro ao modo de existência da *natureza*. O mundo natural, tal como compreendido por Bakunin, é o real mais ou menos restrito, aquele que cerca imediatamente a humanidade, é o mundo no qual ela vive, se abriga e se alimenta, e no qual ela luta pela sua existência. A natureza, por outro lado, é o conjunto total do real, que engloba tanto este mundo natural (entendido aqui como o mundo *exterior* ao humano), como o mundo social propriamente humano. Nesse sentido, o conceito de natureza não se resume à mera existência dos seres atuais, mas ele abarca a lógica, o movimento real e geral da natureza por meio do qual todas as coisas existem e deixam de existir.

A natureza, assim entendida, é uma unidade composta, um produto ou efeito “sempre reproduzida pelo conjunto indefinido das transformações incessantes de todas as coisas que existem” (BAKUNIN, 2014a, p. 340), mas é também, ao mesmo tempo, criadora de todas as coisas.

Foi ela que determinou a configuração mecânica, física, química, geológica e geográfica de nossa Terra, e que, depois de ter coberto sua superfície com todos os esplendores da vida vegetal e animal, continua *criando*, ainda, no mundo humano, a sociedade com todos seus desenvolvimentos passados, presentes e futuros. (BAKUNIN, 2014a, p. 340)

Há, portanto, uma dialética estabelecida a partir do próprio movimento do mundo natural e social, os quais constituem o conjunto da natureza e, ao mesmo tempo, são por ela determinados. Tal relação é estabelecida por Bakunin na forma do seguinte axioma: “*Tudo o que é natural é lógico, e tudo o que é lógico ou se encontra já realizado, ou deverá realizar-se no mundo natural, inclusive o mundo social*” (BAKUNIN, 2014a, p. 346).

Podemos, a partir disso, compreender a natureza como uma totalidade real que, segundo suas leis inerentes de transformação, constitui uma espécie de lógica natural, uma espécie de ordem que, por ser natural, não é imposta arbitrariamente, mas é necessária e fatalmente inerente aos seres nos quais se manifesta. Isso não significa, destaca Bakunin, que o natural seja imutável (muito pelo contrário), nem significa que o que é natural seja necessariamente desejável, útil, bom ou justo do ponto de vista da humanidade. De fato, muitos fenômenos que ocorrem no mundo natural e social podem ser caracterizados como o completo oposto, a exemplo dos desastres naturais e pandemias, da exploração e opressão, da miséria, entre outros. O lógico aqui significa simplesmente que os seres, os fatos e os fenômenos reais só podem ser produzidos *logicamente* por meio de uma regular combinação determinada de causas naturais-materiais.

Isso implica, por outro lado, que tudo aquilo que não é natural é ilógico, portanto, não pode manifestar-se realmente, é um não-ser. Tal é o caso, segundo Bakunin, dos objetos da teologia e da metafísica - Deus, espírito, alma, absoluto -, que só podem ter uma existência real na imaginação humana. Esses objetos são, por definição, o contrário da ordem natural, uma vez que são seres necessariamente *imateriais*, absolutamente independentes da matéria. Nessa perspectiva, a realidade se apresenta dividida entre duas substâncias distintas e opostas, entre corpo-alma, matéria-espírito, fenômeno e coisa-em-si. Essa “fissura” na realidade, e que podemos chamar de *dualismo ontológico*, é, para Bakunin, a base de todo idealismo.

O materialismo e o idealismo abarcam, ao fim e ao cabo, o mesmo universo, mas o fazem de maneira totalmente diferente, afirma o autor. Enquanto o idealismo vê na totalidade que é a natureza uma manifestação da existência, da ação e da vontade de um Deus, seja ele pessoal ou impessoal, o materialismo vê o desenvolvimento natural dos seres materiais, da ação e reação incessante de cada ponto sobre o todo e do todo sobre cada ponto, “um movimento infinitamente detalhado, diversificado, e por isto mesmo ordenado em si mesmo, mas sem começo, nem limite, nem fim. É, portanto, o contrário absoluto da Providência: a negação de Deus.” (BAKUNIN, 2014a, p. 345).



### 2.1.2 A natureza como matéria

Bakunin, negando a existência real desses objetos imateriais, compreende então a natureza através do materialismo, ou seja, considera a matéria como o único ser real, o único capaz de agir e reagir. Todo o mundo ideal (ou espiritual, nos termos eventualmente empregados pelo autor) é entendido, desse modo, como uma propriedade da matéria e, em particular, da organização material do ser humano, de modo que o pensamento é uma propriedade material da organização cerebral humana, ele emerge da matéria organizada<sup>7</sup>.

Nesse sentido, o pensamento segue um caminho absolutamente natural. A capacidade de abstração humana não é nenhuma faísca mística, nem “milagre” ou dádiva divina. O pensamento só começa a existir quando surge no mundo natural a matéria organizada na forma animal humana, como resultado do próprio desenvolvimento material da natureza. Toda ideia de uma essência que precede a existência, de uma alma imortal, ou a ideia de que pensamento é anterior à matéria está absolutamente excluído desta investigação filosófica. O mundo ideal não precede o mundo material, mas ele é a mais alta expressão desse desenvolvimento natural-material dos seres reais.

A totalidade da natureza, o *devir*, se expressa aqui como a unidade do universo na matéria, em contraposição ao sistema idealista, em que a unidade universal se encontra no espírito, no eterno imaterial. Segundo Bakunin, a matéria é o único “substrato” dos seres reais, no entanto, ela jamais pode existir realmente sob essa forma unitária e abstrata de substrato, mas apenas como ser diversificado e relativamente determinado.

O que significa a palavra *matéria*, representando algo de absoluto, de uniforme e de único, um tipo de *substratum* universal de todas as coisas determinadas, relativas e realmente existentes? Mas quem viu alguma vez esta matéria absoluta, uniforme e única? Ninguém, que eu saiba. O que todo o mundo viu e vê a cada instante da vida é uma quantidade de corpos materiais, compostos ou simples, e diferentemente determinados. O que entendemos pelas palavras: corpos *materiais*? Corpos realmente existentes no espaço e que, apesar de toda a sua diversidade, possuem em comum todas as propriedades físicas. Estas propriedades comuns constituem sua *comum natureza material*, e é a esta *natureza comum* que, fazendo abstração de todas as coisas nas quais ela é manifesta, damos o nome absoluto ou metafísico de matéria. Mas uma natureza comum, um caráter comum, não existe em si mesmo, por si mesmo, fora das coisas ou dos corpos distintos e reais aos quais se encontra ligado. Então a matéria absoluta, uniforme e única de que fala o senhor Littré é apenas uma abstração, uma entidade metafísica e que só tem existência em nosso espírito, em nossa inteligência. O que existe realmente são os corpos diferentes, compostos ou simples, e, supondo-se todos os corpos existentes, orgânicos e inorgânicos, decompostos em seus elementos simples, o que existirá então serão os corpos simples, tendo, todos por

---

<sup>7</sup> “Todo esse conjunto de faculdades afetivas, intelectuais e volitivas que constituem o mundo ideal ou espiritual do homem – não é nada mais que a última e a mais alta expressão de sua vida animal, das funções completamente materiais de um órgão material, o cérebro.” (BAKUNIN, 2014a, p. 351)

igual, todas as propriedades físicas em diferentes graus, e quimicamente diferenciados no sentido em que, por uma lei de afinidades que lhes é própria, cada um, combinando-se com certos outros, em proporções determinadas, pode compor, com estes, corpos novos, mais complicados, dando lugar a fenômenos diversos que são próprios a cada combinação particular. Consequentemente, se pudéssemos conhecer todos os elementos químicos ou corpos simples e todos os modos de suas combinações mútuas, poderíamos dizer que conhecemos a substância da matéria, ou melhor, de todas as coisas materiais que constituem o universo. (BAKUNIN, 2014a, p. 411-412)

A concepção materialista da matéria é o completo oposto da concepção vulgar que se encontra nas escolas idealistas. O idealismo, ao cindir o real em duas substâncias contrárias, dá a cada uma delas propriedades opostas, de modo que ao “espírito” fica reservado todo o movimento, toda a iniciativa, toda a vida, enquanto para a matéria só resta a estagnação, a imobilidade e a infertilidade. Assim, Bakunin entende que para o idealismo a matéria

é efetivamente um ser estúpido, inanimado, imóvel, incapaz de produzir a menor coisa, um *caput mortuum*, uma imaginação *feia* oposta a esta *bela* imaginação que eles chamam de *Deus*, o Ser supremo frente ao qual a matéria, a matéria deles, depenada de tudo o que constitui sua natureza real, representa, necessariamente, o supremo Nada. Eles tiraram da matéria sua inteligência, sua vida, todas as qualidades determinantes, as relações ativas ou as forças, o próprio movimento, sem o qual a matéria nem pesaria, deixando-lhe apenas a impenetrabilidade e a imobilidade absoluta no espaço; eles atribuíram todas estas forças, propriedades e manifestações naturais ao Ser imaginário criado por sua fantasia abstrativa; depois, invertendo os papéis, chamaram este produto de sua imaginação, este Fantasma, este Deus que é o Nada, de “Ser supremo”; e, por uma consequência necessária, declararam que o Ser real, a matéria, o mundo, era o Nada. Depois disto, eles vêm nos dizer gravemente que esta matéria é incapaz de produzir algo, nem mesmo de colocar-se em movimento por si mesma, e que, consequentemente, deve ter sido criada pelo Deus deles. (BAKUNIN, 2014e, p. 260)

Esse *dualismo ontológico*, a cisão do real entre matéria-espírito, leva necessariamente ao enriquecimento do mundo imaterial (ao qual se atribui todas as propriedades da matéria), enquanto o mundo real e material é empobrecido. O céu, afirma Bakunin, se enriquece com os despojos da Terra e, quanto mais rico se torna mundo espiritual, mais miserável se torna a humanidade e a Terra. “Uma vez que a divindade estava instalada, foi naturalmente proclamada a causa, a razão, o árbitro e o dispensador absoluto de todas as coisas: o mundo não era mais nada, ela era tudo” (BAKUNIN, 2014e, p. 268).

Essa é a lógica segundo a qual, partindo do ideal, todo idealismo é levado ao materialismo mais brutal, ao desprezo por tudo o que é mundano e humano, “e isto por uma razão muito simples: o divino se evapora e sobe para sua pradaria, o Céu, e só o brutal fica realmente sobre a terra” (BAKUNIN, 2014e, p. 282). Nesta inversão idealista da ordem natural dos seres, “o Todo real é declarado nulo, e o nulo absoluto, o Todo. A sombra vira o corpo e o corpo desmaia como uma sombra” (BAKUNIN, 2014e, p. 305).

Em relação a esse tema, Bakunin dirige duras críticas também à filosofia positivista de Augusto Comte e de seu discípulo Émile Littré. Para ele, tais pensadores buscam conciliar o irreconciliável, querem Deus e o humano, querem a ciência positiva, necessariamente materialista, e a “essência”, o “ser íntimo das coisas”, ideias absolutamente antagônicas ao materialismo. Ao citar as palavras de Littré na introdução ao *Curso de Filosofia Positiva* (1830) de Comte, Bakunin afirma:

Nada de mais irracional, de mais antipositivista, de mais metafísico, ou melhor, de mais místico e de mais teológico, do que dizer, por exemplo, frases como esta: “*A origem e a essência da matéria nos são inacessíveis*” (p. ix), ou então: “*O físico, sabiamente convencido, daí em diante, que a intimidade das coisas lhe está fechada*” (p. xxv). (BAKUNIN, 2014a, p. 414)

Segundo o pensador russo, a filosofia positivista se furta em declarar a consequência lógica de seu materialismo, a saber, que a totalidade do real é material e, portanto, a necessidade de negação resoluta da essência e da interioridade das coisas. Assim, a filosofia positivista, “ao mesmo tempo em que aparenta excluir o absoluto do domínio da ciência, ela o reconstitui, o confirma como um ser real” (BAKUNIN, 2017, p. 421), como podemos observar na citação de Littré: “*o que está além do saber positivo, quer seja materialmente, o fundo do espaço sem limites, quer intelectualmente, o encadeamento das causas sem fim, é inacessível ao espírito humano. Mas inacessível não quer dizer nulo ou não existente.*” (LITTRÉ apud BAKUNIN, 2014a, p. 405). O que isso significa? Significa que o universo, em alguma parte, é inacessível, mas o é não porque existem condições materiais que impeçam a penetração pelo conhecimento humano, e sim porque este constitui-se de uma outra substância, de um “ser íntimo” ou uma “essência” inalcançável.

Esse incognoscível real, defende Bakunin, não existe e não pode existir. Colocando o debate em termos kantianos, não há e não pode haver diferença entre o *fenômeno* e a *coisa-em-si*. “As coisas não fazem nada além de se mostrar de forma ingênua, plena, em toda a integridade de seu ser, a quem quer olhá-las simplesmente, sem preconceito e sem ideia fixa metafísica, teológica” (BAKUNIN, 2014a, p. 434). Nosso autor estabelece, neste sentido, a *ação* (que é necessariamente material) como categoria fundamental da existência, e podemos até dizer, parafraseando Descartes, que o “cogito bakuniniano” consiste na expressão *facio ergo sum* (faço, logo existo). Tudo o que existe realmente deve manifestar-se, deve agir, e inversamente, tudo aquilo não age, que não tem sua manifestação no mundo físico, não existe realmente, é um não-ser. Em resumo:

*todas as coisas são apenas aquilo que fazem*: seu fazer, sua manifestação exterior, sua ação incessante e múltipla sobre todas as coisas que estão fora dela, é a exposição

completa de sua natureza, de sua substância, ou daquilo que os metafísicos, e o sr. Littré com eles, chamam de seu ser íntimo. Ela não pode ter nada em seu suposto interior que não seja manifesto em seu exterior: numa palavra, *a sua ação e o seu ser são um*. (BAKUNIN, 2014a, p. 429)

### 2.1.3 A natureza como causalidade universal

O último aspecto central do conceito bakuniniano de natureza é o de causalidade. Esse aspecto busca expressar o ordenamento complexo do desenvolvimento natural que se manifesta na realidade. Todo ser realmente existente é, a cada instante, *efeito* de uma multiplicidade de causas e, ao mesmo tempo, constitui algumas das *causas* de outros fenômenos. A totalidade dos seres reais, cuja condição de existência é a matéria, insere-se nesse curso incessante de transformações causais.

A transformação, que aqui se refere ao desenvolvimento material da matéria, fundamenta o movimento dialético próprio da unidade do universo, configurando-se como um movimento geral, necessário e imanente. “As coisas tais como são hoje não serão amanhã; amanhã não se terão perdido, e sim inteiramente transformado” (BAKUNIN, 2014a, p. 339). Nesse sentido, falar em natureza, totalidade e matéria, não é falar do eterno e imutável, do Absoluto, daquilo que não muda, mas sim daquilo que muda constantemente, ou seja, que possui na *transformação* o seu caráter *constante*. O conjunto do real deve ser compreendido, então, a partir do *dever*, de seu movimento incessante de transformação.

Não há nada na natureza que não esteja em movimento, mesmo a pedra mais aparentemente imóvel está em constante transformação, em que as partes que constituem seu corpo físico estão constante agindo e reagindo em relação ao mundo que o circunda. A natureza, enquanto causalidade, deve ser compreendida aqui como o processo real e vivo de transformações materiais imediatas e contínuas, do desenvolvimento próprio da matéria cuja realidade não é nada além de desaparecer ou transformar-se. “*Tal é a dupla natureza, a natureza contraditória das coisas: “existir realmente naquilo que incessantemente deixa de existir [no mundo natural], e não existir realmente naquilo que se mantém geral e constante em meio às suas transformações perpétuas [na natureza]”* (BAKUNIN, 2014a, p. 436).

Na causalidade, assim entendida, não há espaço para uma causa primeira ou final, pois a matéria, o *dever*, não tem início nem fim. Para Bakunin, tal como a questão da existência de um *ser íntimo* ou essência das coisas, a existência de uma causa primeira ou final é um contrassenso, é a negação do encadeamento das causas, pois significa a existência real de uma causa que não possui causa, ou que é a causa de si mesma. De tal modo que essa causa deve ser

de uma natureza completamente diferente da multiplicidade infinita de causas reais, relativas, materiais, e romper com a ação mútua entre os seres, cuja totalidade constitui a própria realidade do Universo.

Como vimos nos pontos anteriores, o conceito de natureza constitui a unidade real do universo sobre a *totalidade material* do mundo real. Esse conjunto não existe abstratamente, mas apenas sob a forma muito variada de seres concretos e determinados, sempre em transformação, resultante da soma de suas ações particulares em meio à totalidade da ação-reação de modo que agora podemos compreender a natureza como a *totalidade das transformações materiais*, isto é,

conjunto real de tudo o que existe, de todas as coisas realmente existentes, inclusive as sensações, o espírito e a vontade dos animais e dos homens. A palavra genérica para a matéria assim concebida seria o Ser, o Ser real que é o *devir*, ao mesmo tempo, ou seja: o movimento universal eternamente resultante da soma infinita de todos os movimentos parciais até os infinitamente pequenos, o conjunto total das ações e das reações mútuas e das transformações incessantes de todas as coisas que vão se produzindo e que vão desaparecendo, uma por uma, a produção e a reprodução eterna do Todo por cada ponto e de cada ponto pelo Todo, a causalidade mútua e universal. (BAKUNIN, 2014a, p. 409)

Esse movimento infinitamente detalhado sem começo e sem fim é, para Bakunin, o desenvolvimento natural dos seres materiais, cujo desenvolvimento vai do corpo simples ao complexo, do mundo físico, químico e mecânico, até o mundo orgânico, do mundo vegetal, animal, até o mundo humano e a sociedade humana.

Esse desenvolvimento é ordenado em si mesmo, ou seja, é resultado do movimento dialético de ação-reação que a cada momento determina os modos de ser dos seres reais. A existência desta ordem natural é, portanto, a negação de Deus, da causa primeira ou final, da coisa-em-si ou íntimo das coisas, da providência e da ordem pré-determinada ou pré-estabelecida. Bakunin resume essa questão sob o seguinte dilema:

A existência de Deus não pode, pois, ter outro significado a não ser o da negação das leis naturais; de onde resulta este dilema inevitável: *Deus existe, portanto não existem leis naturais, não existe ordem na natureza, o mundo é um caos, ou então: O mundo está ordenado por si mesmo, portanto, Deus não existe.* (BAKUNIN, 2014a, p. 346)

Podemos, com base nessa compreensão, analisar até mesmo os sentidos das modernas teorias científicas sobre a origem do universo, como a teoria do átomo primordial de Lemaître, vulgarmente conhecida como teoria do *Big Bang*. Sob o ponto de vista materialista de Bakunin, tal fenômeno não pode ser considerado como causa primeira e absoluta da existência universal, ele jamais pode significar uma causa sem causa que dá origem à própria matéria, à natureza e seu movimento. O *Big Bang* só pode representar um processo natural, e assim, ser entendido

como um efeito de causas anteriores, seja devido à uma fissão nuclear, processos de condensação, entropia, ou outros processos correlatos.

Ainda sobre as origens do universo, Bakunin diz:

Para um homem que me perguntasse: Quais são a origem e a substância da matéria em geral, ou melhor, do conjunto das coisas materiais, do universo, eu não me contentaria em responder doutoralmente, e de uma maneira tão equívoca que pudessem suspeitar-me de teologismo: “*A origem e a essência da matéria são inacessíveis para nós*”. Eu perguntaria a ele, primeiro, de que matéria está falando? Será apenas do conjunto dos corpos materiais, compostos ou simples, que constituem nosso globo, e, em sua extensão maior, nosso sistema solar, ou será de todos os corpos conhecidos e desconhecidos cujo conjunto infinito e indefinido forma o universo? Se for do primeiro, eu lhe diria que a matéria do nosso globo terrestre tem, certamente, uma origem, já que houve uma época, tão afastada que nem ele nem eu podemos ter ideia dela, mas uma época determinada em que nosso planeta não existia, que nasceu no tempo, e que é preciso procurar a origem de nossa matéria planetária na matéria de nosso sistema solar. Mas que, não sendo o nosso próprio sistema solar um mundo absoluto, nem infinito, mas muito restrito, circunscrito, e existindo, conseqüentemente, apenas através de suas relações incessantes e reais de ação e de reação mútuas com uma infinidade de mundos semelhantes, não pode ser um mundo eterno. Que é certeza que, compartilhando o destino de tudo o que goza de uma existência determinada e real, deve desaparecer um dia, daqui a não sei quantos milhões de milhões de séculos, e que, assim como o nosso planeta, certamente muito antes dele, deve ter tido um começo no tempo; daí resulta que é preciso procurar a origem da matéria solar na matéria universal.

Agora, se ele me perguntar qual foi a origem da matéria universal, deste conjunto infinito de mundos que chamamos de universo infinito, eu lhe responderia que sua pergunta contém um disparate, que me sugere, por assim dizer, a resposta absurda que ele gostaria de ouvir de mim. (BAKUNIN, 2014a, p. 424)

É certo que, em relação às origens mais remotas dos seres reais, dos astros e dos sistemas solares, o conhecimento humano encontra um limite bastante concreto. Esse limite não se deve à natureza do objeto, mas às condições materiais do desenvolvimento do pensamento humano. Há uma grande diferença entre desconhecer um objeto porque as condições materiais não permitem a sua observação sistemática e desconhecer um objeto porque suas propriedades são de uma outra substância, impossível em si mesma de ser penetrada pelo conhecimento humano. No primeiro caso, reconhece-se a falibilidade, o limite do ser humano e de seu conhecimento, já no segundo caso, reconhece-se a existência de seres reais que são, em si mesmos e por suas propriedades, insondáveis pelo intelecto humano.

