

ESTUDOS ANARQUISTAS E TEORIA POLÍTICA: entre Proudhon e Foucault

ANARCHIST STUDIES AND POLITICAL THEORY: between Proudhon and Foucault

Nildo Avelino

Universidade Federal da Paraíba

Resumo

O artigo estabelece relações entre o pensamento de Pierre-Joseph Proudhon e Michel Foucault na maneira pela qual os dois pensadores analisaram as relações de poder. Retomando a perspectiva dos estudos em governamentalidade, apresenta a reflexão anarquista clássica como uma postura na qual a política ganha inteligibilidade em termos de relações de força (nas racionalidades governamentais) e o governo em termos de tecnologia (nas práticas ou técnicas de governo). Para tanto, pontua as proximidades e os paralelos entre a análise serial proposta por Proudhon, no final do século 19, e a analítica do poder engajada nos atuais estudos em governamentalidade.

Palavras-chave: estudos anarquistas, governamentalidade, Proudhon, Foucault.

Abstract

The article establishes relations between the thought of Pierre-Joseph Proudhon and Michel Foucault and the manner in which the two thinkers discuss the relations of power. Retaking the perspectives of governmentality studies, it presents classical anarchist thought as a posture in which the political gains a certain intelligibility in terms of force relations (in the governmental motive), and government itself in terms of technology given the practices or techniques of government. For this, indicating proximities, and parallels between the serial analysis proposed by Proudhon, in the late 19th century, and the analytics of power being engaged in current governmentality studies.

Keywords: anarchist studies, governmentality, Proudhon, Foucault.

Introdução

Descartes não deveria ter dito *cogito ergo sum*, mas *mover ergo fio*: movo-me logo faço-me, torno-me.

P.-J. Proudhon, *Filosofia do progresso*, 1869.

Minha única possibilidade teórica seria a de deixar somente um desenho inteligível; o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora há pouco.

M. Foucault, *Do governo dos vivos*, 1980.

Que relações existiriam entre o pensamento anarquista de Pierre-Joseph Proudhon e a crítica filosófica de Michel Foucault? Um ponto de aproximação entre os dois pensadores, separados pela distância de mais de um século, é o fato de suas análises do poder ter rejeitado um dos alicerces sobre o qual as teorias políticas modernas foram construídas: a centralidade da ideia de Sujeito. O fato de a modernidade ter definido o eu como Sujeito trouxe grandes consequências para reflexão política. Como salientou Connolly (1988, p. 148), Hobbes, Rousseau, Hegel e Marx, cada qual a seu modo, perseguiram a ideia de um Sujeito do conhecimento em que a “conduta, em vez de ser o efeito de motivações e propósitos obscuros, torna-se o produto de um propósito consciente [...]. Assim, a ação se torna tanto mais autônoma, quanto mais a decisão originar-se de um sujeito reflexivo, e não como produto de causas desconhecidas. [...] O eu torna-se um sujeito livre”. A modernidade tornou a prática da autonomia inseparável da ordem da razão. Kant (2006), por exemplo, na famosa resposta à questão *O que é o Iluminismo?*, sustentou que a maioridade, isto é, o reino da autonomia, viria quando o homem fosse capaz de fazer uso do seu próprio entendimento. Esse otimismo em relação à razão está no coração do projeto moderno, mas constitui também seu principal artilheiro, como mostrou a crítica pós-estruturalista. Se, na modernidade, o poder político deixa de ser encarnado na pessoa do Príncipe ou na instituição do Estado para encerrar cada vez mais a força do seu exercício na ordem insuspeita da razão, então, nesse momento, dirá Foucault (1999a, p. 12), aquilo que outrora foi fortaleza visível da ordem torna-se castelo da nossa própria consciência.

Tanto Foucault quanto Proudhon jamais foram entusiastas das Luzes, certamente por terem percebido as forças perigosas da razão. Em *O que é a propriedade?*, obra que o consagrou fundador do anarquismo clássico, Proudhon coloca sob suspeita, no início de sua investigação sobre a propriedade e o

governo, a relação problemática entre conhecimento e subjetividade. Afirma que a força de adesão aos princípios racionais é tão forte que, mesmo combatendo-os, raciocina-se segundo eles: “obedecemos-lhes atacando-os”. (Proudhon, 1997, p. 16). Para Proudhon, trata-se de um fato do saber e de seus efeitos sobre a subjetividade, uma vez que “é em nós e por nós que se cumprem as leis da nossa natureza moral: ora, essas leis não podem ser executadas sem a nossa participação pensante, sem que as conheçamos” (Idem, p. 18). Dando ênfase ao mesmo aspecto, Foucault definirá as racionalidades políticas como “fragmentos de realidade que induzem efeitos de real tão específicos como aqueles da separação do verdadeiro e do falso na maneira pela qual os homens se ‘dirigem’, se ‘governam’, se ‘conduzem’ a si mesmos e aos outros” (Foucault, 2001b, p. 848).