O que não se explica, neste caso, é como o ser humano pôde conceber a existência de um ser real ao qual ele próprio não pode compreender, observar e analisar. Como é possível saber da existência desse ser se ele é incognoscível? Perguntar-se sobre esta origem primordial de tudo o que existe implica no absurdo de conceber um momento em que a totalidade dos seres reais não existia, ou seja, um momento no tempo em que “havia apenas a ideia, e necessariamente a ideia divina, Deus”, um Deus que durante toda a eternidade passada era um Deus não criador e, por algum motivo qualquer, tornou-se criador ao dar origem à natureza.

Porém, isto implica uma contradição com a própria ideia de Deus, pois, sendo ele a absoluta perfeição, exclui-se toda possibilidade de desenvolvimento, de modo que ele deve necessariamente ser um Deus criador em todas as eternidades. Isso quer dizer, então, que “não foi numa época determinada, mas em todas as eternidades, que ele criou os mundos, o universo” (BAKUNIN, 2014a, p. 425). Chega-se, com efeito, à conclusão de que o universo é eterno, “mas, sendo eterno, ele não foi criado, e nunca houve Deus criador.” (BAKUNIN, 2014a, p. 425).

Em síntese, a natureza, não sendo ordenada por qualquer determinação externa - pois não existe nada fora dela -, é ordenada em si mesma, é uma resultante da ação e reação “incessante do todo sobre cada ponto, e de cada ponto sobre o todo”, que constitui “a lei genérica, suprema, e a própria realidade deste Ser único que chamamos de Universo, e que sempre é, ao mesmo tempo, produtor e produto” (BAKUNIN, 2014a, p. 385). Assim, a *unidade real do universo* “é a eterna transformação, um movimento infinitamente detalhado, diversificado, e por isto mesmo ordenado em si mesmo, mas sem começo, nem limite, nem fim” (BAKUNIN, 2014a, p. 345). Foi este movimento geral e único que determinou toda configuração do universo, das galáxias, dos sistemas e planetas, que propiciou a configuração física, química e geológica da Terra, que constituiu em sua superfície a vida vegetal e animal, e por fim, a vida humana, o mundo humano e a sociedade em todos os momentos e modos de sua existência. Assim, assumimos aqui que é a natureza que cria os mundos, mas não como um “motor imóvel”, senão como eterna transformação, como *devir*.

Esse aspecto fundamental do movimento natural estabelece para o pensamento a *dialética* como condição essencial. A dialética aparece de formas bastante distintas na história do pensamento filosófico. Georges Guvitch, por exemplo, em seu livro *Dialética e Sociologia* (1971), demonstra a existência de diversas concepções de métodos dialéticos, desde Platão e Plotino até Hegel, Proudhon, Marx e Sartre. Considerando esta variedade de acepções, faz-se necessário incluir nosso autor neste conjunto de pensadores adeptos de alguma espécie de método dialético e buscar oferecer explicações, ainda que não exaustivas e definitivas, de como Bakunin compreende e como utiliza a dialética.

Não encontramos, em todos os seus escritos, nenhuma explicação consistente e sistemática acerca de sua dialética, de modo que percebemos ela apenas através de sua aplicação na análise do real. Há, de modo geral, duas leituras distintas acerca do método dialético de Bakunin. Alguns pesquisadores como Ferreira (2013; 2014), Brito (2014) e Silva (2014; 2016), consideram que Bakunin, em sua maturidade, adotou deliberadamente a *dialética serial* desenvolvida por Proudhon. Por outro lado, pesquisadores como McLaughlin (2002), Angaut

(2005) e Corrêa (2019) consideram que Bakunin não é tributário da dialética proudhoniana. Corrêa defende que o russo se manteve fiel à *dialética negativa*, desenvolvida pelo autor em seu período hegeliano, sistematizada no texto *A reação na Alemanha*, de 1842, e que Bakunin teria, em sua maturidade, apenas incorporada à sua concepção materialista.

Como dissemos acima, Bakunin não escreve particularmente sobre o método dialético, e dela só podemos saber por sua utilização, através, principalmente, da dialética entre as antinomias positivo-negativo, ação-reação, autoridade-liberdade, criação-destruição que são frequentes em seus escritos. Deste modo, a questão sobre a adoção da dialética serial no pensamento de Bakunin se torna bastante difícil de ser investigada, e por isso mesmo não foi ainda suficientemente desenvolvida. Buscaremos aqui oferecer algumas contribuições em relação a este ponto, evidentemente, sem qualquer intenção de concluir tal debate.

Já demonstramos, no ponto sobre o conceito de *natureza*, que todos os seres reais, todos os conjuntos de seres, assim como a própria totalidade da natureza, está em perpétuo movimento de ação-reação, das partes ao todo e do todo às partes. Na natureza, tudo o que existe se move, nada é absolutamente inerte. Mesmo uma pedra, que aos nossos olhos parece jamais se mover, possui seu movimento próprio. O movimento é, neste sentido, uma lei geral inerente a todos os seres. O ser humano, a sociedade humana e o pensamento humano, na medida em que formam parte desta natureza, também possuem seu movimento particular. O movimento é a ação exercida pelos seres, seja sobre si mesmo ou sobre os outros seres, assim como é a ação de um conjunto sobre outro, das partes sobre a totalidade e vice-versa.

Todo movimento é a afirmação de uma nova posição, ao mesmo tempo em que é a negação de seu ponto de partida. Para nos movermos de um ponto A ao ponto B, por exemplo, só nos aproximamos do ponto B na medida em que nos afastamos do ponto A. É evidente que, considerando o movimento real, apreender a direção na qual caminha a totalidade da natureza, ou mesmo algumas de suas partes, é muito mais complexo que isso e, ao fim e ao cabo, impossível de ser abarcado em sua totalidade concreta. De todo modo, este aspecto de contrariedade é inerente a todo movimento e, por consequência, a todos os seres. Em realidade, podemos dizer que o motor de todo movimento é esta *contradição*, sem a qual nenhum movimento seria possível, e cujo primeiro elemento, o elemento que inicia o movimento, é o polo negativo da contradição.



Desde seus estudos filosóficos na década de 1840, Bakunin lança mão das antinomias dialéticas para compreender o movimento real. No artigo *A reação na Alemanha*<sup>8</sup>, o autor apresenta uma dialética antinômica e negativa. Antinômica porque ela se fundamenta no movimento perpétuo da contradição, dos contrários que jamais existem separadamente, e é negativa porque recusa da reconciliação entre os polos da antinomia, ou seja, recusa a ideia de síntese, de subsunção ou qualquer outra noção que tende a fusão/incorporação dos polos opostos da antinomia em um único termo. É por esses aspectos que a dialética bakuniniana também é chamada de *lógica revolucionária*.

*Na tentativa de realizar-se, um princípio produz sua negação e, com isso, uma contradição, que termina por destruí-lo; num retorno a si, esse princípio retoma seu movimento, mas não (como na concepção anterior) integrando aquilo que parecia negá-lo e elevando-se a outro estágio de reconciliação, senão que (nessa nova concepção) se afirmando como um novo princípio, evidenciando a preponderância da negação sem relação com o antigo. Assim, o princípio positivo produz o negativo e, com isso, constitui uma contradição que, num determinado momento histórico, tem como fim a destruição do positivo pelo negativo e a conformação de um novo positivo, que não é a síntese mediada entre negativo e positivo e nem conserva qualquer aspecto do antigo positivo, mas que incorpora a transformação revolucionária da antiga negação numa renovada afirmação. (CORRÊA, 2014, p. 145)*

Bakunin argumenta que os que buscam conciliar a contradição consideram que os polos em oposição são qualquer coisa em particular e, como tal, são falsos quando tomados isoladamente. Neste sentido, apenas a totalidade é verdadeira, isto é, a reconciliação entre os polos. Em contrapartida, o autor defende que só o positivo (tese) e o negativo (antítese) existem e que sua reconciliação (síntese) é impossível.

A contradição apresenta-se como totalidade, contudo, ela não existe como tal. A contradição nasce justamente da divisão e da oposição entre seus termos, persistindo apenas na medida em que a oposição se mantém. A dissolução de seus termos significa a destruição da própria natureza da contradição, esta que “só existe unicamente sob a forma da divisão dos seus termos e não é mais que a adição do positivo e do negativo; ora, estes termos excluem-se um ao outro tão categoricamente que esta exclusão recíproca constitui toda a sua natureza” (BAKUNIN, 1976, p. 116). Ou seja, a natureza da contradição é a oposição entre seus polos, que são exclusivos, e a contradição se funda nesta oposição, sem a qual ela desaparece. A conciliação é, portanto, contrária à lógica da contradição. Podemos observar que, para Bakunin, a contradição possui um caráter antitético e a dialética não admite possibilidade de reconciliação dos termos.

---

<sup>8</sup> Apesar de neste período Bakunin se manter bastante influenciado pelo hegelianismo, utilizamos este escrito de sua juventude por ser onde o autor mais aborda a questão da dialética e da contradição. Algumas ideias se mantêm até a maturidade, como o caráter antitético e negativo da dialética.

Outra característica da contradição é a predominância do negativo sobre o positivo. Sobre isso Bakunin diz:

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

O positivo traz em si, por seu princípio particular, o seu oposto, pois, tomado em si mesmo, o positivo só é na medida e em relação ao seu contrário, ao negativo. Neste sentido, o negativo nada tem de positivo, ele mesmo não sendo nada mais que a negação deste positivo, ao passo que o positivo traz em si a negação do negativo. Bakunin conclui, então, que

o positivo e o negativo não são, em consequência, iguais em direitos como o pensam os conciliadores; a contradição não é um equilíbrio, mas uma preponderância do negativo. O negativo é, portanto, o fator dominante da contradição, determina a existência do positivo e encerra só em si a totalidade da contradição. (BAKUNIN, 1976, p. 117)

Como dissemos mais acima, e como Bakunin escreve, tanto em *A reação na Alemanha* (1842)<sup>9</sup> como em *Sofismas históricos da escola doutrinária dos comunistas alemães* (1871)<sup>10</sup>, todo movimento e todo progresso implica uma negação, a negação da base ou do ponto de partida. Se se é possível falar de alguma conciliação entre os polos, é apenas no sentido da “auto decomposição do positivo”, pois o negativo é “de maneira imanente e total, o movimento e a energia da contradição” (BAKUNIN, 1976, p. 118). O negativo é, neste sentido, o único fator de movimento e de progresso.

Para Bakunin a dialética é tanto um *movimento real* quanto um *método* de análise desta realidade. Assim, a dialética é concebida como uma forma necessária e fundamental para compreensão deste duplo movimento: do pensamento e do real.

<sup>9</sup> “todo o movimento é uma negação (BAKUNIN, 1976, p. 117)

<sup>10</sup> “todo desenvolvimento implica, necessariamente, uma negação, a negação da base ou do ponto de partida” (BAKUNIN, 2014e, p. 254)

Ao analisar os escritos do autor em diferentes momentos de sua trajetória intelectual, percebemos que o caráter antitético e negativo da dialética é uma constante em seu pensamento. Essas são características importantes que irão acompanhar as análises de Bakunin ao longo de seus mais de 30 anos de trabalho intelectual. Ao nosso ver, não há uma contrariedade entre a concepção dialética de Bakunin em *A reação na Alemanha* e a sua concepção na maturidade.

O que podemos perceber é que o caráter irreconciliável da antinomia e a predominância do negativo sobre o positivo são características que jamais deixam de se expressar no pensamento do autor. Além disso, é notável que Bakunin aplica a noção serial da dialética, uma vez que estabelece a completa impossibilidade de conciliação entre os opostos, cujo embate deve terminar com a negação do positivo e seu desdobramento numa nova série dialética. É por isso, por exemplo, que encontramos em seu pensamento o movimento dialético que vai dos termos gerais à sua particularidade concreta, começando na natureza e mundo natural, nas leis naturais e leis arbitrárias, depois no desenvolvimento da natureza, desde o inorgânico-orgânico, do vegetal-animal, e, por fim, do animal-humano, do trabalho-pensamento e da autoridade-revolta.

## 2.2 LEI NATURAL E LEI ARBITRÁRIA

Ainda que a totalidade do universo se baseie numa relação entre ordem e desordem relativas, diversas correntes filosóficas e religiosas assumem como seu pressuposto que tal ordenação constatada exige a existência de uma inteligência ordenadora, compreendendo que a regularidade da ordem material que vemos só pode ser produto de uma mente que assim o estabelece.

Observando atentamente o movimento dos seres e suas relações, percebemos que a natureza exterior não é um caos absoluto, mas se manifesta por meio de regularidades, que nada mais são do que uma sucessão de causas, fatos e fenômenos que se repetem constantemente conforme dadas circunstâncias e que, estando sob influência de novas circunstâncias determinadas, os mesmos fatos e fenômenos modificam-se de maneira também relativamente regular. À estas regularidades damos o nome de *leis*. “Essa reprodução constante *dos mesmos fatos pelos mesmos procedimentos* constitui propriamente a *legislação da natureza*: a ordem na infinita diversidade dos fenômenos e dos fatos.” (BAKUNIN, 2014a, p. 341).

É com base nesta regularidade dos fatos produzidos pelos mesmos procedimentos que a inteligência humana extrai do mundo aquilo a que chama de *leis naturais*. O movimento real da natureza, porém, não reconhece e nem obedece a nenhuma lei. A natureza só reconhece a

interação mútua entre os seres, os *processos reais da natureza*, cuja observação humana penetra e extrai desta observação informações que denomina de leis. “Anteriormente ao nascimento do pensamento humano, [as leis naturais] não são reconhecidas como leis por ninguém, e só existem no estado de *processos reais da natureza*.” (BAKUNIN, 2014a, p. 345).

Estes processos reais, que o intelecto humano reconhece como leis naturais,

excluem de uma maneira absoluta a ideia e a própria possibilidade de um criador, de um organizador e de um legislador, porque a ideia de um legislador exclui, por sua vez, de uma maneira também absoluta, a inerência das leis às coisas, e a partir do momento em que uma lei não é inerente às coisas que governa, é necessariamente, em relação a essas coisas, uma lei arbitrária, quer dizer, fundada não em sua própria natureza, mas no pensamento e na vontade do legislador. (BAKUNIN, 2014a, p. 347)

Estes termos “leis naturais” ou “legislação da natureza” podem nos levar ao equívoco de compreendê-las de forma análoga às leis políticas e jurídicas criadas pelos seres humanos, ou seja, como *leis arbitrárias*. Para evitar tal confusão, devemos aqui apontar suas diferenças. As leis naturais, segundo Bakunin,

excluem de uma maneira absoluta a ideia e a própria possibilidade de um criador, de um organizador e de um legislador, porque a ideia de um legislador exclui, por sua vez, de uma maneira também absoluta, a *inerência das leis às coisas*, e a partir do momento em que uma lei não é inerente às coisas que governa, é necessariamente, em relação a essas coisas, uma lei arbitrária, quer dizer, fundada não em sua própria natureza, mas no pensamento e na vontade do legislador. Como consequência, todas as leis que emanam de um legislador, seja humano, seja divino, seja individual, seja coletivo, e ainda que fosse nomeado pelo sufrágio universal, são leis despóticas, necessariamente estranhas e hostis aos homens e às coisas que devem dirigir: não são leis, e sim decretos aos quais se obedece, não por necessidade interior e por tendência natural, mas porque se está sendo obrigado a fazê-lo por uma força exterior, divina ou humana. (BAKUNIN, 2014a, p. 347)

É nesse sentido que obedecer às leis naturais, apesar de representar a autoridade absoluta da natureza, não significa obedecer a uma lei exterior, “já que se obedece apenas a leis inerentes à sua própria natureza, às próprias condições pelas quais ele existe e que constituem todo seu ser” (BAKUNIN, 2014a, p. 348). Aliás, é exatamente por isso que Bakunin afirma que a revolta contra estas leis é impossível.

Diferentemente ocorre com o que o autor chama de leis arbitrárias, que não se fundam na natureza das coisas e, portanto, não são leis inerentes, naturais. A lei arbitrária pode ser compreendida como um decreto, uma normatividade cujo intuito é impor a regularidade pela lei, e não extrair a lei da própria regularidade verificada. O fundamento da lei natural é a natureza do objeto, enquanto o da lei arbitrária é a vontade externa do legislador.

Em resumo, os aspectos fundamentais da relação entre a natureza e leis naturais são: a) a natureza não reconhece leis e a regularidade só existe enquanto *processos reais da natureza*;

b) a regularidade dos fatos e dos fenômenos naturais constitui a base das leis naturais; c) as leis naturais só são conhecidas como leis pela inteligência humana, elaboradas através da observação do movimento real dos objetos; c) a compreensão de uma lei natural consiste na adequação do movimento do pensamento ao movimento do real.

### 2.2.1 As leis gerais e particulares

O conjunto ou a soma de todas as leis naturais constituem o que podemos chamar de legislação da natureza, a “lei única e suprema” (BAKUNIN, 2014a). A natureza, como vimos anteriormente, é uma unidade composta, e assim também são as leis que a regem. Ou seja, a ordem na natureza é composta por uma diversidade de leis particulares que constituem o movimento geral e único do universo.

Bakunin divide as leis naturais em dois grupos relativos: as leis gerais e as leis particulares. Dizemos grupos *relativos* pois o que para um determinado conjunto de seres é uma lei particular, para outro pode se configurar como uma lei geral. A lei da nutrição, por exemplo, é uma lei particular, considerando sua inaplicabilidade aos seres inorgânicos, mas é uma lei geral a todo o mundo orgânico, seja vegetal, animal e humano.

As leis gerais mais básicas correspondem, por exemplo, às “leis matemáticas, mecânicas, físicas e químicas”, às “leis do equilíbrio, da combinação e da ação mútua das forças ou do movimento mecânico; as leis da gravidade, do calor, da vibração dos corpos, da luz, da eletricidade, tanto como as de composição e decomposição química dos corpos” (BAKUNIN, 2014a, p. 341). Estas são leis gerais pois são inerentes à matéria e, portanto, estão submetidas a elas todos os seres realmente existentes. As leis particulares, por sua vez, não são inerentes a todos os seres, mas apenas a ordens particulares de fenômenos, de fatos ou de coisas, constituindo assim um movimento à parte. São leis particulares, por exemplo, “o sistema de leis geológicas; o das leis de organização vegetal; o das leis de organização animal; o das leis, enfim, que governam o desenvolvimento social e ideal do animal mais perfeito da Terra, o homem.” (BAKUNIN, 2014a, p. 342).

Além disso, o conjunto de coisas que as leis regem segue uma ordem do simples ao complexo, que é sempre determinada pela composição material dos seres reais. Assim, as leis do mundo inorgânico se manifestam no orgânico, bem como as leis do mundo animal, manifestam-se no mundo humano. Contudo, as leis naturais não regridem dos conjuntos mais complexos aos mais simples, de modo que uma lei particular do mundo humano não se expressa de forma alguma no mundo animal ou vegetal. O desenvolvimento material da natureza se

organiza de baixo para cima, do simples ao complexo e, por esta razão, o método analítico de Bakunin procede também do mundo inorgânico ao mundo orgânico, do reino vegetal até o reino animal e, por fim, ao reino humano. Faz-se necessário apontar, contudo, que

não se pode dizer que as leis que pertencem a um desses sistemas sejam absolutamente estranhas às que compõem os outros sistemas. Na natureza, tudo está ligado muito mais intimamente do que se pensa, e do que os pedantes da ciência podem querer, no interesse de uma maior precisão em seu trabalho de classificação. No entanto, pode-se dizer que certo sistema de leis pertence muito mais a tal ordem de coisas e de fatos do que a alguma outra, e que se, na sucessão em que as apresentei [na citação imediatamente acima], as leis que dominam no sistema anterior continuam manifestando sua ação nos fenômenos e nas coisas que pertencem a todos os sistemas que o seguem, não existe ação retrógrada das leis dos sistemas seguintes sobre as coisas e os fatos dos sistemas anteriores. (BAKUNIN, 2014a, p. 342)

### 3 DO HUMANO

*Então, chamam um de divino e o outro de bestial, representando para si mesmos a divindade e a animalidade como as duas massas entre as quais colocam a humanidade. Não querem ou não conseguem compreender que estes três termos formam apenas um, e que, se os separamos, destruimo-los.*

- Mikhail Bakunin

Neste capítulo, discute-se a noção de progresso utilizada por Bakunin, compreendida como o desenvolvimento histórico da animalidade à humanidade. O animal humano, nascido, como qualquer outro animal, no seio da natureza que o envolve, desenvolve-se humanamente apenas pela experiência do mundo real, de onde estrai o conteúdo de suas ideias. Os seres humanos jamais deixam de ser animais, contudo, é precisamente na negação racional de sua própria animalidade que a humanidade se constitui, o mundo da liberdade e da moral humana.

A questão norteadora do desenvolvimento da exposição será a tese dos três princípios do desenvolvimento humano: o trabalho, o pensamento e a revolta, tal como expõe Bakunin na obra *Sofismas históricos da escola doutrinária dos comunistas alemães* (1871);

Três elementos, ou, se preferir, três princípios fundamentais constituem as condições essenciais de todo desenvolvimento humano, tanto coletivo quanto individual, na história: 1º a *animalidade humana*; 2º o *pensamento*; e 3º a *revolta*. À primeira corresponde propriamente a *economia social e privada*; à segunda, a *ciência*; à terceira, a *liberdade*. (Bakunin, 2014e, p. 259)

#### 3.1 DA ANIMALIDADE

Para Bakunin, a primeira condição de todo o progresso histórico, social, intelectual e moral da humanidade é a *animalidade*, visto que esta concepção corresponde às condições materiais de produção e reprodução da vida animal e seus modos de ação-reação particulares. Considerar a *animalidade* como uma determinação da existência humana significa inserir a *humanidade* no seio do *mundo natural*, considerando a sua origem ao mesmo tempo natural e animal. Como exposto anteriormente, Bakunin concebe o humano a partir do desenvolvimento natural da matéria, particularmente da organização da matéria orgânica e do processo evolutivo enquanto espécie, considerando sua origem animal na ordem dos primatas.

Ao invés de idealizar a origem humana, como fazem a teologia e a metafísica, Bakunin procura fundamentar a *humanidade* a partir de seu desenvolvimento natural. Para o autor, a teologia e a metafísica idealizam a humanidade ao estabelecer como seu princípio o *livre-arbítrio*, no caso da teologia, e a *liberdade natural*, no caso do que o autor entende como metafísica. Ambas as noções possuem o sentido de uma “determinação espontânea da vontade”, isto é, compreendem a *liberdade* sem considerar as condições reais de existência desta *liberdade*. Isso significaria dizer que nossos ancestrais, nossos Adãos e Evas, ou nossas Ardis e Lucys foram e são os seres humanos realmente livres, seres que nem mesmo sabiam dominar o fogo. Tal é a liberdade do *livre-arbítrio* e da *liberdade natural*: a liberdade de obedecer instintivamente aos instintos.

Por meio da concepção de *animalidade*, Bakunin procura mostrar que a *humanidade* não é originariamente livre, mas que ela conquista e constrói sua liberdade em um longo processo de emancipação material, intelectual e social em relação ao seu ponto de partida, sua existência como espécie animal.

A *animalidade* corresponde a esta primeira e fundamental etapa de todo ser vivo: a das condições materiais de existência, das necessidades vitais de conservação dos indivíduos e de reprodução das espécies. Para viver, todo animal deve satisfazer suas necessidades vitais, devendo, entre outras coisas, alimentar-se. Para se alimentar, é necessário exercer alguma atividade no mundo exterior, seja colher frutos ou caçar outros animais, isto é, agir sobre as condições dadas pelo ambiente, é *trabalhar* em um sentido amplo. Por outro lado, toda vida animal também tem a necessidade de defender-se contra este mesmo mundo exterior que o ameaça, que quer devorá-la do mesmo modo que todos os organismos vivos devoram-se mutuamente.

Assim, o ser humano, da mesma forma que os demais animais, é levado por uma lei natural de sua existência viva a “lutar durante toda a sua vida contra os perigos que o ameaçam de fora; de sustentar sua existência própria, enquanto indivíduo, e sua existência social, enquanto espécie, em detrimento de tudo o que o rodeia: coisas, seres orgânicos e vivos.” (BAKUNIN, 2014a, p. 374-5). A fragilidade da vida faz com que esse *mundo natural*, com o qual a vida animal se relaciona imediatamente, pareça sempre querer devorá-lo, e de fato quer, pois todo animal só vive nesse mundo alimentando-se dos seres ao redor. O *mundo natural* se apresenta, então, como o palco de uma sangrenta *luta pela vida* constituída pela tensão constante entre a vida e a morte, uma tensão inerente a todo ser vivo.

Não é somente o homem que combate: todos os animais, todos os seres vivos, digo mais, todas as coisas que existem e que levam em si, assim como ele, mas de uma



maneira muito menos aparente, o germe de sua própria destruição e, por assim dizer, seu próprio inimigo, - essa mesma fatalidade natural que os produz, os conserva e os destrói, ao mesmo tempo, em seu seio -, lutam como ele, pois toda categoria de coisas, toda espécie vegetal ou animal, só vive em detrimento das demais; uma devora a outra. (BAKUNIN, 2014a, p. 348)

A condição de *animalidade*, com efeito, pode ser compreendida como esse ponto de partida natural, necessário e inevitável, da *luta pela vida*, manifestada em cada ser vivo por sua dependência do meio natural e, ao mesmo tempo, pela necessidade vital de lutar contra esse mesmo meio que possibilita e, ao mesmo tempo, ameaça sua vida.

Isso não significa que o *mundo natural* seja caracterizado por uma competição egoísta generalizada, algo como uma “guerra de todos contra todos” pois, segundo Bakunin,

Em todas as espécies animais, sem nenhuma exceção, somente com uma grande diferença de desenvolvimento, não vemos dois instintos opostos: o instinto de conservação do indivíduo e o de conservação da espécie ou, para falar humanamente, o *instinto egoísta* e o *instinto social*. Do ponto de vista da ciência, como da própria natureza, estes dois instintos são igualmente naturais e conseqüentemente legítimos, e, além do mais, igualmente necessários na economia natural dos seres (BAKUNIN, 2015, p. 106).

Se os indivíduos não conservassem sua própria existência não existiria espécie e, do mesmo modo, sem a espécie, seu meio social, qualquer indivíduo sucumbiria, ou melhor, jamais teria existido. Esses dois instintos não são naturalmente opostos, porém, é possível que se desenvolva, no interior de uma coletividade, um egoísmo individual cuja expressão seja antissocial e até mesmo destrutiva da própria espécie. De todo modo, até mesmo o desenvolvimento desse egoísmo se deve à existência de uma relação com a coletividade.

Assim, a noção de *luta pela vida* não significa tomar o *instinto egoísta* e a *competição* como determinante do processo evolutivo. O *instinto social* pertence a todo animal de forma tão natural quanto o *instinto egoísta*, e nesse sentido, tem importância fundamental a *solidariedade* para o desenvolvimento da existência animal. É esta importância que procurou mostrar posteriormente outro anarquista russo, Piotr Kropotkin, em sua obra *Ajuda Mútua: um fator de evolução*, onde ele combate a visão “darwinista social” e o predomínio da *competição* como único fator determinante da evolução (KROPOTKIN, 2009).

Kropotkin, nesse sentido, dá continuidade à concepção de Bakunin, porém, ele se distingue na medida em que considera possível a superação da *competição* pela *cooperação* e o estabelecimento de uma ordem moral harmoniosa na natureza, enquanto para Bakunin, uma ordem social assim constituída jamais existiu e nem poderá existir, seja no mundo animal ou no mundo humano. Tanto a *solidariedade* (ou *cooperação*) quanto a *competição* não pode ser excluída da economia natural dos seres. Isso é ainda mais verdade para a espécie humana, pois

nela o *instinto egoísta* e o *instinto social* se manifestam de forma muito mais forte e mais integrada em comparação ao que se verifica nos demais animais, de modo que o ser humano é “mais feroz em seu egoísmo do que os animais mais ferozes, e mais socialista que as abelhas e as formigas simultaneamente.” (BAKUNIN, 2015, p. 107). A *solidariedade*, a *associação*, é tão importante para os seres humanos que, sem ela, eles jamais se humanizariam. Sem a coletividade, seu meio social, o ser humano não seria mais que um selvagem vulnerável, de modo que a *solidariedade* é uma condição fundamental de seu desenvolvimento enquanto humano.

Conforme demonstrado, a condição natural de *animalidade* representa, com efeito, essa necessidade fundamental que se manifesta em todo ser vivo de lutar para viver. Essa luta “contra” o mundo natural efetiva-se centralmente pela atividade do *trabalho*. Entende-se por *trabalho* uma ação qualquer caracterizada pela transformação do mundo natural com o objetivo de melhor abrigar sua existência individual e coletiva. O trabalho, nesse sentido, apesar de ser a primeira condição de todo o desenvolvimento humano, não é uma atividade originariamente humana. Para Bakunin, “toda a animalidade trabalha e só vive trabalhando” (BAKUNIN, 2014a, p. 375). O ser humano, enquanto *animalidade*, “não está isento desta necessidade, que é a lei suprema da vida. Para manter sua existência, para se desenvolver na plenitude de seu ser, precisa trabalhar.” (BAKUNIN, 2014a, p. 375).

Nesse sentido, a *animalidade* corresponde ao atendimento das necessidades materiais da existência animal: a produção e reprodução da vida individual e coletiva das espécies, a questão do alimento, do abrigo, da reprodução, da autoconservação, da luta e dos sentimentos naturais, os instintos. Do ponto de vista humano, a *animalidade* representa a submissão à autoridade do *mundo natural*, ao imediato da *natureza*, que na história natural é o passado da humanidade, mas como condição natural está virtualmente presente, na forma de lei natural, pois a não satisfação das necessidades, em qualquer momento da vida animal, tem por consequência necessária a morte e a extinção da espécie. A *animalidade* é, então, o passado da humanidade no sentido de que ela já se emancipou materialmente do *mundo natural*, por meio do *conhecimento* das relações naturais entre os seres e destes com a *natureza*, e pela aplicação desse conhecimento em sua ação sobre o mundo, ou seja, pela associação entre o conhecimento – aqui entendido como produto da atividade intelectual - e trabalho. Há, nesse sentido, uma distinção entre o trabalho animal e o humano.

Já se observou no capítulo anterior que os seres não são nada além daquilo que *fazem*, e a soma de suas ações é a expressão de todo o seu ser. Com base nisso, pode-se colocar em perspectiva as ações dos animais e humanos no mundo, analisando os métodos e os produtos

de seu trabalho. E qual é a diferença que se pode compreender, entre os animais e os humanos, ao colocar sob análise os métodos e frutos do trabalho? Segundo Bakunin, tal comparação demonstra que o trabalho, individual e coletivo dos animais é *estagnante*, enquanto no humano é *progressivo*. Isso significa que encontramos no trabalho animal métodos muito pouco variáveis e frutos sempre semelhantes ao longo da história, haja vista que o trabalho animal se desenvolve muito lentamente, e só o faz quando levado por forças exteriores, pela necessidade imperativa da luta pela vida. Isso não significa que os animais não sejam extremamente engenhosos no que fazem, mas seu movimento não deixa de ser estagnado em termos de métodos, técnicas e resultados.

Nada prova melhor a inferioridade decisiva de todas as outras espécies de animais em relação ao homem do que o fato incontestável e incontestado de os métodos e os produtos do trabalho, tanto coletivo quanto individual de todos os outros animais, métodos e produtos muitas vezes tão engenhosos que imagináramos que foram dirigidos e confeccionados por uma inteligência cientificamente desenvolvida, quase não variarem nem se aperfeiçoarem. As formigas, as abelhas, os castores, e outros animais que vivem em república, fazem hoje precisamente o que fizeram há três mil anos; isto prova que não houve avanço em sua inteligência. Eles são tão sábios e tão burros neste momento quanto há trinta ou quarenta séculos. Há, de fato, um movimento progressivo no mundo animal. Mas são as próprias espécies, famílias e classes, que se transformam lentamente, levadas pela luta pela vida, esta lei suprema do mundo animal, em consequência da qual as organizações mais inteligentes e mais enérgicas substituem sucessivamente organizações inferiores, incapazes de sustentar, com o passar do tempo, esta luta contra elas. Sob este ponto de vista, mas somente sob este ponto de vista, há, incontestavelmente, movimento e progresso no mundo animal. Mas no próprio seio das espécies, das famílias e das classes de animais, enquanto invariáveis e fixas, não há nenhum, ou quase nenhum. (BAKUNIN, 2014a, p. 375)

O trabalho humano, pode-se observar, expressa em si o desenvolvimento da própria inteligência progressiva do humano, de modo que se analisamos os métodos e produtos do seu trabalho, encontramos ao longo dos séculos objetos mais perfectíveis e métodos mais avançados de transformação do *mundo natural*. Com efeito, esse *progresso*, “do ponto de vista *formal*, consiste, principalmente, no maior hábito de pensar, que se adquire através do exercício do pensamento, e na consciência mais precisa e mais clara de sua própria atividade.” (BAKUNIN, 2014a, p. 379).

Essa capacidade formal do ser humano é determinada originariamente pela conformação material de seu cérebro, que possibilita o *pensamento*. Assim, o trabalho humano, individual e coletivo, progride à medida em que avança sua consciência de si e do mundo, cada vez mais clara e precisa. Para Bakunin, portanto, é somente no (e para) o ser humano que o trabalho começa a se tornar *trabalho inteligente e livre*, fundamento da emancipação material da humanidade, pois

dotado em um grau superior da faculdade tão preciosa de combinar, de agrupar e de expressar integralmente seus pensamentos, sendo o único capaz de fazer abstração, em seu pensamento, do mundo exterior e até de seu próprio mundo interior, só o homem é capaz de se elevar até à universalidade das coisas e dos seres; e, do alto dessa abstração, considerando-se ele mesmo como um objeto de seu próprio pensamento, pode comparar, criticar, ordenar e subordinar suas próprias necessidades, sem nunca poder, naturalmente, sair das condições vitais de sua própria existência; o que lhe permite, nesses limites sem dúvida muito restritos, e sem que possa modificar nada na corrente universal e fatal dos efeitos e das causas, determinar de uma maneira *abstratamente racional* seus próprios atos, e lhe dá, frente à natureza, uma falsa aparência de espontaneidade e de independência absolutas. Iluminado pela ciência e dirigido pela vontade abstratamente reflexiva do homem, o trabalho animal, ou essa atividade fatalmente imposta a todos os seres vivos, como uma condição essencial de sua vida – atividade que tende a modificar o mundo exterior segundo as necessidades de cada um, e que se manifesta no homem com a mesma fatalidade que no último animal desta terra –, se transforma, não obstante, para a consciência do homem, em um *trabalho inteligente e livre*. (BAKUNIN, 2014a, p. 371-372)

É com base nessa combinação entre trabalho e pensamento que a humanidade constitui seu mundo particular, o mundo humano, e é nesse sentido que os humanos fazem tudo o que os animais fazem, com a diferença de que eles devem fazê-lo cada vez mais *humanamente*, ou seja, agir sobre o real de forma cada vez mais clara e precisa. Desta forma, o trabalho humano começa a servir não mais apenas para a satisfação das necessidades vitais fatalmente circunscritas pela natureza, das quais falamos anteriormente, mas também para atender toda nova necessidade particularmente humana, “aquelas do ser social, pensante e falante, que tende a conquistar e a realizar plenamente a sua liberdade.” (BAKUNIN, 2014a, p. 374).

O materialismo de Bakunin compreende, então, que a *liberdade* não consiste simplesmente na autodeterminação da vontade consciente, ela não é apenas uma obra intelectual ou moral. É verdade, segundo o autor, que é apenas pelo *pensamento* que se pode chegar à consciência da *liberdade*, porém, é somente pelo *trabalho* que ela se realiza. Nesse sentido, a *liberdade* humana real consiste, antes de tudo, numa *emancipação material*, isto é, no rompimento relativo de sua dependência fatal e imediata do mundo ao redor, cuja base é o *trabalho inteligente*.

O primeiro passo que o homem dá para emancipar-se desta escravidão consiste [...] neste ato abstrativo da inteligência que, elevando-se dentro de si mesmo, acima das coisas que o cercam, permite-lhe estudar suas relações e leis. Mas o segundo passo é um ato necessariamente material, determinado pela vontade e dirigido pelo conhecimento mais ou menos aprofundado do mundo exterior: é a aplicação da força muscular do homem à transformação deste mundo segundo suas necessidades progressivas. (BAKUNIN, 2015, p. 88-89)

Viu-se, em relação a *animalidade*, que ela constitui a base, as condições da vida humana e da própria humanidade. A condição de *animalidade* corresponde às necessidades básicas e vitais da produção e reprodução da vida, ao que o filósofo russo denomina *economia social e privada*. Tal condição exige que toda *animalidade* trabalhe para viver e conservar sua

existência. O humano, como todo animal, deve também trabalhar, no entanto, devido às suas capacidades intelectivas - a faculdade do pensamento abstrato -, o humano é capaz de transformar seu trabalho animal em um trabalho humano, progressivo, inteligente e livre. Fazendo isso, a humanidade inicia seu desenvolvimento histórico próprio, que começa através dessa negação racional e progressiva de sua condição de *animalidade*, de sua escravidão natural.

### 3.2 DO PENSAMENTO

Dissemos anteriormente que os humanos fazem tudo que os animais fazem, de modo que a vida humana, tanto individual quanto social, não é nada mais do que a continuação imediata da vida animal. Contudo, ela é a vida animal complexificada por um novo elemento: a *faculdade de pensar e falar*. Estas faculdades indissociáveis são, segundo Bakunin, o elemento distintivo da atividade humana.

Todo animal possui inteligência, tem a capacidade de exercer no mundo uma ação mais ou menos calculada e refletida, assim como possui alguma forma de linguagem. Contudo, nos animais não-humanos a inteligência e a linguagem não se elevam além das representações materiais, de modo que expressam “apenas reações ou noções materiais, nunca ideias.” (Bakunin, 2014a, p. 352). A inteligência só alcança o pensamento, a ideia abstrata, no animal humano. Isso, claro, depois de milênios de desenvolvimento material e evolutivo da natureza que, combinados, constituíram a organização material particular do ser humano, especialmente de seu cérebro, de modo que a origem e desenvolvimento do pensamento tem causas absolutamente naturais-materiais.

O homem só tem um traço que o distingue dos outros animais, mas é um traço imenso, infinito, é a razão, é essa potência de sair dos limites estreitos do mundo que o envolve, de si mesmo, e abraçar, imaginar e conceber o Universal. É a única razão pela qual o homem não pode ficar em seu estado primitivo, selvagem, e, pela consciência sucessiva de si mesmo, pelo desenvolvimento progressivo de sua inteligência, ele cria para si uma segunda natureza, a humanidade, a liberdade. (BAKUNIN, 2014c, p. 87-88)

Conforme compreende o materialismo, todo esse conjunto de faculdades afetivas, intelectuais e volitivas que compõe o mundo ideal ou espiritual do ser humano (e também dos animais, na medida de sua organização material) não são mais do que funções materiais do organismo animal que, assim como a força física tem como órgãos ativos os pés e as mãos, ainda que a atividade se exerça pelo corpo inteiro, a atividade nervosa do pensamento “tem por órgão especial principalmente o cérebro” (BAKUNIN, 2014a, p. 357). Portanto, o pensamento

constitui uma função principalmente cerebral e que, conforme Bakunin, consiste na *faculdade formal*

de comparar, de separar e de combinar entre si as representações dos objetos exteriores e interiores que nos são dados por nossos sentidos, organizando-os em grupos; depois de comparar e combinar esses grupos entre si, que já não são seres reais, e sim *noções abstratas*, formadas e classificadas pelo trabalho de nosso espírito e que, retida pela nossa memória, outra faculdade do cérebro, se converte no ponto de partida ou na base destas conclusões que chamamos de *ideias*. (BAKUNIN, 2014a, p. 351).

A esta faculdade associa-se outra, que lhe é complementar e inseparável, e sem a qual seria impossível se conceber ideias: a faculdade de *falar*, isto é, a faculdade “de incorporar e de fixar, por assim dizer, até em suas variações e suas modificações mais finas e mais complicadas, todas essas operações do espírito, todos esses atos materiais do cérebro, por signos exteriores.” (BAKUNIN, 2014a, p. 352).

Nesse sentido, Bakunin compreende que com o advento do pensamento, manifestado pela palavra, se inicia o mundo exclusivamente humano, o mundo das abstrações e das ideias. A faculdade de pensar-falar, portanto, representa o fundamento a partir do qual os seres humanos concebem o mundo humano, aquilo que comumente se chama de ‘segunda natureza’. Essa faculdade também insere no mundo humano uma lei particular de desenvolvimento: a lei do *progresso*.

Para viver, todo animal precisa desenvolver-se na plenitude de seu ser, assim, a humanidade desenvolve, através do exercício do pensamento, um maior hábito de pensar, uma consciência mais precisa de sua própria atividade. Mas o pensamento, sendo uma faculdade formal, só adquire realidade ao relacionar-se com seu objeto, que no caso do pensamento é o mundo real. Assim,

a inteligência humana só se desenvolve, só progride através do conhecimento das coisas e dos fatos reais; através da observação reflexiva e através da constatação cada vez mais exata e detalhada das relações que existem entre eles, e da sucessão regular dos fenômenos naturais das diferentes ordens de seu desenvolvimento, ou, numa palavra, de todas as leis que lhe são próprias. (BAKUNIN, 2014a, p. 379)

O progresso da inteligência humana, com efeito, consiste no conhecimento da realidade, da relação mútua entre os seres, e na consciência mais precisa de si e de sua própria atividade. Assim, tendo compreendido melhor o encadeamento dos fatos, a humanidade se sente mais e mais livre no interior do mundo natural. Contudo, a primeira manifestação do pensamento humano, da *razão*, não produz imediatamente a liberdade. Bakunin compreende que no desenvolvimento real da consciência coletiva da humanidade, a inteligência humana atravessa três etapas necessárias: a *religião*, a *filosofia* e a *ciência*.

### 3.2.1 Da religião à ciência

Sustentamos anteriormente que a primeira manifestação da razão na humanidade não produz imediatamente a liberdade. Isso se dá porque a consciência só se desenvolve na medida em que se relaciona com o mundo real. Uma consciência nascente, que acaba de começar seu movimento no mundo, encontra-se necessariamente desprovida de experiência prática, e, portanto, não reconhece a atividade de seu próprio pensamento. Nesse sentido, Bakunin aponta que a primeira manifestação do pensamento, a mais próxima da condição de animalidade, se manifesta não sob a forma da razão, mas, ao contrário, sob a forma da *desrazão*. Historicamente, esta forma se expressa como religião.

Sendo mais próxima da animalidade, isto é, da condição de dependência do mundo natural e da necessidade de luta para viver, a religião tem o *medo* como instinto dominante. O ser humano, como todo animal, nasce no medo instintivo do mundo exterior que o produz e o destrói, sendo dominado pelo sentimento do perigo, pela influência da onipotência da natureza que o persegue, o penetra e o ameaça. Assim, “o homem deve ter tido, necessariamente, esse mesmo medo como primeiro objeto de sua reflexão nascente” (BAKUNIN, 2014a, p. 387), fazendo do sentimento dessa dependência absoluta em relação ao meio natural o próprio fundamento da religião.

Apesar do *instinto do medo* ser comum à toda animalidade, o sentimento do medo só se transforma em religião nos seres humanos, pois aos animais não-humanos falta a capacidade de reflexão que fixa o sentimento e determina seu objeto, transformando assim o sentimento em uma noção abstrata possível de se traduzir em palavras (BAKUNIN, 2014a). Toda religião envolve algum grau de abstração, por isso, com efeito, é apenas com a humanidade que se inicia a religião propriamente dita.