A suspeita face ao racionalismo iluminista é uma postura antimoderna encontrada na reflexão tanto de Proudhon quanto de Foucault; ambos desferiram um golpe teórico *contra* esse aspecto central da modernidade. Mas, se é verdade, como sustenta Mouffe (1996, p. 22), que esse ataque não deve ser visto como a rejeição global do projeto moderno, no entanto, ao contrário do que sustenta a autora, certamente representa a rejeição do projeto político que lhe é próprio, a saber, o liberalismo. Não menos que Proudhon, a crítica de Foucault ao racionalismo e ao subjetivismo iluminista implica na recusa do projeto político que possibilitou sua autoafirmação. Como mostrou Barbara Cruikshank (1999, p. 19), uma das características centrais das sociedades liberais, resultante de seu quadro conceitual e teórico, é a exigência de tomar como referência o indivíduo na qualidade de sujeito autônomo e fonte do direito: assim compreendido, o indivíduo não somente funda, mas delimita e estabelece as fronteiras para o exercício do poder político. Daí ser pouco convincente o projeto de uma *democracia radical* com o propósito de apropriar-se da crítica “pós-moderna” para a renovação da política liberal, como propõe Mouffe.

Entretanto, meu objetivo aqui é tentar descrever a atitude antimoderna ou contramoderna que aproxima dois pensadores separados por um intervalo histórico de mais de um século. Nesse sentido, retomo aqui algumas reflexões elaboradas anteriormente (Avelino, 2008) em que busquei demonstrar a existência de uma problemática “anarquismo e governamentalidade” e que consiste em apreender no anarquismo um posicionamento crítico frente ao poder no qual a análise do governo é elaborada considerando não as formas e a origem do poder, mas as práticas de governo, isto é, o exercício do poder governamental. No anarquismo a inteligibilidade do político ocorre em termos de relações de força (*racionalidades*) e do governo em termos de tecnologia (*práticas*). Se é assim, seria possível não somente aproximar a atitude anárquica

dos estudos foucaultianos em governamentalidade, mas apontar também, a partir da configuração dada à anarquia por Proudhon, a possibilidade de uma relação de procedência: de que maneira e em que medida seria possível falar de uma procedência dos estudos em governamentalidade na anarquia esboçada por Proudhon no século 19?

Ainda que uma resposta a essa questão não tenha mais que um valor aproximativo e hipotético, colocá-la ajuda-nos a repensar contemporaneamente as contribuições do pensamento anarquista clássico no debate com a Teoria Política.

Força e política

Analisar a política em termos de relações de força é um dos aspectos fundamentais dos estudos em governamentalidade delineados por Michel Foucault. A governamentalidade descreve uma análise que considera os múltiplos jogos de força que atravessam os diversos campos de conflitos sociais nos quais a conduta dos indivíduos está sujeita ao governo: prisões, clínicas, escolas, abrigos públicos, empresas e escritórios, aeroportos, organizações militares, shoppings centers, família, relações sexuais etc. Nessa descrição do exercício do poder como multiplicidade de relações de força, a política é compreendida como estratégia procurando estabelecer a coordenação e a finalização dessas relações. Assim, a política consistiria na manipulação das relações de força com o objetivo de desenvolvê-las em determinada direção, bloqueá-las, estabilizá-las ou simplesmente utilizá-las. Neste sentido, a governamentalidade é uma análise que não investiga o poder entendido como “conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado”; ou o poder “como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra”; nem tampouco o poder “como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessam o corpo social inteiro” (Foucault, 1993, p. 88). Segundo Foucault, todos esses aspectos são apenas os efeitos periféricos e terminais do poder e, portanto, não permitem tornar seu exercício inteligível. A chave de compreensão do poder não está em nenhum ponto central, na pretensa fonte da soberania ou no lugar de onde supostamente proveria seus efeitos. O exercício do poder só é inteligível considerando sua mobilidade, a partir de seu suporte móvel e de suas múltiplas formas de “correlações de forças que, dada sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder [...] localizados e instáveis” (Idem, p. 89).