Diferentemente dos demais animais, o ser humano não apenas sente a onipotência indeterminada do mundo exterior, da natureza, mas faz dela seu objeto de reflexão constante, procurando localizá-lo no mundo e especificá-lo pela palavra. Nesse processo, a humanidade transforma o culto natural presente em toda animalidade em um culto propriamente humano. O que difere, portanto, a adoração instintiva dos animais do culto religioso humano é precisamente o

grau de reflexão, ou melhor, é a capacidade de fixá-la e concebê-la como um pensamento abstrato, de *generalizá-la ao nomeá-la*, já que uma particularidade da palavra humana é que, não sendo ela capaz de nomear as coisas reais, aquelas que agem imediatamente sobre nossos sentidos, ela exprime apenas a noção ou a

generalidade abstrata destas; e como a palavra e o pensamento são as duas formas, distintas mas inseparáveis, de um único e mesmo ato da humana reflexão, esta última, ao fixar o objeto do terror e da adoração animais ou do primeiro culto do homem, generaliza-o, transforma-o, por assim dizer, num ser abstrato, procurando designá-lo por um nome. (BAKUNIN, 2014a, p. 388-389).

Como a religião constitui o primeiro passo da razão humana, a primeira expressão de sua existência fora da instintividade animal,

ela se manifesta, primeiramente, não sob a forma de uma reflexão racional que tem consciência e conhecimento de sua própria atividade, mas sob a forma de uma *reflexão imaginativa*, inconsciente do que faz, e que, por isto mesmo, sempre toma seus próprios produtos por seres reais, aos quais ela atribui ingenuamente uma existência independente, anterior a qualquer conhecimento humano, e atribui a si mesma apenas o mérito de tê-los descoberto fora de si. Através deste procedimento, a reflexão imaginativa do homem povoa seu mundo exterior de fantasmas que lhe parecem mais perigosos, mais poderosos, mais terríveis do que os seres reais que o envolvem. (BAKUNIN, 2014a, p. 389)

Ou seja, essa primeira forma de reflexão, não compreendendo ainda essa atividade própria por meio da qual o pensamento concebe abstrações, acaba por tomar as ideias, os objetos do pensamento, como seres reais existentes independentemente da mente humana. Tal é o processo, natural e conseqüentemente necessário, que dá origem ao absurdo, à ideia de algo de divindade na consciência humana. Pode-se concluir, portanto, que

todas as religiões com seus deuses, seus semideuses e seus profetas, seus messias e seus santos, foram criadas pela fantasia crédula do homem, que ainda não alcançou o pleno desenvolvimento e a plena posse de suas faculdades intelectuais. Em consequência, o Céu religioso nada mais é do que uma miragem em que o homem, exaltado pela ignorância e pela fé, encontra sua própria imagem, mas invertida, isto é, divinizada. A história das religiões, a do nascimento, da grandeza e decadência dos deuses que se sucederam na crença humana, não é nada mais do que o desenvolvimento da inteligência e da consciência coletiva dos homens. (BAKUNIN, 2014a, p. 382-383)

O surgimento do pensamento representa uma emancipação para a humanidade em relação à natureza, primeiro porque transforma o trabalho instintivo em trabalho livre, e segundo, porque possibilita a vontade livre. Porém, o pensamento emancipa o ser humano da escravidão natural para, em seguida, “jogá-lo novamente para baixo do peso de uma escravidão mil vezes mais dura e amedrontadora – embaixo da escravidão da religião” (BAKUNIN, 2014a, p. 389). Aqui, a noção de escravidão consiste na subjugação de todo o universo real à onipotência divina.

Na história das crenças religiosas, as religiões desenvolvem-se também segundo uma lógica materialista. Assim, seu desenvolvimento acompanha a experiência prática da humanidade, partindo da adoração dos objetos inanimados ao qual se atribui algum poder mágico, ou seja, a adoração do Deus-coisa, conhecida como *fetichismo*; em seguida, a adoração



do Deus-homem (primeiramente sob a forma de um ser humano que é ao mesmo tempo Deus, e depois sob a forma de um ser humano que continua humano, mas é momentaneamente possuído pela entidade divina), o chamado de *culto dos feiticeiros*; e, por fim, abarcando os seres mais distantes, os fenômenos naturais, os astros, e totalidade do universo, no culto ao Deus-universo.

É aqui que começa, propriamente, a religião na plena acepção desta palavra, e, com ela, a teologia e a metafísica também. Até aí, a imaginação religiosa do homem, obcecada pela representação fixa de uma onipotência indeterminada e impossível de encontrar, tinha procedido, naturalmente, ao procurá-la, pela via da investigação experimental, primeiramente nos objetos mais aproximados, nos fetiches, depois nos feiticeiros, mais tarde ainda, nos grandes fenômenos da natureza, finalmente nos astros, mas sempre ligando-a a algum objeto real e visível, por mais distante que fosse. Agora, ele se eleva até a ideia de um *Deus-Universo*, uma abstração. Até aí, todos os seus deuses foram seres particulares e restritos, entre muitos outros seres não divinos, não todo-poderosos, mas não menos realmente existentes. Agora, ele coloca pela primeira vez uma *Divindade universal: o Ser dos seres*, substância criadora de todos os seres restritos e particulares, a alma universal, o *Grande Todo*. Eis então o verdadeiro Deus começando, e com ele a verdadeira Religião. (BAKUNIN, 2014a, p. 392)

Segundo Bakunin, o monoteísmo, e em particular o cristianismo, representa a última religião, pois nele a abstração é elevada ao mais alto grau, ao puro nada. Todas as coisas existentes no universo são elevadas pela reflexão imaginativa até essa abstração que, separada e invertida, implica o empobrecimento completo do mundo real. “Sendo Deus tudo, o mundo real e o homem não são nada. Sendo Deus a verdade, a justiça, o bem, o belo, a potência e a vida, o homem é a mentira, a iniquidade, o mal, a feiura, a impotência e a morte. Sendo Deus o mestre, o homem é o escravo.” (BAKUNIN, 2014e, p. 268).

A segunda etapa do desenvolvimento da consciência coletiva da humanidade, como já indicamos, é a filosofia. Bakunin compreende a filosofia no sentido próprio do termo, como a *busca pela verdade*, sucedendo o *pressentimento da verdade* que representa a religião. A filosofia, com efeito, traz consigo todos os objetos sobrenaturais criados pela religião, de forma a constituir um idealismo não mais religioso, mas teórico e racional, chamado de metafísica. Nesse sentido, a metafísica não é mais do que a racionalização da teologia.

O pensamento religioso, o filosófico e o científico, todos eles abarcam o mesmo universo, pois, como já vimos, o objeto do pensamento é o mundo real (que é uno). Porém, eles o abarcam maneiras distintas, de modo que se diferenciam entre si precisamente pelos métodos.

*A generalidade científica distingue-se precisamente das generalidades metafísica e teológica pelo fato de não se estabelecer, como estas, pela abstração que se faz de todos os detalhes, mas, ao contrário, unicamente pela coordenação dos detalhes. A grande Unidade científica é concreta: é a unidade na infinita diversidade; a Unidade teológica e metafísica é abstrata: é a unidade no vazio.* (BAKUNIN, 2014a, p. 396)

O método da religião é a *fé* (ou crença cega), que Bakunin resume pela máxima de Tertuliano *credo quia absurdum* (creio porque é absurdo). O absurdo, não podendo ser demonstrado pela razão, deve ser alcançado pela fé. Já a filosofia tem por método a especulação e a sofística, de modo que sua forma de conhecer não é simplesmente uma crença cega, mas uma reflexão racional sobre as relações mútuas, a causalidade. A filosofia, com efeito, já aponta para o desenvolvimento da ciência, para a observação, constatação e coordenação sistemática da cadeia causal.

A ciência, com efeito, se distingue por seu método, o *método científico*, que consiste, antes de tudo, na observação rigorosa dos fatos e dos fenômenos reais, pois, para se assegurar da realidade de algo, o ser humano não tem outro meio “a não ser tê-los realmente encontrado, constatado, reconhecido em sua própria integridade respectiva, sem nenhuma mistura com fantasias, suposições e acréscimos do espírito humano.” (BAKUNIN, 2014a, p. 393). Assim, Bakunin considera a *experiência* como a base de toda ciência, não a experiência individual<sup>11</sup>, mas a experiência coletiva, que inclui tanto os indivíduos contemporâneos como as gerações passadas.

Como a experiência se dá pelos sentidos, e os sentidos podem oferecer respostas enganosas (além de ser feita por seres humanos que, de igual modo, podem enganar ou se enganar), o método científico também combina a *crítica*, isto é, a comparação e o debate acerca das experiências diversas, dos métodos e dos enunciados do conhecimento científico. A ciência não admite, ou ao menos não deve admitir, nenhum testemunho sem crítica. A crítica é o elemento fundamental do progresso epistêmico, principalmente porque combate a tendência dogmática da ciência de, sob influência da teologia, se colocar como ordenadora absoluta do mundo.

O que Bakunin defende é “até certo ponto, *a revolta da vida contra a ciência*, ou melhor, *contra o governo da ciência*” (BAKUNIN, 2014e, p. 295), por compreender que a ciência não é mais que uma bússola para a humanidade e que, ao impor-se como verdade absoluta, se perverte.

Assim, ainda que Bakunin compreenda a importância da ciência e a considere como a única forma de obter conhecimento verdadeiro do real, observa que ela não substitui a realidade, uma vez que a ciência “compreende o pensamento da realidade, e não a realidade em si; o

---

<sup>11</sup> “Não se trata aqui da experiência de um só homem. Nenhum homem, por mais inteligente, por mais curioso, por mais felizmente talentoso que for, de qualquer ponto de vista, não pode ter visto tudo, encontrado tudo, experimentado tudo em pessoa. Se a ciência de cada um se devesse limitar às suas próprias experiências pessoais, haveria tantas ciências quanto homens, e cada ciência morreria com cada homem. Não haveria ciência.” (BAKUNIN, 2014a, p. 393).

pensamento da vida, e não a vida. Eis o seu limite, o único limite realmente intransponível para ela, porque se funda na própria natureza do pensamento humano, que é o único órgão da ciência.” (BAKUNIN, 2014e, p. 292). Com efeito,

Tudo o que temos direito de exigir dela [da ciência] é que nos indique, com uma mão firme e fiel, as causas gerais da maior parte dos sofrimentos individuais – e entre estas causas não esquecerá, sem dúvida, o sacrifício e a subordinação, ainda demasiadamente comuns, dos indivíduos vivos, em prol de abstrações, da natureza que forem – e que ela nos mostre, de outro lado e ao mesmo tempo, as condições gerais da emancipação real dos indivíduos na sociedade. Eis a sua missão, eis também os seus limites, para além dos quais a ciência social só pode ser impotente e funesta. Pois além destes limites começam as pretensões doutrinárias e governamentais dos seus representantes patenteados, dos seus sacerdotes. E não queremos mais - por mais que isto contrarie os positivistas - nem sacerdotes nem governantes. (BAKUNIN, 2014a, p. 441).

O limite da ciência, portanto, não reside numa suposta natureza sobrenatural do objeto, na existência de um ser íntimo insondável pelo conhecimento humano, mas sim na natureza limitada do próprio pensamento. Nesse sentido, não há nada no universo que, por princípio, não possa ser objeto de investigação científica, porém, isso não significa que a ciência conheça ou algum dia possa conhecer absolutamente todas as relações causais existentes, pois os detalhes do nosso mundo se perdem tanto no infinitamente pequeno quanto no infinitamente grande.

Apesar desse limite, cuja origem, já dissemos, está natureza própria do sujeito do conhecimento, a ciência em seu conjunto é extensa demais para ser abarcada por um único indivíduo, e até mesmo por toda uma geração. Assim, nosso autor compreende que, sendo o universo uma unidade, a ciência deve ser *una*, porém, como esse mesmo universo é infinitamente diverso em seus detalhes, assim também a ciência, que não é nada mais do que a conformação do pensamento à realidade, divide-se em múltiplas ciências particulares. Uma separação, segundo Bakunin, natural e necessária,

na medida em que corresponde às ordens diversas que existem realmente neste mundo, assim como aos pontos de vista diferentes sob os quais o espírito humano é, por assim dizer, forçado a encará-las: Matemática, Mecânica, Astronomia, Física, Química, Geologia, Biologia e Sociologia, incluindo-se aí a história do desenvolvimento da espécie humana: tais são as principais divisões que se estabeleceram, por assim dizer, por elas mesmas, na ciência. Cada uma destas ciências particulares, através de seu desenvolvimento histórico, formou e traz consigo um método de investigação e de constatação de coisas e fatos, de deduções e de conclusões que lhe é, se não exclusivamente, pelo menos particularmente próprio. Mas todos estes métodos diferentes têm uma única base comum e primordial, reduzindo-se, em última instância, a uma constatação pessoal e real das coisas e dos fatos através dos sentidos, e todas, nos limites das faculdades humanas, têm o mesmo objetivo: a edificação da ciência universal, a compreensão da unidade, da universalidade real dos mundos, a reedificação científica do grande Todo, do Universo. (BAKUNIN, 2014a, p. 397)

A edificação dessa ciência universal, do conhecimento sistemático de todo o conjunto infinitamente grande e infinitamente pequeno de seres, aparece, sem dúvida, como empreendimento irrealizável para a humanidade. Mas como todo animal, para viver, deve desenvolver-se na plenitude de seu ser, o ser humano é impelido naturalmente ao saber, a buscar sua liberdade na plenitude de sua capacidade de conhecer.

Esta contradição [da impossibilidade da ciência universal e da obstinação humana em buscá-la] está na natureza do homem, e, principalmente, está na natureza de nosso espírito: armado de sua formidável potência de abstração, ele não reconhece, nem nunca reconhecerá nenhum limite para a sua curiosidade imperiosa, apaixonada, ávida de saber tudo e abarcar tudo. Basta dizer-lhe: “Você não vai além daí”, para ele tender, com toda a potência desta curiosidade irritada pelo obstáculo, a se jogar além. Deste ponto de vista, o Bom Deus da Bíblia mostrou-se muito mais clarividente do que o senhor Auguste [Comte] e os positivistas seus discípulos; certamente querendo que o homem comesse do fruto proibido, ele o proibiu de comê-lo. Esta falta de moderação, esta desobediência, esta revolta do espírito humano contra qualquer limite imposto, seja em nome do Bom Deus, seja em nome da ciência, constituem sua honra, o segredo da sua potência e da sua liberdade. (BAKUNIN, 2014a, p. 398).

### 3.3 DA REVOLTA

O terceiro princípio do desenvolvimento humano é a *revolta*, e, assim como tudo no mundo humano, a revolta tem origem na própria animalidade. O instinto de revolta é “um instinto da vida; até mesmo o verme revolta-se contra o pé que o esmaga” (BAKUNIN, 2016f, p. 294). Este instinto encontra-se, portanto, em todo ser vivente e representa um protesto natural da vida contra a opressão exterior e, ao fim e ao cabo, contra a ameaça da morte.

No ser humano, porém, este instinto é intensificado, ou, se assim podemos dizer, humanizado, por meio da faculdade do pensamento. O instinto da revolta torna-se, portanto, um dos fundamentos da liberdade humana. Bakunin compreende que “o homem se emancipou, separou-se da animalidade e constituiu-se enquanto homem; começou a sua história e seu desenvolvimento propriamente humano por um ato de desobediência e de conhecimento, ou seja, pela *revolta* e pelo *pensamento*” (BAKUNIN, 2014e, p. 259), atos estes que só se realizam realmente por meio do trabalho, por meio da aplicação do esforço coletivo dos seres humanos. Cabe ressaltar que essa emancipação é sempre relativa. A liberdade abstrata, absoluta, a liberdade que basta a si mesmo, ou melhor, que só é livre porque e na medida em que basta a si mesmo, nada significa, é o puro nada.

Deste modo, a emancipação humana em relação ao mundo natural não significa a independência absoluta da natureza, pois, já vimos, ela não consiste numa autoridade imposta de fora, mas são leis inerentes ao próprio ser humano enquanto ser natural. Por esse motivo, a

revolta contra as leis da natureza seria um absurdo, seria como revoltar-se contra si mesmo e que, ao fim e ao cabo, só pode significar o suicídio.

A única revolta possível, portanto, é a revolta contra o mundo natural, esta natureza externa na qual está inserido o ser humano, que o circunda, e contra a qual ele é obrigado a lutar para sobreviver, fazendo dela um ambiente favorável à vida humana. Essa revolta se faz não a despeito das leis da natureza, mas ao contrário, em total conformidade com ela. Podemos pensar, por exemplo, na lei da gravidade. Esta é uma lei natural reconhecida pelos seres humanos e que se manifesta como propriedade da própria matéria. Naturalmente, os seres humanos não possuem a capacidade de voar, contudo, em certo sentido, eles se revoltam contra a lei da gravidade quando, por exemplo, a humanidade cria coisas que lhe permitam voar. Essa criação, contudo, apesar de ser uma afronta à lei da gravidade, ela só se torna possível em concordância absoluta com as leis naturais. Assim, é

pelo conhecimento e pela aplicação racional das leis da natureza, [que] o homem se emancipa gradualmente; porém, não dessa dominação universal que compartilham com ele todos os demais seres vivos e todas as coisas que existem, que se produzem e que desaparecem no mundo; liberta-se somente da pressão brutal que exerce sobre ele o mundo exterior, material e social, inclusive todas as coisas e todos os homens que o rodeiam. (BAKUNIN, 2014a, p. 355-356)

Bakunin entende, portanto, que a liberdade não consiste na vontade espontânea, representada principalmente pelas noções de *livre-arbítrio* e *liberdade natural*. A liberdade não é o ponto de partida, pois, enquanto processo, enquanto desenvolvimento da inteligência e do conhecimento progressivo da realidade, a liberdade desenvolve-se a medida em que avança a experiência, o conhecimento das leis naturais, das relações mútuas entre os seres. É esse conhecimento que possibilita aos seres humanos o sentimento de sua liberdade, de constituir para si uma relativa independência, tanto das determinações da natureza, de seu agir instintivo, quanto dos atos e pretensões despóticas dos humanos. Como o pensamento só se manifesta no cérebro humano, é apenas na humanidade que o instinto de revolta se desenvolve no sentido da liberdade, assim, o autor compreende que

a liberdade é o símbolo do homem, é o que o distingue do bruto, é nele e para ele a única prova de sua humanidade. Os homens começam como os brutos, devoram-se mutuamente. Depois se sujeitam mutuamente. Enfim se reconhecem como irmãos, respeitam-se e se amam em sua mútua liberdade. Esta longa e sucessiva transição da escravidão à liberdade, à grande, à perfeita, à real liberdade - eis aí todo o sentido da história. Ser livre é o direito, o dever, toda a dignidade, toda a felicidade, toda a missão do homem. É a realização de seu destino. Ser incapaz de liberdade é ser incapaz de humanidade. Privar um homem de sua liberdade e dos meios de realizá-la e gozar dela, é mais que um homicídio, é um humanicídio - e a maior, a única moral é a seguinte: seja livre, e não se contente só de sofrer, mas respeite, ame, facilite a liberdade de seu próximo, pois ela é a condição *sine qua non* da sua. (BAKUNIN, 2014c, p. 86)

O trecho acima sintetiza algumas importantes noções sobre a liberdade no pensamento de Bakunin. Em primeiro lugar, estabelece a liberdade como traço distintivo da humanidade (pois, como já vimos, esta tem como base a faculdade de pensar-falar, faculdade exclusivamente humana). Em segundo lugar, compreende que a conquista da liberdade é um longo processo histórico que perpassa três fases fundamentais: a emancipação, pelo *trabalho*, da escravatura natural; a emancipação, pela *ciência*, da escravatura divina; e a emancipação, pela *revolução*, da escravatura política. Por fim, em terceiro lugar, a liberdade de cada indivíduo humano se sustenta na liberdade de toda a humanidade, pois ela é necessariamente coletiva. Vimos anteriormente que se o concurso da coletividade, sem a sociedade, todo e qualquer indivíduo humano seria um bruto, não desenvolveria para si nem linguagem nem pensamento e, com efeito, não teria nenhum sentimento de liberdade.

A liberdade real, concreta, exige a igualdade, a ampliação da liberdade a todos e, dialeticamente, a supressão da escravatura de cada um em relação ao outro. Nesse sentido, Bakunin relaciona todas as formas de escravatura e todas as formas de emancipação humana, considerando suas mútuas determinações reais no campo da economia, do pensamento, e da política. A revolta se apresenta aqui como o elemento negativo, presente em todo movimento do desenvolvimento humano, assim, pode-se dizer que a revolta é a base fundamental de tudo aquilo que se chama de mundo humano.

## 4 DO SOCIAL

*Classe, Poder e Estado são três termos inseparáveis, cada um deles supondo necessariamente os dois outros, e todos juntos resumem-se definitivamente por essas palavras: subjugação política e exploração econômica das massas.*

- Mikhail Bakunin

Como se viu nos capítulos anteriores, o desenvolvimento humano, tal como compreende Bakunin, constitui-se por um longo processo de ação-reação sobre o mundo, em um movimento que vai do simples ao complexo e, portanto, de baixo para cima. De modo concreto, esse processo vai do inorgânico ao orgânico, do mundo vegetal ao animal e, por fim, ao mundo humano. Tal processo deu origem à espécie humana e, em particular, ao *homo sapiens*, uma espécie animal com a capacidade de *pensar-falar* desenvolvida no mais alto grau e que, a partir desta faculdade abstrativa-comunicativa e da necessidade tanto instintiva quanto consciente de se revoltar, iniciam o desenvolvimento histórico da humanidade.

Bakunin reconhece que, em sua época, a história e a sociologia ainda não haviam se consolidado enquanto ciências particulares e que os primeiros ilustres historiadores ainda tomavam as evoluções históricas da sociedade de um ponto de vista exclusivamente idealista, considerando apenas o desenvolvimento religioso, estético e filosófico, ou o nascimento e decadência dos Estados, ou do seu aspecto jurídico, que lhe é inseparável. Segundo este ponto de vista, a história humana, que é fundamentalmente a história da organização econômica da sociedade, torna-se um reflexo do desenvolvimento ideal, filosófico ou moral dos seres humanos. Para Bakunin, estes intelectuais invertem a lógica do desenvolvimento real, de modo que aquilo que constitui a base de todo o desenvolvimento histórico da humanidade torna-se simplesmente um produto do pensamento.

### 4.1 A SOCIEDADE COMO CATEGORIA ONTOLÓGICA

Bakunin se distancia então das compreensões que desnaturalizam e desistoricizam as sociedades humanas, dirigindo severas críticas ao modo de fundamentação do Estado nas teorias contratualistas, em especial no pensamento de Rousseau. Estas noções a-históricas da

origem das sociedades humanas e do Estado tem como consequência a mistificação do desenvolvimento histórico da humanidade por meio da naturalização do Estado e desnaturalização da sociedade humana. Para esta corrente, discutir a abolição do Estado significa preconizar a abolição da própria sociedade humana e mergulhar num profundo caos, um retorno ao estado de natureza.

Muitos estudiosos argumentam que os próprios filósofos contratualistas não acreditam nesta mistificação na qual baseiam suas teorias. Ora, isso significa, então, que eles mesmos admitem que sua filosofia se baseia em uma especulação falsa com a mera finalidade de justificar suas conclusões. Porém, se retiramos o ponto central que fundamenta a necessidade de existência do Estado, então todo seu sistema precisará de uma nova justificação.

Em relação a este ponto, os contratualistas têm duas opções: ou eles realmente acreditam na existência de um estado de natureza em que não exista sociedade, ou eles não acreditam. Em ambos os casos a crítica à esta concepção se faz necessária. No primeiro caso, ela é necessária para demonstrar o equívoco e o delírio de tal crença, e no segundo caso, para elucidar o papel obscurantista que cumpre tal noção. Por isso Bakunin aborda a sociedade e o Estado desde o ponto de vista natural-histórico, buscando demonstrar que as sociedades humanas preexistem ao Estado, sendo este último uma manifestação histórica e específica de organização do poder político nestas sociedades.

Diferentemente de muitas doutrinas filosóficas de seu tempo, a filosofia bakuniniana assume o pressuposto de que a sociedade não se opõe à natureza, mas é um produto das múltiplas causas naturais-materiais que constituem um todo único, a totalidade do real, da qual o mundo humano faz parte. No entanto, a sociedade se diferencia da natureza propriamente dita na medida em que a existência humana implica a lei do *progresso*, de modo que o desenvolvimento humano, tanto individual quanto coletivo, são complexificados pela emergência da capacidade do *pensamento* e da *fala*. Através dessa capacidade, os seres humanos progressivamente criam uma “segunda natureza” - que é tão natural quanto a “primeira natureza” - e se desenvolvem socialmente.

Isso significa que o mundo humano não é simplesmente determinado pelo desenvolvimento material da natureza, mas também por esta segunda natureza que, coletivamente, a humanidade cria para si através do trabalho, do pensamento e da revolta. Podemos começar a falar aqui, então, em *leis sociais*, enunciados das regularidades dos fenômenos do mundo social humano que, apesar de serem a todo momento influenciados pelas leis naturais, encontram-se particularizadas devido à constituição específica do ser humano e de sua organização enquanto espécie. Assim, Bakunin compreende que:



A natureza como ação **etnográfica, fisiológica e patológica**, cria as faculdades e disposições denominadas naturais, e a organização social desenvolve-as, estanca ou falseia seu desenvolvimento. *Todos os indivíduos, sem nenhuma exceção, são em todos os momentos de suas vidas o que a natureza e a sociedade fizeram deles.* (BAKUNIN, 2016, p. 172)

Desta feita, toda capacidade humana encontra sua base material na natureza, mas é a sociedade que permite, ou não, o desenvolvimento dessa capacidade potencial. As disposições naturais estão ligadas, do ponto de vista natural, à conformação material dos sujeitos e referem-se aos caracteres fisiológicos herdados, à herança genética. Mas estas disposições desenvolvem-se ao longo da vida dos indivíduos somente junto à coletividade em que nasceu e foi educado, pois o pensamento não surge espontaneamente no cérebro dos seres, que encerra em si uma capacidade meramente formal, mas tem seu conteúdo produzido externamente. Assim, é impossível falar dos sujeitos individualmente sem considerar as relações reais que o constituem.

O homem é a tal ponto um animal social, que não o concebemos fora da sociedade [...] Fora da sociedade, o homem jamais teria cessado de ser um bruto ignorando o uso da palavra, mil vezes mais infeliz e dependente da natureza do que a maioria dos quadrúpedes acima dos quais ele eleva-se nos dias atuais com tanto orgulho; mas, para forma a mais pobre das individualidades livres de hoje, foi necessário que fossem conjugados os esforços sociais de uma multidão de gerações. Assim, o indivíduo, sua liberdade e seu intelecto, são o produto da sociedade, não esta o produto dos indivíduos, e quanto mais elevadamente, mais integralmente, mais livremente o homem é desenvolvido, mais ele é o produto da sociedade, mais ele recebeu dela e é-lhe devedor. (BAKUNIN, 2016, p. 148-149)

Pode-se observar neste trecho a inversão que Bakunin faz da teoria liberal do contrato social. Enquanto, para o contratualismo, a sociedade se constitui por um livre acordo (que constitui o Estado) entre indivíduos absolutamente livres e independentes, para Bakunin, ao contrário, a liberdade dos indivíduos e a própria possibilidade de celebrar qualquer tipo de contrato é que são produtos do desenvolvimento social e histórico da humanidade. Deste ponto de vista, é absolutamente equivocada

a concepção dos individualistas da escola de Jean-Jaques Rousseau e dos mutualistas proudhonianos que creem que a sociedade resulta de um livre contrato de indivíduos absolutamente independentes uns dos outros e integrando-se em relações e numa dependência recíproca unicamente em virtude de condições acordadas entre eles. Como se uns e outros houvessem caído do céu trazendo com eles a palavra, a vontade, e o pensamento, dons naturais e completamente destacados de toda origem terrestre, isto é, social. (BAKUNIN, 2017, p. 128)

A sociedade, portanto, constitui parte da estrutura ontológica fundamental dos indivíduos humanos e do seu processo histórico de humanização. Por outro lado, o Estado é que se constitui como uma instituição histórica, transitória, uma forma temporária de organização da sociedade e, por isso, não tem o carácter fatal e imutável da sociedade, que

precede todos os desenvolvimentos humanos e que, participando na onipotência das leis, da ação mútua e das manifestações naturais, constitui a própria base de toda a existência humana.

A vida individual, com efeito, encontra-se em todos os momentos, determinada pela vida social, pois é ela que a desenvolve, que transmite aos indivíduos os valores, os conhecimentos, as técnicas, as tradições, entre outros. Nesse sentido, Bakunin irá dizer que toda ação que o indivíduo exerce sobre a sociedade “é uma ação da sociedade sobre si mesma, por intermédio deles. Eles são os agentes, criados e desenvolvidos pela sociedade, da própria evolução social” (BAKUNIN, 2017, p. 127). Este fundamento coletivo das ações e pensamentos dos indivíduos, que o idealismo ignora em sua abstração, é a condição essencial do desenvolvimento real da humanidade, da individualidade humana e, portanto, é fundamental para o entendimento dos fenômenos sociais.

Por outro lado, os indivíduos são os “agentes” do desenvolvimento social, o que significa que a sociedade não possui outros criadores imediatos senão os próprios seres humanos que agem em seu seio. Considerando a vida de um ser humano individual, ele nasce completamente dependente, irresponsável e submetido à autoridade exterior e, depois de ter se desenvolvido sob condições materiais e sociais que também independem de sua vontade, tudo isso transforma-se nele numa força interior, identificada com seu ser, e que pode continuar seu desenvolvimento

por uma ginástica, por assim dizer, *espontânea* do seu pensamento e também de sua vontade, assim como de sua força muscular; espontânea no sentido de que já não estará unicamente dirigida e determinada por vontades e atos exteriores, mas também por essa força interior de pensar e de querer que, depois de ter se formado e consolidado nele pela ação passada de causas exteriores, se converte logo em um motor mais ou menos ativo e poderoso, em um produtor de certo modo independente das coisas, das ideias, das vontades, das ações que o rodeiam imediatamente. (BAKUNIN, 2014a, p. 359)

É nisso que consiste a liberdade individual, em um produto natural-social que, depois de constituído, torna-se uma causa relativamente independente e autodeterminada. Uma liberdade que só adquire uma

independência muito relativa e que não o subtrai, de forma alguma, da dependência fatal, ou, se preferir, da solidariedade absoluta, pela qual, como ser existente e vivo, está irrevogavelmente acorrentado ao mundo natural e social do qual é produto e no qual, como tudo o que existe, depois de ter sido feito, e continuando a sê-lo sempre, se converte, por sua vez, numa causa relativa de produtos relativos novos. (BAKUNIN, 2014a, p. 359)

#### 4.1.1 A natureza das forças sociais

Todo ser realmente existente necessariamente exerce uma ação no mundo ao seu redor. O ser humano, enquanto ser real, também está a todo momento de sua existência agindo-reagindo no mundo e, desta forma, cada indivíduo representa uma parcela, ainda que minúscula, da totalidade de forças que constituem a realidade.

Considerando os indivíduos isoladamente, isto é, de modo abstrato, esta força é equivalente entre todos, pois nenhum indivíduo possui naturalmente uma força muito distinta dos demais. Considerar a força (ou poder) nesse sentido, como *capacidades individuais* (corporais e intelectuais) de ação-reação sobre o mundo exterior, não nos ajuda a compreender de que modo se estabelecem nas sociedades humanas os sistemas de dominação, uma vez que estas forças individuais, em geral, se equivalem e, portanto, não há aqui capacidade explicativa para o surgimento das assimetrias verificadas na dinâmica social.

Em seu *Leviatã*, Hobbes já fez notar, de modo bastante acertado, que a união de vários indivíduos, a *associação*, é o maior de todos os poderes humanos. Contudo, para ele, este não é um poder natural (já que a associação humana não é natural), mas um poder artificial, cuja realização se dá no Estado. Bakunin também compreende a associação dos esforços humanos como uma grande fonte de força, de modo que o poder se funda na coletividade. Porém, nosso autor sustenta que essa força se constitui naturalmente e desenvolve-se socialmente, sendo uma força inerente à existência humana, de modo que o Estado, sob este ponto de vista, não é mais que uma manifestação histórica, uma expressão de um determinado tipo de associação que surge do movimento das sociedades humanas.

A força derivada da *associação* do trabalho é a força social que, para Bakunin, constitui a realidade do mundo social. O trabalho associado se distingue do trabalho isolado, considerado em seu conjunto, pois a associação do trabalho desenvolve uma força que é superior à mera soma dos esforços individuais. Tal como a natureza não é uma soma aritmética de seres reais, a sociedade não é a soma de seus indivíduos. A associação das forças individuais engendra uma força que não se resume à soma das partes, mas é resultado da própria união dos esforços particulares. Bakunin herda essa noção do conceito de *forças coletivas*<sup>12</sup> formulado por

---

<sup>12</sup> Pergunta: O que você quer dizer com força coletiva?

Resposta: Qualquer ser, e com isso quero dizer apenas o que existe, o que é uma realidade, não um fantasma, uma ideia pura, possui em si, em qualquer grau, a faculdade ou a propriedade, tão logo se encontre na presença de outros seres, de poder atrair e ser atraídos, repelir e ser repelidos, mover-se, agir, pensar, PRODUZIR, por fim, resistir, por sua inércia, a influências externas.

Essa faculdade ou propriedade, chama-se força.

Assim, a força é inerente, imanente ao ser: é seu atributo essencial e o que por si só testemunha sua realidade.

Afastar a gravidade e não temos mais certeza da existência de corpos.

Agora, não são apenas os indivíduos que são dotados de força; coletividades também as têm.

Proudhon, que observa: “Uma centena de homens, unindo ou combinando os seus esforços, produzem, em alguns casos, não cem vezes, mas duzentas, trezentas, mil vezes mais. Isto é o que eu chamo *força coletiva*.” (Proudhon, 1851, p. 86, *tradução nossa*). Seguindo esta mesma ideia, Bakunin assevera:

O esforço comum de algumas dezenas de indivíduos é muito mais eficaz do que todo esforço individual, não apenas porque a força de várias unidades é sempre maior do que aquela de uma única (numa sociedade composta de milhões de indivíduos, a soma de algumas dezenas de pequenas frações compara à imensa soma das forças sociais é também quase igual a zero), mas também porque, quando uma dezena, ou até mesmo mais, de indivíduos conjugam seus esforços para alcançar um objetivo comum, constitui-se entre eles uma nova força que ultrapassa, e de longe, a simples soma aritmética dos esforços individuais de cada um. Em economia política, esse fato foi pela primeira vez observado por Adam Smith e atribuído à ação natural da *divisão do trabalho*. Ora, no caso por mim examinado, não é apenas a divisão do trabalho que age, isto é, engendra uma nova força, mas também, e numa proporção ainda maior, a *união* e o que a completa necessariamente: a elaboração de um plano de ação, em seguida, a melhor *repartição possível e a organização sistemática ou refletida de forças pouco numerosas* em conformidade com o plano estabelecido. (BAKUNIN, 2016 p. 42)

Tendo assim determinado o sentido das *forças sociais*, podemos agora analisar a distinção que o autor faz entre duas categorias fundamentais de força social que, segundo ele, representa o antagonismo social fundamental em toda a história das sociedades humanas. Chamamos estas duas formas de *força social espontânea* e *força social organizada*.

A primeira categoria, a força social espontânea, é formada pela “soma das forças inconscientes, instintivas, tradicionais, por assim dizer, espontâneas e pouco organizadas” (BAKUNIN, 2017, p. 38). Pode-se dizer que esta força corresponde à força natural das associações humanas, baseada no instinto social da espécie, e que é a expressão predominante da força social na massa de indivíduos humanos em todas as épocas. Como já vimos, associar-

---

Para falar aqui apenas de coletividades humanas, suponhamos que os indivíduos, em número que se deseje, de qualquer maneira e para qualquer fim, agrupem suas forças: o resultante dessas forças aglomeradas, que não devem ser confundidas com sua soma, constitui a força ou poder do grupo.

P: Dê exemplos dessa força.

R: Uma fábrica, formada por operários cujos trabalhos convergem para um mesmo fim, que é obter este ou aquele produto, possui enquanto fábrica ou coletividade, uma força que lhe é própria; a prova está em que o produto desses indivíduos, assim agrupados, é muito superior ao que constituiria a soma dos seus produtos particulares, se tivessem trabalhado separadamente.

Da mesma forma, a tripulação de um navio, uma sociedade em comandita, uma academia, uma orquestra, um exército etc., todas essas coletividades, mais ou menos habilmente organizadas, contêm poder, poder sintético e, conseqüentemente, específica do grupo, superior em qualidade e energia à soma das forças elementares que a compõem. [...]

A partir do qual se conclui, contrariamente à antiga metafísica:

1º Que toda manifestação de poder como produto de um grupo ou organismo, a intensidade e a qualidade desse poder podem ser úteis, bem como a forma, o som, o sabor, a solidez, etc., à verificação e classificação dos seres; 2º que, conseqüentemente, a força coletiva é um fato tão positivo quanto a força individual, a primeira perfeitamente distinta da segunda, os seres coletivos são realidades da mesma maneira que os indivíduos. (PROUDHON, 1858, p. 480-1, *tradução nossa*)

se é uma necessidade natural, de modo que, em geral, as sociedades regem-se mais pelas práticas irrefletidas, como tradições e costumes, do que pela consciência refletida.

A segunda categoria, a força social organizada, é formada pela “soma incomparavelmente menor das forças conscientes, conjugadas, deliberadamente associadas, agindo segundo um dado plano, e sistematicamente organizadas segundo esse plano” (BAKUNIN, 2017, p. 38). Esta força corresponde à união consciente entre indivíduos, grupos, ou classes e, portanto, se baseia nos interesses comuns entre os sujeitos que se associam. Essa força, apesar de menos numerosa, produz seu poder a partir da organização sistemática de suas capacidades conforme seu objetivo comum.

Devemos considerar que, tal como ocorre na física, duas forças que agem sob o mesmo objeto, mas em direções opostas, acabam por anularem-se, mas duas forças agindo numa mesma direção se amplificam. Por isso, apesar da potência da força social espontânea ser incomparavelmente maior em relação à força social organizada, “por falta de organização, a força espontânea não é uma força real. Ela não está em condições de sustentar uma longa luta contra forças muito mais fracas, mas bem organizadas.” (BAKUNIN, 2017, p. 55).

Pode-se dizer, pegando emprestadas as palavras de Gurvitch (1968) inspiradas nas teses proudhoniana, que toda estrutura social é um “equilíbrio precário”, que não cessa de se refazer por um esforço sempre renovado. Para Bakunin, a realidade desta estrutura social precariamente equilibrada (a ordem política, cívica e social) é sempre o resultado “da luta, dos conflitos, do aniquilamento mútuo, da dominação e, em geral, da conjunção e da ação recíproca das diversas forças [sociais] que, dentro e fora, agem no ou sobre o dito país.” (BAKUNIN, 2017, p. 37).

Acerca deste ponto, McLaughlin faz uma interessante comparação da concepção de progresso histórico em Bakunin com a noção de progresso no campo científico formulada por Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas* (1962). McLaughlin afirma que a lógica histórica de Bakunin, operada no campo sociopolítico, é semelhante à lógica histórica de Kuhn, operada no campo científico, visto que este último “analisa a estrutura das revoluções científicas (que ele destaca como o meio do progresso científico), enquanto Bakunin analisa a estrutura da revolução social (que ele destaca como o meio do progresso sociopolítico).” (MCLAUGHLIN, 2002, p. 42, tradução nossa). O autor destaca três pontos centrais de convergência entre a compreensão de Bakunin e Kuhn, a saber:

- (a) a noção geral de “progresso” histórico através da revolução; (b) a importância da resistência à inovação e à mudança (isto é, a importância da reação - em despertar o revolucionário); e (c) a incompatibilidade do velho (o reacionário) e o novo (o revolucionário). (MCLAUGHLIN, 2002, p. 45, tradução nossa)

Isso porque, para Bakunin, o desenvolvimento histórico é uma “ascensão progressiva”, e que, enquanto movimento, porta em si mesmo a negação de seu ponto de partida, da *animalidade* e do princípio de autoridade que a caracteriza, e sob o qual se fundamenta toda a ordem positiva da sociedade. Quando o paradigma atual, a organização social existente, não consegue mais suportar o desenvolvimento da dissidência, não consegue mais destruir, dominar ou assimilar o elemento negativo, a contradição entre os defensores da velha ordem social (a quem Bakunin denomina como a *reação*) e os defensores da *negação* da antiga ordem (as forças da *revolução*) torna-se mais explícita e irreconciliável. Compreende-se o progresso humano, portanto, como um desenvolvimento ascendente interrompido por progressivos “episódios” revolucionários (MCLAUGHLIN, 2002), isto é, episódios de negação da realidade positiva, aquela realmente existente.

Nesse sentido, Bakunin considera o conflito como elemento central do desenvolvimento humano. Conflito esse que se expressa através da antinomia eminentemente política entre o princípio da *autoridade* e o princípio da *liberdade*, e que se materializam historicamente na forma de organização, de sistemas sociais. Com efeito, “toda esta história nos apresenta uma luta incessante e fatal entre estas diferentes castas, e uma série de triunfos, obtidos inicialmente pela aristocracia contra a teocracia, e mais tarde pela democracia contra a aristocracia.” (BAKUNIN, 2014e, p. 319).

#### 4.2 PODER E CLASSE

Nas sociedades humanas, o poder não reside tanto nos indivíduos senão nas forças sociais, isto é, na associação do trabalho humano, na comunhão dos diversos esforços individuais com vistas a um objetivo comum, já que “a união cria a força” (BAKUNIN, 2014b, p. 164). Seguramente, os indivíduos não deixam de constituir uma parcela dessa força, afinal, a sociedade não tem outro produtor direto senão o conjunto dos indivíduos que a constitui. Porém, a sociedade e suas formas de organização precedem o indivíduo e determinam seu pensamento e sua ação, de modo que “o que domina não é absolutamente o indivíduo humano, o indivíduo considerado em geral, é o indivíduo privilegiado por sua posição social, é, portanto, a posição, é a classe” (BAKUNIN, 2016, p. 163).

Bakunin compreende ainda que em toda a existência humana, na história da civilização, a humanidade não conheceu outra sociedade senão a sociedade de classes. A autoridade foi o princípio que sempre dominou as sociedades, manifestando-se na organização estrutural do

poder, seja como Igreja ou como Estado, que é o resultado do conflito e da dominação entre as forças sociais que agem dentro e fora da sociedade.

A noção de classe social é entendida por Bakunin como um corpo político e social economicamente separado de uma outra classe. Nesse sentido, o conceito de classe se refere a um grupo, constituído como corpo social, e que tem suas condições econômicas de existência separadas de outros corpos sociais. Como o que primeiramente determina toda e qualquer existência são as condições materiais encontradas pelos indivíduos para produzir e reproduzir suas vidas, é a separação das condições socioeconômicas das classes que faz com que elas constituam corpos políticos e sociais distintos, com base em seus interesses e necessidades particulares.

A contradição fundamental entre as classes se expressa, portanto, em sua condição econômica que, basicamente, podem ser duas: precisar *trabalhar para viver*, ou poder *viver sem trabalhar*. Sabemos que todo animal necessita trabalhar para viver e que não trabalhar, na natureza, significa a morte. Entretanto, o modo de produção capitalista, assim como outros que o precederam, gesta a possibilidade de existência de uma classe de sujeitos que vive sem trabalhar, o que só pode ser viável às custas da fruição dos produtos do trabalho alheio. Desse modo, a existência de classes significa necessariamente essa separação econômica que é, por um lado, representada pelo *privilégio* de viver sem trabalhar, e por outro, pela degradante condição de *exploração* de seu trabalho.

A exploração do trabalho significa, para Bakunin, a negação das plenas condições econômicas da existência humana, que é condição de toda emancipação. “A riqueza sempre foi, e é ainda hoje, a condição necessária de tudo o que é humano: o poder, a força, a inteligência, o saber, a liberdade.” (BAKUNIN, 2017, p. 45). Portanto, a exploração econômica se caracteriza como uma negação do trabalho como atividade emancipadora, e nesse sentido, a exploração se configura como uma relação social baseada na negação da própria humanidade. Os seres humanos se emancipam da natureza pelo trabalho, mas através da exploração deste por outrem, o trabalho necessariamente se transforma em perda da liberdade e fonte de escravidão. Nosso autor assevera ainda que, considerando a dialética entre político e econômico, a exploração econômica tende, naturalmente, a produzir a dominação, a escravatura política.

A dominação é uma necessidade da exploração, em primeiro lugar, porque a exploração é, por sua própria natureza de perversão da condição criadora e emancipatória do trabalho, a negação da liberdade; e em segundo, porque a negação da liberdade nos seres humanos leva necessariamente à revolta, de modo que a exploração necessita ser garantida por meio da

dominação. Assim, a exploração dá os meios de governar e constitui a base necessária, assim como o objetivo de todo governo, que por sua vez garante e legaliza o poder de explorar. Exploração e poder são, pois, os dois termos inseparáveis de tudo aquilo que se chama política.

Em síntese, as classes materializam interesses distintos, constituídos por sua posição na organização da sociedade e sua relação com o trabalho e a propriedade. Os proprietários privados de meios de produção, aqueles que vivem sem trabalhar, só podendo fazer isso às custas do trabalho alheio - os exploradores -, tem como interesse a perpetuação da exploração; por outro lado, aqueles que trabalham para viver e que são explorados - o povo - tem por interesse a emancipação integral do trabalho.

Bakunin compreende que entre essa oposição fundamental se interpõem outras classes e grupos. Estes se caracterizam pela posição intermediária, ambígua, pois são ao mesmo tempo explorados, mas, por sua posição, contribuem com a exploração. Assim, podemos considerar três classes fundamentais que, segundo Bakunin, constituem toda sociedade dividida em classes:

Uma massa que forma uma imensa maioria desorganizada, *explorada*, mas não *exploradora*; uma minoria relativamente importante que engloba *todas as classes estatistas* e que, a graus variados, é simultaneamente exploradora e explorada, opressora e oprimida; enfim, uma bem pequena minoria de exploradores e opressores completamente conscientes e de acordo entre si, a alta *classe governamental*. (Bakunin, 2017, p. 49)

Bakunin não utiliza uma nomenclatura única para denominar as classes, de modo que se refere a estas categorias por nomes diversos em suas obras, contudo, sempre conservando a mesma estrutura de diferenciação entre elas. Além disso, o autor observa que no interior dos conflitos sociais, ao longo da história dos sistemas de hierarquia social, a luta de classes se modifica, determinando novas relações e estruturas de poder, de modo que as categorias que compõe a estrutura de classe variam no tempo, contudo, mantém-se a estrutura hierárquica, que é a expressão necessária da existência de classes separadas.

As massas populares também são denominadas, na teoria bakuniniana, de povo, classe trabalhadora, classe operária, proletariado, “ralé”, entre outros, porém seu sentido é sempre o mesmo: uma maioria de indivíduos que vive exclusivamente da venda de seu próprio trabalho para um ou mais capitalistas. Por sua posição, as massas populares são exploradas e não exploram nem oprimem, enquanto classe, nenhum outro grupo. Ela é composta pelo conjunto dos trabalhadores assalariados da cidade e do campo, então, pelo operariado industrial, campesinato, desempregados etc. A classe trabalhadora é numericamente muito maior do que as outras classes, contudo, suprimida pelo trabalho cotidiano, a classe trabalho encontra-se



dispersa, desorganizada, de modo que sua força real não se expressa em sua plenitude na luta de classes.

Entre a burguesia e o proletariado, Bakunin aponta a existência das classes estatistas, que são compostas, em geral, pelas profissões liberais e funcionalismo público. É uma classe que ao mesmo tempo em que é explorada e oprimida pelas classes dominantes, também participa na manutenção da exploração e opressão das massas populares, inclusive de sua própria. As classes estatistas “quanto mais próximas do povo estão, mais fazem parte da categoria explorada (e menos elas próprias exploram o povo) e quanto mais distantes dele, mais se acomodam na categoria dos exploradores e menos têm de sofrer exploração.” (BAKUNIN, 2016). Por sua posição intermediária, elas expressam um antagonismo difuso, podendo por vezes aproximar seus interesses aos das classes dominantes ou aos da classe trabalhadora. As classes intermediárias também são compostas pelo baixo escalão das funções governamentais cuja função no Estado não é o *comando*, mas a *gestão*, ou a *administração*. Estas constituem uma espécie de baixo clero que é, em maior ou menor grau, oprimido e explorado, mas que perpetua e contribui com a dominação sobre o povo. Enquanto classe estatista, este grupo encontra-se mais organizado do que a classe trabalhadora, porém, organizado nas formas estatistas.

Por fim e no topo da pirâmide social, há as classes dominantes, que Bakunin frequentemente chama de classes privilegiadas, abastadas ou classes governamentais. Estas são formadas pelo alto comando das funções administrativas e governamentais do Estado, pelos proprietários da terra e de Capital, a nobreza, a burguesia, o latifúndio, o clero, entre outras. As classes dominantes são numericamente inferiores, contudo, são mais bem organizadas do que qualquer outro setor da sociedade. São as classes que decidem e organizam em comum acordo a exploração e dominação sistemática do povo.

A união das classes dominantes para a efetivação de seus interesses é o que constitui o Estado. Nesse sentido, Bakunin considera que as instituições de Estado não são públicas, mas privadas, no sentido de que são concebidas e existem para o atendimento do interesse particular das classes dominantes, e que, em sua forma moderna, como Estado-Nação, tem por único objetivo a organização, na mais vasta escala, da exploração do trabalho em proveito do capital concentrado em pouquíssimas mãos.

#### **4.2.1 Origens históricas do Estado**

Os primeiros Estados fundaram-se sob a dupla autoridade da força e da religião. Nos Estados assim fundados, o governo se justifica pela providência, pela sanção divina, que, como é sabido, é representada nas sociedades pela classe dos sacerdotes, isto é, a minoria de “forçadores da Divindade” (BAKUNIN, 2014a, p. 380). Nesse sentido, estes Estados foram historicamente estabelecidos em nome de Deus, e sob o interesse e a direção conjugada dos sacerdotes e de algumas outras castas, particularmente a dos guerreiros. Nesse sentido,

foi em nome da Divindade que os sacerdotes dos primeiros cultos religiosos instituíram os primeiros Estados, as primeiras organizações políticas e jurídicas da sociedade. Fazendo abstração de diferenças secundárias, encontramos, em todos os Estados antigos, quatro castas: a casta dos sacerdotes, a dos nobres guerreiros, composta de todos os membros masculinos e, principalmente, dos chefes das famílias livres, estas duas primeiras castas constituindo propriamente a classe religiosa, política e jurídica, a aristocracia do Estado. (BAKUNIN, 2014e, p. 319)

Bakunin identifica, nesse ponto, a família patriarcal, teológica e sagrada, como instituição social que consagra a “autoridade terrível do pai, do esposo, do irmão mais velho, e em geral dos irmãos sobre as irmãs” (BAKUNIN, 2014c, p. 93), como a origem do Estado político, embrião-protótipo do Estado teológico e sagrado.

Ao instituir a família fundada sobre a propriedade e submetida à autoridade suprema do esposo e do pai, Deus tinha criado o germe do Estado. O primeiro governante foi necessariamente despótico e patriarcal. Mas, à medida que o número de famílias livres aumentava em uma nação, os laços naturais que os tinham agrupado, bem no início, como uma só família, sob a direção patriarcal de um chefe único, se afrouxaram, e esta organização primitiva teve que ser substituída por uma organização mais estudada e mais complicada do Estado. Foi, no início da história, em todo lugar, a obra da teocracia. (BAKUNIN, 2014c, p. 93)

Os Estados fundados sob a autoridade de uma inteligência superior, por outro lado, correspondem propriamente à justificação moderna do Estado, surgido da metafísica política do contrato social. Para Bakunin, dois eventos históricos fundamentais encontram-se nas origens da forma moderna de Estado: a Reforma religiosa (ou protestante) e a Revolução burguesa (ou francesa). Esses dois marcos são entendidos como fundamentais para a constituição da potência absoluta e despótica do Estado moderno, em sua particularidade.

A Reforma religiosa, no século XVI, criou as condições para a destruição da pedra angular da dominação quase absoluta dos senhores feudais, a onipotência da Igreja Católica (BAKUNIN, 1989). O protestantismo que inspirou a Reforma, ainda que seja um pensamento predominantemente antiliberal, “contribuiu muito, sem querer, à emancipação do espírito individual de cada um, ao libertá-lo do jugo da igreja e ao torná-lo, de algum modo, juiz independente de sua religião.” (BAKUNIN, 2014c, p. 82). Nesse sentido, a Reforma minou os fundamentos da autoridade absoluta da Igreja - e, por consequência, de todas as classes cuja

posição privilegiada procedia da graça divina -, pois a salvação divina não mais necessitava da mediação humana visível. Essa consequência da instituição do protestantismo, a saber, a corrosão do poder papal, representou um passo em direção à emancipação política e social da sociedade, contudo, trouxe também uma outra escravatura, aquela do indivíduo em si mesmo.

[o protestantismo] nos trouxe, sem querer e unicamente por causa de sua revolta contra a igreja romana, o começo da liberdade exterior; mas, em compensação, negou deliberadamente a liberdade interior, aquela do homem frente a si mesmo e a Deus. Ele transformou, por assim dizer, em escravidão interior a escravidão exterior recomendada pelo catolicismo. (BAKUNIN, 2014c, p. 80)

Esses movimentos religiosos da Reforma engendraram nas sociedades europeias, segundo Bakunin, duas tendências fundamentais que viriam a se estabelecer posteriormente com a eclosão da Revolução burguesa. A primeira tendência é a da economia liberal-burguesa, que de início foi dirigida pela Inglaterra e depois também pela América do Norte. A segunda, é a tendência despótica do Estado, representada, no contexto de Bakunin, pela organização político-militar da França e Alemanha (BAKUNIN, 2003). Pode-se dizer que para Bakunin o protestantismo constitui não apenas o espírito do *capitalismo*, como escrever Weber, mas também o espírito do *estatismo*.

Assim, a Reforma dá origem a um novo tipo de poder, “uma nova potência, não ainda a da burguesia, mas do Estado, monárquico, constitucional e aristocrático na Inglaterra, monárquico, absoluto, nobiliárquico, militar e burocrático em todo o continente da Europa” (BAKUNIN, 1989, p. 46). Anteriormente à Reforma, a Igreja e as classes sacerdotais eram os verdadeiros senhores da terra e, todo poder terrestre, toda autoridade temporal só tinha direito de governar se assim reconhecido e consagrado pela Igreja. Com a Reforma religiosa, proclama-se a independência da autoridade temporal em relação à autoridade religiosa, a independência do Estado frente à Igreja. Assim, “o direito do soberano foi reconhecido como procedendo imediatamente de Deus, sem intervenção do papa nem de nenhum outro padre, e naturalmente, graças a essa providência celestial, foi declarado absoluto.” (BAKUNIN, 1989, p. 47).

A Reforma, como dissemos, não estabeleceu de imediato o poderio das classes burguesas, porém, proporcionou uma nova condição de desenvolvimento à sua emancipação entre os séculos que separam a Reforma religiosa da Revolução burguesa, através do “desenvolvimento sucessivo das liberdades comunais, e pelo desenvolvimento do comércio e da indústria que haviam sido ao mesmo tempo sua condição e sua consequência necessária.” (BAKUNIN, 2008, p. 59).

Pode-se observar, com efeito, que o Estado moderno tem origem direta na instituição da Igreja e, também, no pensamento protestante que, apesar de representar um avanço em relação ao catolicismo, não deixa, por isso, de ter um caráter religioso e, portanto, contrário à emancipação humana.

A teoria moderna do Estado, nesse sentido, pode ser compreendida como fundamentada pela própria teologia, mas racionalizada. O individualismo radical, a doutrina do “eu” que perpassa toda a concepção do sujeito liberal, encontra suas raízes na doutrina profundamente antissocial e anti-humana do protestantismo.

Imagine-se uma sociedade organizada segundo os princípios puros do protestantismo. Seria uma sociedade de homens cheios de desprezo tanto por si próprios quanto pelos outros, e cuja única preocupação séria na vida seria a salvação das próprias almas, cada um ficando isolado com Deus em seu foro interior, e só se comunicando com os outros na medida em que isto fosse necessário à sua própria salvação. É a religião do santo egoísmo: “Cada um por si e Deus por todos. (BAKUNIN, 2014c, p. 80-81)

Bakunin, então, entende que a Filosofia Política moderna, ainda que crítica à religião e à Igreja, compartilha seus pressupostos fundamentais com a teologia, constituindo-se como uma espécie de metafísica política, ou seja, uma interpretação mais ou menos racional dos objetos da teologia. Há, nesse sentido, “uma relação de continuidade entre a visão holista autoritária do absolutismo e o individualismo liberal” (FERREIRA, 2014, p. 39).

Esta coincidência singular entre a teoria política de Rousseau e aquela relativa à doutrina cristã provém daquilo que, sem dizê-lo e sem admiti-lo para si mesmo, encara a natureza humana e da liberdade do indivíduo como más por si sós, pelo menos em parte, já que precisam abandonar esta parte a fim de poder-se conformar à lei universal e moral. (BAKUNIN, 2014c, p. 87)

A Igreja e o Estado são compreendidos, portanto, como as duas instituições históricas que materializam na sociedade humana o princípio abstrato da autoridade. Porém, segundo a natureza própria desse princípio originado no instinto religioso, elas se colocam ao mesmo tempo como instituições divinas, como objetivo supremo de seus súditos, considerando o próprio Estado como “forma inevitável, permanente, única, absoluta, da existência coletiva dos homens, quer dizer, da sociedade; como condição suprema de toda civilização, de todo progresso humano, da justiça, da liberdade, da comum prosperidade.” (BAKUNIN, 2014e, p. 329). Nesse sentido, o Estado se coloca *fora* da sociedade, como condição essencial da própria existência desta e, com efeito, deve pôr a si próprio como objetivo supremo da sociedade, visto que sem ele a sociedade não existe.

O Estado instituído pelo próprio Deus para regradar, organizar e governar a humana Sociedade, é naturalmente superior a esta – ele não é seu servo, mas seu mestre. Ele tem uma razão à parte, elevada acima da razão humana corriqueira, e uma justiça à

parte que faz de sua conservação e de seu egoísmo uma lei, justiça que é, em geral, oposta à consciência humana. Este pensamento superior e esta justiça de exceção se chamam razão de Estado. Frente a esta razão transcendente, irracional, a razão individual deve-se dobrar, assim como, frente à ordem estabelecida pelo Estado, ou seja, pelo próprio Deus, a liberdade deve-se calar. A ordem não é o resultado, nem o coroamento da liberdade de cada um e de todos, mas, ao contrário, sua negação, e pelo menos sua limitação. Abandonada a si própria, a liberdade só produziria anarquia, então é preciso acorrentá-la, coagi-la, para submetê-la à razão de Estado e à ordem pública. (BAKUNIN, 2014c, p. 84)

Assim, tudo aquilo que se chama de ordem pública, interesse público, bem público, não representam, de fato, o interesse genuinamente coletivo da sociedade, mas apenas e tão somente o interesse privado do Estado.

A necessidade inerente à própria lógica do Estado soberano de se colocar como fim supremo a seus cidadãos é o que Bakunin chama de *razão de Estado*. Essa razão de Estado, assim como a razão divina, está acima da compreensão individual humana e, portanto, lhe é necessariamente contrária. A razão de Estado, portanto, é estabelecida como uma teologia moderna, a teologia do culto do Estado, e consiste na adoração do Estado como objetivo supremo da sociedade. O historiador alemão Friedrich Meinecke, da mesma forma que Bakunin, entende que

A razão de Estado é o princípio fundamental de conduta nacional, a primeira Lei de Movimento do Estado. Ela diz ao estadista o que ele deve fazer para preservar a saúde e a força do Estado. O Estado é uma estrutura orgânica cujo poder total apenas pode ser mantido ao se permitir, de alguma forma, que ele continue a crescer; a razão de Estado indica tanto o caminho quanto a meta para tal crescimento. (MEINECKE, 1957, p. 1, *tradução nossa*)

Reforçamos este ponto: a razão de Estado orienta à preservação do *Estado*, não da *sociedade* e tampouco da *humanidade*. Assim, tudo aquilo que serve “à conservação, à grandeza e à potência do Estado, por mais sacrílego que seja do ponto de vista religioso, e por mais revoltante que isto possa parecer ao da moral humana, é *o bem*; e vice-versa, tudo o que lhe é contrário, seja a coisa mais santa e humanamente a mais justa, é *o mal*.” (BAKUNIN, 2015, p. 115). A moral do Estado, segundo Bakunin, opõe-se frequentemente à moral ordinária dos seres humanos, assim, enquanto para esta última, oprimir, explorar, assassinar ou subjugar o seu próximo é considerado um crime,

na vida pública, ao contrário, do ponto de vista do patriotismo, quando isto se faz pela maior glória do Estado, para conservar ou para ampliar seu poderio, tudo isso se torna dever e virtude. E esta virtude, este dever são obrigatórios para todo cidadão patriota; todos são julgados no dever de exercê-los, não somente contra os estrangeiros, mas contra seus próprios concidadãos, membros ou sujeitos como ele do Estado, todas as vezes que o bem do Estado exige-lo. (BAKUNIN, 2015, p. 117)

Analisamos até aqui a origem histórica do Estado moderno em relação à determinação ocasionada pela Reforma religiosa, que deu lugar à potência absoluta do Estado ao livrá-lo do jugo da Igreja. Veremos agora o Estado moderno em relação à Revolução burguesa que, de acordo com Bakunin, é o segundo fenômeno histórico que dá origem ao moderno mundo da civilização burguesa.

Dissemos que a Reforma não significou a ascensão imediata da classe burguesa como classe dominante, mas sim do Estado como instituição absoluta. Bakunin considera que a classe burguesa, até a Revolução francesa, era consideravelmente explorada e oprimida ao lado do povo, e deste modo, foi, por um período, uma classe revolucionária, que se insurgiu contra o poder da Igreja e do Estado. “Os dois séculos que separam as lutas da Reforma religiosa daquelas da grande Revolução foram o período heroico da classe burguesa.” (BAKUNIN, 2008, p. 69-70). Contudo, as duas tendências desencadeadas com a Reforma - a saber, a economia liberal-burguesa e o despotismo estatista - criaram as condições sociais para ascensão da burguesia como classe dominante.

Na Europa, o período intermediário entre a Reforma e a Revolução Francesa caracterizou-se pela consolidação do Antigo Regime (absolutismo e mercantilismo), pela expansão da civilização ocidental, incluindo as iniciativas de colonização, e pela ascensão da burguesia, em cujo processo contou determinadamente o fortalecimento mercantil, mesmo que a servidão fosse ainda a condição da maioria dos camponeses; o poder do Estado, conforme apontado, foi se fortalecendo progressivamente. (CORRÊA, 2014, p. 72)

É apenas com a Revolução francesa, entre 1789 e 1793, que a burguesia se alça como classe dominante na estrutura do Estado e estabelece, por meio dele, sua dominação definitiva sobre o povo, “o reinado do *liberalismo burguês*” (BAKUNIN, 1989), consolidado anos depois no contexto da unificação alemã e italiana (CORRÊA, 2014). Segundo Bakunin, a partir daí o princípio burguês, o *individualismo*, que é a expressão da sociabilidade burguesa e plano de fundo de toda teoria moderna do Estado, pôde se manifestar livremente na literatura, na política e na economia social.

Essa Revolução, apesar dos grandes ideais humanos, da defesa da liberdade do indivíduo e da igualdade e fraternidade entre todos, não realizou nenhum deles, pelo menos não para as massas populares. A burguesia pensava ter feito a Revolução em nome de toda a humanidade e achava ter abolido a própria divisão das classes sociais sob os grandes princípios de Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Entretanto, Bakunin observa que

esta Revolução foi apenas uma revolução política. Ela havia audaciosamente derrubado todas as barreiras, todas as tiranias políticas, mas havia deixado intactas - havia inclusive proclamado sagras e invioláveis - as bases econômicas da sociedade,

que foram a fonte eterna, o fundamento principal de todas as iniquidades políticas e sociais, de todos os absurdos religiosos passados e presentes. Ela havia proclamado a liberdade de cada um e de todos, ou melhor, havia proclamado o direito de ser livre para cada um e para todos. Mas ela havia dado realmente os meios de realizar esta liberdade e de usufruir dela somente aos proprietários, aos capitalistas, aos ricos. (BAKUNIN, 1989, p. 58)

O direito à liberdade proclamado pela Revolução limitou-se apenas à forma política, quer dizer, sob a forma jurídica. Ela não revolucionou substancialmente as relações sociais. Como apontado na citação acima, as relações econômicas não só não foram transformadas como algumas foram proclamadas invioláveis, como é o caso da propriedade privada, pilar fundamental da civilização burguesa.

Assim, estabeleceu-se o direito à liberdade sem dar as condições reais para sua efetivação, e considerando, junto a Bakunin, que a pobreza é a escravidão, então “o direito à liberdade, sem os meios de realizá-la, é apenas uma quimera” (BAKUNIN, 1989, p. 59). Tal como libertar escravos depois de séculos explorando seu trabalho sem lhes restituir absolutamente nada, libertar os trabalhadores do jugo das classes clericais e nobiliárias sem lhes restituir os anos de exploração é jogá-los em uma nova servidão. A Revolução manteve intacta as bases da dominação política, o Estado, a propriedade privada do capital, o direito hereditário de herança, as posições, as classes, enfim, tudo aquilo que constitui fonte de poder das classes dominantes contra o povo (CORRÊA, 2014). Bakunin compreende, nesse sentido, que a Revolução burguesa foi uma *revolução exclusivamente política*, pois ela se fez em nome da liberdade *no* Estado, ou seja, objetivando exclusivamente a liberdade política, jurídica e, ao fim e ao cabo, metafísica.

Bakunin considera, portanto, que ao não tocar nos fundamentos sociais e econômicos das desigualdades, a Revolução burguesa instituiu uma “emancipação exclusiva, restrita e privilegiada, de uma única classe” (BAKUNIN, 1989, p. 57-56) em detrimento dos milhões de trabalhadores.

Um homem que morre de inanição, que se encontra esmagado pela miséria, que se acaba, a cada dia, de frio e de fome, e que, vendo sofrer todos aqueles a quem ama, não pode socorrê-los, não é um homem livre, é um escravo. Um homem condenado a permanecer toda sua vida um ser brutal, por falta de educação humana, um homem privado de instrução, um ignorante, é necessariamente um escravo; e se ele exerce direitos políticos, podeis estar certos de que, de uma maneira ou de outra, os exercerá sempre contra ele mesmo, em proveito de seus exploradores, de seus senhores. (BAKUNIN, 1989, p. 59)

Esta liberdade política é apenas “a igualdade diante da lei, a igualdade dos direitos políticos, a igualdade dos cidadãos no Estado” (BAKUNIN, 1989, p. 63). Qualquer liberdade política que não esteja fundada na igualdade social e econômica é uma mera ficção e, em último

caso, serve justamente para mascarar essa desigualdade social real. Sem a igualdade social, também a fraternidade se torna uma ficção.

Eis o que os maiores heróis da Revolução de 1793, nem Danton, nem Robespierre, nem Saint-Just, compreenderam. Eles só queriam a liberdade e a igualdade políticas, não econômicas e sociais. E foi por isso que a liberdade e a igualdade por eles fundadas constituíram e assentaram sobre novas bases o domínio dos burgueses sobre o povo.

Eles acreditaram mascarar esta contradição colocando como terceiro termo de sua fórmula revolucionária a *Fraternidade*. Foi mais uma mentira! Pergunto-vos, é possível a fraternidade entre os exploradores e os explorados, entre os opressores e os oprimidos? De que forma? Eu vos farei suar e sofrer durante todo o dia, e, à noite, quando eu tiver recolhido o fruto de vosso sofrimento e de vosso suor, deixando-vos apenas uma ínfima parte a fim de que possais viver, quer dizer, novamente suar e sofrer em meu proveito ainda amanhã, - à noite, eu vos direi: abracemo-nos, somos irmãos!

Tal é a fraternidade da Revolução burguesa. (BAKUNIN, 1989, p. 69)

#### 4.2.2 O princípio do Estado

O princípio do Estado, conforme estabelecido nos capítulos anteriores, é o princípio da autoridade. A autoridade é o princípio teológico por excelência e parte do pressuposto de que o ser humano é incapaz de conhecer a verdade por si mesmo, de agir moralmente por sua própria consciência e, portanto, indica que a humanidade deve necessariamente ser governada por uma inteligência superior. Assim, do mesmo modo que na teologia a ordem universal é estabelecida pela autoridade de Deus, na metafísica política a ordem social é estabelecida pela autoridade do Estado. A não existência de Deus ou do Estado implica, no primeiro caso, na desordem do universo e, no segundo, no caos social. Nesse sentido, a dominação constitui a natureza do Estado, ela

é não somente a origem, é também o objetivo supremo de todos os Estados, grandes ou pequenos, poderosos ou fracos, despóticos ou liberais, monárquicos, aristocráticos, democráticos, e até mesmo socialista, supondo que o ideal dos socialistas alemães, o de um grande Estado comunista, se realize algum dia. (BAKUNIN, 1989, p. 13)

Portanto, “quem diz Estado ou poder diz dominação” (Bakunin, 2014b, p. 181), o que implica necessariamente na existência e de uma parte que domina e outra que é dominada. Por conta dessa natureza dominadora, o Estado deve necessariamente expandir suas forças como forma de garantir de garantir e perpetuar a dominação. O Estado, sendo a centralização da força, e toda força, sendo uma força real apenas na medida em que se manifesta, Bakunin compreende então que é da natureza do Estado, uma condição de sua existência, que ele seja fatalmente



obrigado a “aumentar, crescer, conquistar, a qualquer preço e sempre.” (BAKUNIN, 1989, p. 14). Desse modo,

o Estado moderno, por sua essência e pelos objetivos que se fixa, é por força um Estado militar, e um Estado militar está condenado, não menos obrigatoriamente, a se tornar um Estado conquistador; se ele próprio não se lançar à conquista, será conquistado, pela simples razão de que, por toda parte onde a força existe, é preciso que ela se mostre ou aja. Daí decorre uma vez mais que o Estado moderno deve ser por necessidade grande e forte; é a condição necessária de sua salvaguarda." (BAKUNIN, 2003, p. 36)

Por isso, Bakunin (2003) afirma que a base segura de todo Estado é a centralização militar e burocrática, e isso é particularmente observável no caso do Estado moderno, uma vez que nele a força da dominação encontra-se mais desenvolvida e sistematicamente organizada do que nos antigos Estados. Assim, “para cumprir sua função, o Estado precisa *aumentar sua força permanentemente*, em especial por dois motivos: para não ser conquistado ou dominado por outros Estados, e para conseguir estabelecer a manutenção interna da ordem.” (CORRÊA, 2014, p. 76).

Nesse sentido, o Estado pode ser considerado sob dois aspectos. Bakunin compreende que quem diz *um* Estado diz *vários* Estados um ao lado do outro, nesse sentido, os dois aspectos sob o qual os Estados podem ser considerados corresponde à relação do Estado em relação aos cidadãos, isto é, o Estado considerando internamente; e do Estado em relação aos estrangeiros e outros Estados, assim, considerando suas relações externas. Em seu interior, o Estado é entendido por Bakunin como a exploração legalizada e regulada do trabalho popular em proveito de uma minoria dominantes. Nesse sentido, o poder político é organizado internamente com base na exploração do trabalho, que constitui propriamente o seu poderio. Por outro lado, em seu exterior, em relação aos estrangeiros e demais Estados, o Estado moderno é uma fortaleza, é a separação da humanidade pela violência, é a rivalidade, a espoliação e a guerra perpétua entre Estados (BAKUNIN, 2016). Os Estados, conquanto se coloquem como fim absoluto apenas para seus súditos, não reconhecem nenhum direito fora dele, ou pelo menos, não é obrigado a reconhecer, de modo que a potência estatal tende a se converter na dominação externa, como o colonialismo e o imperialismo.

Vimos que o Estado é a força organiza e que, como tal, deve expandir-se sob pena de perecer. Essa expansão de sua força pode se dar com base nesse duplo aspecto, assim, a expansão do poder estatal pode se dar pela organização mais sistemática da exploração internamente, da opressão contra seus próprios cidadãos para o maior bem do Estado; ou pode se realizar externamente, por meio da dominação exterior, da guerra de conquista. Os Estados são levados, por sua natureza, a essa dupla ação como forma de conservar-se. Trata-se aqui de

uma necessidade lógica e histórica, que independe de contingências como, por exemplo, a ideologia dos governantes ou o método de escolha de governos.

Observa-se, com efeito, o caráter econômico do Estado, sua função na exploração do trabalho e, portanto, na reprodução do Capital. Para Bakunin, o Estado é imprescindível para o sistema capitalista, precisamente porque ele reúne duas condições essenciais da exploração do trabalho em larga escala que caracteriza, hoje, o capitalismo como sistema global, essas condições são: a centralização estatal e a sujeição efetiva do povo soberano à uma minoria intelectual governante.

A autoridade e a potência do Estado, potência tão necessária, seja para a manutenção do direito e da ordem pública no interior, seja para a defesa do país contra os inimigos exteriores, são representados por “esta magnífica centralização” [...], por esta esplêndida máquina política, militar, administrativa, judiciária, financeira, policial, universitária e até religiosa do Estado, burocraticamente organizada, fundada pela Revolução [burguesa] sobre as ruínas do antigo particularismo das províncias, e constituem toda a força do poder moderno.” (BAKUNIN, 2014e, p. 331).

Vimos aqui que o Estado tem como princípio a autoridade, que seu caráter é a dominação de classe, e seu objetivo a exploração em vasta escala do trabalho. Vimos também que a base segura de todo Estado, por sua natureza, é a centralização da força, da burocracia estatal e, em particular, do braço armado-repressivo. Nesse sentido, Bakunin compreende que "o Estado é a autoridade, a dominação e a força organizada das classes possuidoras e pretensamente esclarecidas sobre as massas" (BAKUNIN, 2016c, p. 115).

Cabe indicar, ainda, que o Estado não é apenas a força, mas é antes o *direito* da força. Nesse sentido, a violência perpetrada pelo Estado, a dominação instaurada por ele, e a exploração por ele regulada deve justificar-se frente à consciência humana, pois como já abordamos, a força não é, por si mesma, uma fonte de autoridade muito respeitável. Para Bakunin, nesse sentido, o Estado deve constituir um culto particular, uma espécie de adoração da instituição estatal como mecanismo para a conservação de sua coesão interna. Este culto, essencialmente moderno, chama-se *patriotismo*.

### **4.2.3 A moral transcendente do Estado**

Todo poder imposto, unicamente tendo em vista a sua própria conservação, busca a sua aceitação, a sua justificação, o reconhecimento de seu direito frente àqueles que lhe são subjugados. Esse reconhecimento é necessário para evitar a revolta da sociedade contra o poder estabelecido, mas também se torna fonte de coesão e ampliação do poder, pois une as pessoas em torno da defesa do poder.

Segundo Bakunin, o patriotismo tem origem na própria animalidade humana. O autor discorre sobre esse tema em uma série de artigos que recebeu o nome de *O patriotismo*, publicados no jornal *Le Progrès*. Nesses artigos, nosso autor aponta para quatro elementos constitutivos do patriotismo, sendo eles: o elemento natural ou fisiológico; o elemento econômico; o elemento político; e o elemento religioso ou fanático (BAKUNIN, 2017, p. 179). O primeiro elemento, natural ou fisiológico, é compreendido por Bakunin como central, pois se baseia na paixão natural, no instinto de preservação da vida, e manifesta-se, por um lado, pela associação solidária entre os seres humanos, mas que também se constitui, por isso, de um caráter restritivo, de defesa contra a ameaça exterior. Esse elemento do patriotismo se manifesta, com efeito, também na vida animal.

Vede os cães de um vilarejo, por exemplo. Os cães não formam naturalmente [uma] república coletiva; abandonado a seus próprios instintos, vivem em grupos errantes, como os lobos, e é apenas sob a influência do homem que eles se tornam animais sedentários. Mas uma vez estabelecidos, eles constituem em cada vilarejo uma espécie de república não comunitária, mas fundada na liberdade individual, segundo a fórmula tão amada dos economistas burgueses, cada um por si e o diabo pega o último. É um *laissez-faire* e *laissez-aller* sem limites, uma concorrência, uma guerra civil sem mercê e sem trégua, na qual o mais forte morde sempre o mais fraco - totalmente como nas repúblicas burguesas. Basta que um cão de um vilarejo vizinho apenas passe em sua rua, e vós logo vereis todos esses cidadãos em discórdia precipitar-se em massa contra o infeliz estrangeiro. (BAKUNIN, 2017, p. 183).

Esse patriotismo natural, que se caracteriza por um apego instintivo e maquinal pelos hábitos e tradições estabelecidos por um dado corpo social ou por um poder estabelecido e legitimado, é a identificação junto a coletividade que imediatamente rodeia a existência individual, mas também, ao mesmo tempo, é o medo e o ódio ao desconhecido. Como aponta Azevedo, este

É um instinto animal de proteção de si e de sua coletividade, que poderia ser entendido como uma espécie de “comunitarismo” em seus níveis mais primários, mas que tendeu também muitas vezes ao fratricídio, a etnocentrismos diversos, sob diferentes condições de pressão por sobrevivência, se colocando contra outras espécies ou outros agrupamentos humanos estrangeiros. A própria noção, muitas vezes de caráter religioso, de “povos escolhidos” contribuiu para tais percepções. No mundo vegetal esta luta é silenciosa, no mundo animal assume tons mais dramáticos e entre os seres humanos seu ápice é a guerra. (AZEVEDO, 2019, p. 140)

Esse duplo aspecto lhe confere um caráter de união e de separação, pois é produzido pela solidariedade, correspondendo à associação dos indivíduos, ao mesmo tempo em que se orienta para a sua defesa, restringindo-se à localidade. Esse patriotismo natural é a base, segundo Bakunin, de todo patriotismo.

Na humanidade, o desenvolvimento desse instinto comunitário e exclusivista constitui-se como um patriotismo abstrato, político e religioso. Estas formas são, em certa medida, a

negação do patriotismo natural, pelo menos no que se refere a seu localismo natural. A centralização do poder que constitui a estrutura do Estado-Igreja deve suplantiar o localismo do patriotismo natural para criar uma outra identificação de origem, mais abrangente, que engloba os diversos povos, mas que, estabelecendo-se como pátria oficial, tende a negar a diversidade interna do patriotismo natural. Nesse sentido, Bakunin compreende que todos os Estados devem necessariamente destruir o patriotismo natural para estabelecer, sobre ele, o patriotismo político, oficial, com base no princípio de autoridade representado pelo Estado e pela Igreja.

Os vários Estados constituem, portanto, para si, um patriotismo particular, que, considerando o Estado como condição própria da sociedade, este se estabelece como dever supremo e a maior virtude, que nada mais é do que “o sacrifício de si, de sua pessoa e de seus bens, por objetivos estatistas” (BAKUNIN, 2017, p. 50). O Estado, nesse sentido, oprime internamente o patriotismo natural para estabelecer em seu lugar o unitarismo de Estado, a pátria fictícia, e, ao mesmo tempo, rompe externamente a solidariedade humana, na medida em que não reconhece fora de si nenhum direito, ele

associa uma parte dela apenas para destruir, conquistar e subjugar todo o resto. Cobre com sua proteção apenas seus próprios cidadãos, só reconhece o direito humano, a humanidade, a civilização no interior de seus próprios limites; não reconhecendo nenhum direito fora de si mesmo, arroga-se logicamente o direito da mais feroz desumanidade contra todas as populações estrangeiras que pode pilhar, exterminar ou subjugar a bel-prazer. Se ele mostra-se generoso e humano para com elas, não é jamais por dever, pois inicialmente só tem deveres para consigo próprio e, em seguida, para com os de seus membros que o formam. (BAKUNIN, 2015, p. 116).

Com base nisso, o autor compreende que o direito internacional jamais pode se estabelecer seriamente no sistema interestatal capitalista, ou mesmo em qualquer outro modo de produção, uma vez que o interesse de todo Estado, segundo sua razão, é a conservação do próprio Estado, de modo que o direito internacional só pode representar o interesse dos Estados dominantes, e que os Estado mais fracos aceitam, justamente, porque a aceitação representa uma condição da continuidade de sua existência enquanto Estado.

Assim, a questão nacional aprisionada pela ordem do princípio da autoridade, do Estatismo e do Capitalismo, é um problema crônico sem solução, sempre gerador de novas questões nacionais, pois a soberania de um povo via Estado, significa sempre a opressão e exploração de seu próprio povo e de outros povos-nações, em detrimento dos interesses das classes privilegiadas. (AZEVEDO, 2019, p. 144).

### 4.3 A LIQUIDAÇÃO SOCIAL

Viu-se que, para Bakunin, a sociedade é constituída pelas forças sociais e que, o resultado do conflito mútuo, da guerra e da dominação entre as forças sociais constitui a realidade particular de cada sociedade, o que também podemos chamar de a ordem política, cívica e econômica de cada país.

O corpo do Estado, nesse sentido, não é sempre o mesmo, já que os indivíduos, os grupos e as classes se transformam ao longo do tempo. Porém, como a natureza do Estado é a dominação e a dominação sempre implica numa relação dominador-dominado, então a separação hierárquica e a divisão de classes é uma consequência inerente à existência de todo e qualquer Estado. Nesse sentido, classe e Estado são dois termos inseparáveis, um pressupõe o outro, de modo que toda sociedade de classes deve necessariamente desenvolver alguma forma de poder político mais ou menos centralizado e, por outro lado, toda sociedade com um Estado estabelecido tende necessariamente a instaurar um regime de desigualdade de classes.

Segundo entende Bakunin, o princípio de autoridade no qual se funda o Estado tem sido, até então, o princípio dominante na história. O desenvolvimento da humanidade nos seres humanos, porém, é representado pelo princípio oposto, a liberdade, que tem base no instinto animal da revolta. O desenvolvimento do instinto de revolta compreende, portanto, o desenvolvimento do sentimento da liberdade nos seres humanos. Como instinto, a revolta jamais deixa de se manifestar nos seres humanos, de modo que ela naturalmente se desenvolve como a negação no interior da dominação estabelecida. Essa revolta, como vimos, constitui propriamente o elemento de progresso das coletividades humanas, de modo que Bakunin compreende que o princípio da autoridade deve ser abolido, e que a moralização da humanidade por meio do medo, isto é, pela autoridade da força e da violência, tem apenas como resultado a desumanização. Assim,

nossos adversários teólogos, os partidários do direito divino e de toda sorte de despotismos, diretos ou indiretos, descobertos ou velados, absolutistas ou constitucionais, pretendem que a bestialidade somente se deixa reprimir por uma mão de ferro, pelo culto e pela potência da autoridade e da força. Nós, ao contrário, pensamos, e temos toda a história a nosso favor, que a autoridade e a força, longe de destruir a bestialidade no homem, ao contrário, produzem-na, e que ela só pode ser vencida pela liberdade, que triunfa sobre ela, transformando-a em humanidade. (BAKUNIN, 2014c, p. 88)

Assim, Bakunin entende que a abolição do princípio de autoridade como base da organização societária é uma necessidade tanto histórica quanto humana. O triunfo da humanidade sobre a bestialidade, nesse sentido, reside precisamente na substituição do princípio dominante, a autoridade, e a organização da sociedade com base no princípio da liberdade, que é o princípio humanitário por excelência. Tal triunfo consiste, portanto, na

negação da Igreja, do Estado, dos monopólios financeiros e de qualquer outra forma sob as quais se apresentem a dominação e a exploração. Em outras palavras, é a *revolução*.

#### 4.3.1 Da revolução social

A revolução, segundo Bakunin, é o momento de ruptura da ordem estabelecida, portanto, implica uma mudança tanto no princípio sob o qual determinada ordem societária se fundamenta quanto em sua aplicação. O autor estabelece a diferenciação entre revolução e reforma, uma vez que esta última que é nada mais que a alteração da forma de aplicação do mesmo princípio. A reforma otimiza o princípio fundante da realidade sociopolítica, enquanto a revolução o transforma. Nesse sentido, a revolução é a subversão completa do princípio hegemônico na vida social, que, no caso da sociedade de classes especificamente organizada sob a égide do capital, é a autoridade.

Desta feita, a revolução é a negação radical deste princípio dominante em todas as suas expressões na sociedade. Historicamente, tal negação radical se apresentou na vida social sob duas formas distintas (e pode-se dizer até mesmo antagônicas), a *revolução política* e a *revolução social*.

Anteriormente apresentamos a análise bakuniniana da Revolução burguesa, que marca o estabelecimento do sistema político-econômico da classe burguesa como classe dominante, entendendo-a como uma revolução exclusivamente política que, com efeito, fez-se exclusivamente em nome da liberdade *no* Estado. Mas a liberdade no Estado é uma contradição, pois que o Estado, já o vimos, funda-se exatamente pela supressão da liberdade.

Na liberdade política e jurídica, cuja organização constitui propriamente o objetivo do Estado, os dois princípios fundamentais de qualquer sociedade humana se casam, princípios que parecem absolutamente opostos, a ponto de se excluírem, e que, entretanto, são tão inseparáveis um do outro que um não saberia existir sem o outro: o princípio da autoridade e o da liberdade. (*Sim, eles casam tão bem no Estado que o primeiro sempre destrói o segundo, e que, onde ele o deixa subsistir em benefício de uma minoria qualquer, não é mais enquanto liberdade, mas enquanto privilégio. O Estado converte, pois, aquilo que se convencionou chamar de liberdade natural dos homens em escravidão para todos e privilégio para alguns*). (BAKUNIN, 2014e, p. 330)

A revolução política, na medida em que não toca as bases materiais da dominação social, não realiza efetivamente nem a liberdade e nem a igualdade, e se mantém apenas como privilégio das classes que se alçam ao topo da estrutura estatal. Isso porque a revolução política significa a conquista do Estado, a troca das classes no poder e não o aniquilamento do poder, das classes e do Estado.

A hegemonia permanente e o triunfo da força, eis o terrível fundamento; tudo o que a linguagem política denomina direito, é apenas a consagração de um fato criado pela força. É evidente, portanto, que as massas populares, que aspiram à emancipação, não poderiam esperá-la de uma vitória teórica do direito abstrato, mas que elas devem, pela força, conquistar a liberdade e, para isso, organizar, fora do Estado e contra ele, suas forças irresistíveis (BAKUNIN, 2003, p. 205)

Em contrapartida, a conquista da liberdade por fora e contra o Estado é precisamente a *revolução social*, processo que consiste na união e na organização das forças espontâneas das classes dominadas e exploradas para a destruição de uma dada ordem social, seguida do estabelecimento de novas formas organizacionais baseadas em outros fundamentos.

A revolução social é o único meio de emancipação disponível para as classes dominadas, pois, na condição na qual se encontram não podem contar com o trabalho e o conhecimento como meios de emancipação política e social, também a emancipação por meio do trabalho lhes é negada pela existência da exploração, de modo que a liberdade fruto do trabalho é apropriada por outros. A emancipação por meio da ciência também lhes é negada, em consequência de sua condição econômica que impossibilita a obtenção dos meios sociais para instruir-se. Assim, Bakunin compreende que, para a emancipação política e social das classes dominadas, só lhes resta a via da união de seus esforços para a derrubada do poder político, a revolução social.

Não há outro meio de emancipar os povos econômica e politicamente, dar-lhes simultaneamente o bem-estar e a liberdade, senão abolir o Estado, todos os Estados, e matar, por isso mesmo, de uma vez por todas, o que se chamou até aqui *política*; a política sendo precisamente só o funcionamento, a manifestação tanto interior quanto exterior da ação do Estado, quer dizer, a prática, a arte e a ciência de dominar e explorar as massas em favor das classes privilegiadas.

Não é verdade, portanto, dizer que fazíamos abstração da política. Não fazíamos abstração da política, porquanto queremos positivamente matá-la. (BAKUNIN, 2016c, p. 91).

Abolir o Estado e matar a política, segundo Bakunin, é o objetivo *negativo* da revolução social. É a destruição do Estado e dos monopólios industriais, comerciais e financeiros, a destruição da centralização política e da centralização econômica, por meio da *liquidação social*, entendida como

a expropriação *em direito* de todos os proprietários atuais, pela *abolição do Estado político e jurídico*, que é a sanção e a única garantia da propriedade atual e de tudo o que se chama direito jurídico; e a expropriação *de fato*, em toda a parte e enquanto ela for possível, pela própria força dos acontecimentos e das coisas. (BAKUNIN, 2016b, p. 71).

A revolução não significa, para Bakunin, a violência. Segundo ele, a violência não é inerente à revolução, senão às circunstâncias e à obstinação das classes dominantes em defender seu sistema de exploração e dominação. Assim, "as violências revolucionárias sempre tiveram

como causa menos a violência das massas populares que a violência da reação das classes privilegiadas, que só raramente tiveram a sabedoria de ceder.” (BAKUNIN, 2014c, p. 100). Podemos tomar como exemplo uma greve de trabalhadores. A greve, em seu sentido puro, significa simplesmente a recusa ao trabalho e, portanto, consiste numa ação - ou numa não-ação, se preferir - absolutamente pacífica. Contudo, o que a experiência histórica demonstra é que, ainda que este tipo de ação seja pacífico, ela levanta contra si a mais feroz reação das classes dominantes, que se utilizam do aparato repressivo do Estado, da polícia e das leis, bem como de milícias e mercenário, para fazer valer seus interesses.

Assim, a revolução não é inerentemente violenta porque o seu objetivo negativo, como vimos, não é a liquidação das pessoas, mas a abolição do Estado político e dos monopólios econômicos, isto é, a abolição dos privilégios de classes. Por isso, Bakunin compreende que “para fazer uma revolução radical é preciso, pois, atacar as posições e as coisas, destruir a propriedade e o Estado, assim não se terá a necessidade de destruir os homens” (BAKUNIN, 2000, *tradução nossa*). Contudo, Bakunin compreende que a revolução é a guerra, uma vez que a dominação social adquire o aspecto de guerra de classes, a revolução, para ser vitoriosa, deve necessariamente guerrear.

Esse momento negativo da revolução é complementado dialeticamente pela afirmação de uma nova sociedade, de início determinada por aquilo que nega. Bakunin entende que ninguém destrói sem ter ao menos alguma simples ideia daquilo que pretende construir, e esta ideia, no caso do proletariado, é a de eliminar a exploração e instaurar formas de trabalho livre. Assim, a revolução social não é pura e simplesmente a negação da ordem positivamente existente, mas que, exatamente por essa negação, ela aponta para uma outra organização da sociedade.

Bakunin compreende que essa nova organização só pode surgir do processo revolucionário, do antagonismo entre a revolução e a reação. Nesse sentido, ele recusa a pretensão de estabelecer como será essa sociedade, e considera que essa pretensão só pode levar novamente ao estabelecimento de uma classe dominante que, tendo a ciência da nova sociedade, pretende-se capaz de aplicá-la de cima para baixo. A ciência, tal como a religião e a filosofia, já vimos, só pode ser a bússola para humanidade, e jamais deve ser chamada a governar politicamente os povos.

Um outro aspecto importante qual trata o autor, em particular na obra *Estatismo e Anarquia*, está relacionado às condições para a eclosão de uma revolução social. Sobre isso, Bakunin destaca três condições essenciais, mas não suficientes, para a ação do povo, são elas: a *miséria*, o *desespero* e o *ideal*.



Seguindo a compreensão materialista, a primeira dessas condições, a miséria, corresponde às necessidades vitais do ser humano, suas condições de subsistência. A miséria significa, portanto, a negação do atendimento das necessidades materiais, é a fome, o desalento, a brutalidade e a desesperança no futuro. Porém, apenas a miséria não é suficiente para causar um levante das massas. Bakunin compreende que a natureza humana é constituída de forma tal que os seres humanos são dotados de uma incrível paciência, podendo aguentar as privações por um longo período.

A persistência da condição de miséria tende a levar o indivíduo ao desespero. O desespero, segundo o autor, “é um sentimento violento, apaixonado. Tira o indivíduo de seu sofrimento inconsciente e semiletárgico e pressupõe que este já tenha o sentimento mais ou menos claro de que uma melhora de sua condição é possível, sem que ele tenha, todavia, a esperança de consegui-la.” (BAKUNIN, 2003, p. 56). Podemos dizer, nesse sentido, que o desespero consiste na miséria aliada ao sentimento mais ou menos claro de que essa condição pode e deve ser superada.

O desespero, porém, não pode atordoar indefinidamente um indivíduo. Para Bakunin, ele deve rapidamente levá-lo ou à morte ou à ação com vistas a emancipar-se e conquistar melhores condições de existência. Tanto a miséria quanto o desespero são capazes de provocar revoltas, mas não no nível de uma sublevação de massas, e sim revoltas individuais ou, no máximo, insurreições locais. Para que a revolta tome proporções de um levante de massas, para que ecloda uma revolução social, falta ainda um último elemento, uma última condição: o ideal. Essa condição corresponde à consciência coletiva que dirige as ações dos grupos e das classes na sociedade.

Como Bakunin afirma no início da terceira parte de *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, nenhuma grande mudança acontece na história sem ser precedida ou acompanhada das ideais religiosas e filosóficas. Essa consciência coletiva, esse vislumbre de uma nova ordem cuja base é a negação da antiga, é condição essencial para a eclosão da revolução social. Esse ideal não é formado pelos sacerdotes e filósofos, não estamos falando aqui de uma ideia que é inserida ou propagandeada sobre a massa. O ideal que agita as massas à ação pela sua emancipação sempre surge do instinto popular, nunca do raciocínio de um intelectual, pois, de modo geral, os indivíduos deixam-se determinar muito mais pela experiência, pelas condições materiais de sua existência do que pela ideia abstrata. Ou seja, o povo não faz uma revolução por conta da justiça ou da beleza de seus princípios, mas porque a emancipação se apresenta como único caminho para salvaguardar sua dignidade, seu direito e sua humanidade.

Deste modo, o instinto popular sempre desenvolve historicamente uma ideia geral de seu direito e, aliando este ideal à uma fé profunda nesse direito, a revolução social começa a se desenhar. “Quando esse ideal e essa fé se encontram reunidas no povo, lado a lado com a miséria que o força ao desespero, então a revolução social está próxima, inelutável e não há força que possa impedi-la.” (BAKUNIN, 2003, p. 56).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se nesta dissertação apresentar as linhas gerais do pensamento de Bakunin, particularmente no que se refere à sua compreensão do universo, do desenvolvimento humano e dos conflitos entre as forças sociais. A partir disso nota-se, em primeiro lugar, que a filosofia desenvolvida pelo autor vai muito além do senso comum que vê o anarquismo como uma concepção política sem produção e densidade teórica.

Dissemos na introdução que a Filosofia Política, durante praticamente toda sua existência, possuiu um caráter essencialmente estadolátrica (DE MORAES, 2020). De Platão à Rawls, a tradição do pensamento filosófico, sempre e em todas as épocas, a partir da compreensão do Estado político como necessidade fundamental da sociedade, enquanto as origens do Estado, a sua história de dominação, sua constituição pela violência e pela pilhagem, bem como as suas consequências práticas parecem constituir uma questão secundária, muitas vezes sublimada. Isso não significa, claro, que não existam críticas (em geral, bastante pontuais) ao Estado. Contudo, otimizar a máquina estatal parece ser sempre o objetivo, explícito ou implícito, dessas críticas.

O resgate da crítica anarquista do Estado mostra-se importante sobretudo nos dias atuais, visto que essa crítica do Estado hoje é encabeçada principalmente pela escola individualista-liberal em sua denominação contemporânea, o *libertarianismo*, que nada mais é do que o estatismo mais “puro” - que busca reduzir o Estado às funções mais elementares da dominação de classe: a centralização administrativa (através do corpo burocrático-legislativo-jurídico) e a centralização militar (através do corpo militar-policial) para a defesa da propriedade privada. Ou seja, não é uma crítica ao princípio de autoridade, ao Estado como juiz, legislador e carrasco, senão uma crítica às funções secundárias adquiridas pelo Estado contemporâneo, chamado de Estado de bem-estar social.

Bakunin, por outro lado, desenvolve um pensamento cuja finalidade não é dar legitimidade ao princípio de autoridade, mas, justamente, questionar a própria autoridade como princípio. A finalidade dessa crítica não é otimização do Estado - já que isso significaria tão somente aperfeiçoar o sistema de dominação -, mas a abolição de todos os Estados. O autor não pretende, nesse sentido, fundamentar a legitimidade do poder de Estado, mas sim questionar a legitimidade da própria existência do Estado.

Para compreender tal proposta, percorremos nessa dissertação um caminho que vai do geral ao particular, da totalidade do universo à particularidade das sociedades humanas, buscando estabelecer como a compreensão do universo, como as concepções ontológicas e

epistemológicas que subjazem as filosofias políticas modernas constituem-se por meio da racionalização da teologia, fundamentando a potência absoluta dos Estados-Nações e do culto moderno do Estado. A relação estabelecida entre a religião e política, entre Igreja e Estado, é um aspecto fundamental da filosofia de Bakunin e hoje ainda apresenta sua relevância. Ainda que o Estado tenha hoje (em grande parte) se separado da Igreja e tenha se instituído como Estado laico, a religião é um elemento sempre presente na política, pois é um artifício central para a sansão moral da violência e para a justificação da autoridade.

Bakunin nos ajuda a compreender que na história humana, ainda que tenha sido até agora a história da dominação, ela não deixa de ser marcada pela ruptura, pelos processos revolucionários que constituem o próprio motor do desenvolvimento histórico. Isso possibilita tanto compreender a dinâmica dos conflitos sociais, assim como ao mostrar a justeza das revoltas contra a exploração e a dominação. Bakunin acaba por, em certa medida, restituir às massas populares seu direito sagrado de se revoltar, de se insurgir, de ser livre.

## REFERÊNCIAS

- ABRUNHOSA, Rafael. Crítica aos fundamentos do Estado moderno segundo Mikhail Bakunin. In: **Kínesis**, v. XI, n. 26, p. 112-124, 2019.
- ABRUNHOSA, Rafael. **Da vontade à liberdade**: trabalho, ciência e educação em Mikhail Bakunin. Monografia para obtenção do título de Licenciado em Pedagogia. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2016.
- ANGAUT, Jean-Christophe. **Liberté et Histoire chez Michel Bakounine**, 2 vols. Tese para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Nancy: Université Nancy 2, 2005.
- AZEVEDO, Ariel. **Questão nacional e revolução**: estado-império e a libertação dos povos no pensamento político de Mikhail Bakunin. Dissertação para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.
- BAKUNIN, Mikhail. A ciência e a questão vital da revolução. In: **Bakunin: obras seletas 2**. São Paulo: Intermezzo, 2017.
- BAKUNIN, Mikhail. A comuna de Paris e a noção de Estado. In: **Verve**, v. 10, p. 75-100, 2006.
- BAKUNIN, Mikhail. A política da Internacional. In: **Bakunin: Obras seletas 1**. São Paulo: Intermezzo, 2016a.
- BAKUNIN, Mikhail. A Reação na Alemanha. In: **Cadernos Peninsulares**, Nova Série, ensaio 17, p. 105-127, 1976.
- BAKUNIN, Mikhail. As intrigas do Sr. Utin. In: **Educação, ciência e revolução**. São Paulo: Intermezzo, 2015.
- BAKUNIN, Mikhail. Carta ao jornal La Liberté, de Bruxelas. In: **Bakunin: obras seletas 1**. São Paulo (SP): Intermezzo, 2016e.
- BAKUNIN, Mikhail. Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, o mundo real e o homem. In: **De baixo para cima e da periferia para o centro**: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin. Niterói: Alternativa, 2014a.
- BAKUNIN, Mikhail. Dois discursos no congresso da A.I.T. em Basileia. In: **Bakunin: obras seletas 1**. São Paulo (SP): Intermezzo, 2016b.
- BAKUNIN, Mikhail. Escrito contra Marx. In: **Bakunin: obras seletas 1**. São Paulo (SP): Intermezzo, 2016f.
- BAKUNIN, Mikhail. **Estatismo e Anarquia**. São Paulo (SP): Nu-Sol: Intermezzo, 2003.
- BAKUNIN, Mikhail. **Federalismo, socialismo e antiteologismo**; tradução Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Intermezzo Editorial/Imaginário, 2014d.
- BAKUNIN, Mikhail. Le Communisme. In: ANGAUT, Jean-Christophe. **Bakounine Jeune Hégélien** : la philosophie et son dehors. Lyon: ENS, 2007a.

BAKUNIN, Mikhail. O Império Knuto-germânico e a revolução social. In: **De baixo para cima e da periferia para o centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin**. Niterói: Alternativa, 2014b.

BAKUNIN, Mikhail. **O princípio do Estado e outros escritos**. São Paulo: Hedra, 2008.

BAKUNIN, Mikhail. **O princípio do Estado/Três conferências feitas aos operários do vale de Saint-Imier**. Brasília: Novos Tempos, 1989.

BAKUNIN, Mikhail. **O sistema capitalista**. São Paulo: Faísca, 2007b.

BAKUNIN, Mikhail. **O socialismo libertário**. São Paulo: Global Editora, 1979.

BAKUNIN, Mikhail. Programa de uma sociedade internacional secreta da emancipação da humanidade. In: **De baixo para cima e da periferia para o centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin**. Niterói: Alternativa, 2014c.

BAKUNIN, Mikhail. Protestação da Aliança. In: **Bakunin: obras seletas 1**. São Paulo (SP): Intermezzo, 2016c.

BAKUNIN, Mikhail. Quem sou?. In: **Bakunin: obras seletas 1**. São Paulo (SP): Intermezzo, 2016d.

BAKUNIN, Mikhail. **Statuts secrets de l'Alliance: Programme et objet de l'organisation révolutionnaire des Frères internationaux (outono de 1868)**. In: *BOC*. Amsterdã: IIHS, 68016, 2000.

BAKUNIN, Mikhail. Sofismas históricos da escola doutrinária dos comunistas alemães. In: **De baixo para cima e da periferia para o centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin**. Niterói: Alternativa, 2014e.

BAKUNIN, Mikhail. Trois conférences faites aux ouvriers du val de Saint-Imier. In: **Œuvres**, tomo V, p. 298-360. Paris: Éditeur P.-V. Stock, 1911.

BERTHIER, René. Elementos para uma análise bakuniniana da burocracia. In: **Marxismo e anarquismo**. São Paulo: Imaginário/Expressão & Arte, 2016.

BRITO, Luciana. Da animalidade à humanidade: ontologia na obra de Mikhail Bakunin. In: **Aproximação**, n. 9, 2015.

BRITO, Luciana. Da reconciliação com a Realidade à Instrução Integral: contribuições filosóficas de Mikhail Bakunin às questões educacionais. In: **Filogênese**, v. 1, n. 2, 2014.

BRITO, Luciana. Os anarquistas ordenam o mundo: a filosofia de Proudhon e Bakunin. In: **Em Curso**, v. 3, 2016.

CAPPELLETTI, Ángel. Materialismo y dialética em Bakunin. In: **Pensamiento: revista de investigación e información filosófica**, v. 38, p. 207-209, 1982.

CLARK, John. The noble lies of power: Bakunin and the critique of ideology. In: **Rights, Justice and Community**. Nova York: Edwin Mellon Press, p. 25-34, 1992.

COLOMBO, Eduardo. **Análise do Estado/O Estado como paradigma de poder**. São Paulo: Imaginário, 2001.

CORRÊA, Felipe. **Rediscutindo o anarquismo**: uma abordagem teórica. Dissertação para obtenção do título de Mestre em Ciências. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

CORRÊA, Felipe. **Teoria bakuniniana do Estado**. São Paulo: Intermezzo/Imaginário, 2014.

CORRÊA, Felipe. **Unidade real de pensamento e ação**: Teoria política e trajetória Mikhail Bakunin. Tese para obtenção do título de Doutor em Educação. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2019.

DA SILVA, Selmo Nascimento. A anarquia social: resistência, insurgência e revolução social na teoria de Bakunin. In: **Em Debate**, n. 11, p. 26-46, 2014.

DA SILVA, Selmo Nascimento. **Greves e lutas insurgentes**: a história da AIT e as origens do sindicalismo revolucionário. Tese para obtenção do título de Doutor em História Contemporânea. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2017.

DA SILVA, Selmo Nascimento. O Bakuninismo: ideologia, teoria, estratégia e programa revolucionário anarquista. In: MORAES, Wallace; JOURDAN, Camilla (orgs.). **Teoria Política Anarquista e Libertária**. São Paulo: Via Verita, 2016.

DE MORAES, Wallace. **2013 – Revolta dos Governados**: ou, para quem esteve presente, revolta do vinagre. Rio de Janeiro: WSM Edições, 2018.

DE MORAES, Wallace de. Crítica à Estadolatria: contribuições da Filosofia Anarquista à perspectiva Antirracista e Decolonial. In: **Teoliterária**, v. 10, n. 21, p. 54-78, 2020.

DEL GIUDICE, Martine. **The young Bakunin and left hegelianism: origins of russian radicalism and theory of praxis (1814-1842)**. Tese para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Montreal: McGill University, 1981.

DIELO TRUDA. A plataforma organizacional da união geral dos anarquistas. In: **A plataforma organizacional**. São Paulo: Faísca, 2017.

ELTZBACHER, Pablo. **El anarquismo según sus más ilustres representantes**. Madri, 1902.

FERREIRA, Andrey C.; TONIATTI, Tadeu. O estado dos estudos e das publicações sobre anarquismo no Brasil hoje. In: **De baixo para cima e da periferia para o centro**: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin. Niterói: Alternativa, 2014a.

FERREIRA, Andrey C. Anarquismo, pensamento e práticas insurgentes: fenômenos da “Primeira Internacional”? In: **De baixo para cima e da periferia para o centro**: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin. Niterói: Alternativa, 2014b.

FERREIRA, Andrey C. Materialismo, Anarquismo e Revolução Social: o bakuninismo como filosofia e política do movimento operário e socialista. In: **XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH)**, Natal, 2013.

FERREIRA, Andrey C. Trabalho e ação: o debate entre Bakunin e Marx e sua contribuição para uma sociologia crítica contemporânea. In: **Em debate**, v. 4, p. 1-23, 2010.

- GURVITCH, Georges. **Determinismos sociais e Liberdade humana**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- IBÁÑEZ, Tomás. **Actualidad del Anarquismo**. Buenos Aires: Utopía Libertaria, 2007.
- IBÁÑEZ, Tomás. **Anarquismos a contratiempo**. Barcelona: Virus Editorial, 2017.
- KROPOTKIN, Piotr. **Ajuda mútua: um fator de evolução**. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.
- LE BON, Gustave. **A Psychologia Política**. Rio de Janeiro: Garnier, 1921.
- LEIER, Mark. **Bakunin: The creative passion**. New York: Seven Stories Press, 2009.
- MAXIMOFF, Gregori. **The political philosophy of Bakunin: scientific anarchism**. Nova York: Free Press, 1953.
- MCLAUGHLIN, Paul. **Anarchism and Authority: a philosophical introduction to classical anarchism**. Inglaterra: Ashgate, 2007.
- MCLAUGHLIN, Paul. **Mikhail Bakunin: the philosophical basis of his anarchism**. New York: Algora Publishing, 2002.
- MEINECKE, F. **Machiavelism: the doctrine of raison d'Etat and its place in modern history**. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.
- NASCIMENTO, Jonathan Fonseca. **Bakunin e a gênese histórica da ideia de divindade na consciência dos homens**. Monografia para obtenção do título de Graduado em Filosofia São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, 2014.
- PIOZZI, Patrícia. Construindo a 'ordem anárquica': algumas considerações em torno da doutrina de Proudhon e Bakunin. In: **Trans/form/ação**, v. 13, p. 11-20, 1990.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. **Da justiça na Revolução e na Igreja: filosofia, justiça e "politecnicidade da aprendizagem"**. São Paulo: Intermezzo, 2019.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. **De la justice dans la Révolution et dans l'Église**. Paris: Garnier frères, 1858.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. **Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle**. Paris: Garnier frères, 1851.
- SILVA, Pablo Abufom. **Reconciliación y revolución: la juventud hegeliana de Mijaíl Bakunin**. TCC para obtenção do título de Licenciado em Filosofia. Universidad ARCIS. Santiago, 2010.
- SILVA, Pablo Abufom. **La ontología social del anarquismo: Proudhon y Bakunin contra el liberalismo**. Dissertação para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Universidad de Chile. Santiago, 2013.