A própria instituição estatal é percebida não como realidade global, totalizante e universal ou como essência e fonte de onde o poder emana; o Estado é somente o efeito móvel de “transações incessantes que modificam, deslocam, reverterem e alteram insidiosamente as fontes de financiamento, as modalidades de investimento, os centros de decisão, as formas e os tipos de controle, as relações entre poderes locais e autoridade central etc.” (Foucault, 2004, p. 79) Esse conjunto de práticas complexas e fundamentais para o funcionamento do Estado, escapa a uma abordagem globalizante e substancialista. Por isso a necessidade de substituir o termo majestoso e abstrato, *Poder*, pela noção simples e concreta, *governo*. As práticas de governo revelam a maneira efetiva pela qual um poder é exercido, portanto, constituem a dimensão que permite substituir a questão essencialista “o que é o poder?” pela questão operatória de *como* o poder se exerce.

Todavia, seria incorreto pensar que os estudos em governamentalidade operam uma substituição da prática da violência na política ou provocam o abandono dos temas da soberania e da disciplina. Trata-se, antes, de apreender na atualidade a constituição do “triângulo: soberania, disciplina e gestão governamental” (Foucault, 2004, p. 111). Assim, em vez de afirmar a eliminação da violência, o fim da guerra ou das relações de dominação, os estudos em governamentalidade percebem sua aplicação com graus de meticulosidade e minúcias até então inéditos. Ao fazer isso, problematiza a imagem fácil na qual as sociedades liberais emergem abolindo a estrutura guerreira das velhas sociedades feudais para suplantá-las pela ordem pacífica das novas sociedades democráticas. Aquilo que os estudos em governamentalidade realizam é apontar uma *tendência* que, no Ocidente, não cessou de conduzir para a direção da proeminência cada vez maior das artes de governo e da “governamentalização” do Estado. Tendência essa que constitui o traço maior das sociedades modernas e contemporâneas, a saber, o fato segundo o qual as “correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político” (Foucault, 1993, p. 97).

Precisar esse aspecto dos estudos em governamentalidade é importante para compreender o redimensionamento analítico que eles provocam. Considerando o movimento tendencial das relações políticas na modernidade, trata-se de analisar não a dominação como fato global, mas o governo entendido como condução das condutas; não é mais a guerra tomada como continuação da política por outros meios, mas são as múltiplas relações de força tomadas como elementos de análise. Igualmente importante é o redimensionamento que os estudos em governamentalidade imprimiram à noção de *força*, não

mais entendida simplesmente como violência. Assim, afirmar o poder como conjunto de relações de força implica perceber a maneira pela qual a modernidade desarmou a violência do poder na ordem da razão, porém conservando seus efeitos. Para Foucault (1999b, p. 10), longe de constituir o elemento neutro destinado à pacificação da política, a razão é um dos lugares onde a política exerce alguns dos seus mais surpreendentes poderes. Por esse motivo, os discursos ou as racionalidades não devem ser tomados apenas como aquilo que traduz as lutas, mas também como aquilo *por que se luta*: é um poder do qual é preciso se apoderar.

Para tornar clara a maneira pela qual a noção de força possibilita apreender o funcionamento político dos discursos racionais, é preciso tomar essa noção, como sugeriu Derrida (2007), no seu caráter diferencial, isto é, na relação entre força e forma, força e significação. É preciso manter a análise no plano da força *performativa*, “força ilocutória ou perlocutória, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e, sobretudo, de todas as situações paradoxais em que a maior força e maior fraqueza permutam-se estranhamente” (Derrida, 2007, p. 11). Com isso, é possível distinguir força e violência. Se é verdade, sugere Derrida, que no começo de toda justiça existiu o logos, isto é, a linguagem, a verdade, portanto, a força; então, trata-se de pensar a força no plano da própria linguagem, naquilo que constitui sua essência mais íntima e no movimento por meio do qual a força se desarma por si mesma. Foi para mostrar a eficácia e os efeitos da violência desarmada na ordem da razão que Foucault forjou o conceito *anarqueologia* (cf. Foucault, 2011; Avelino, 2010; 2011b). A anarqueologia investiga as práticas de governo no plano discursivo e performático, tornando evidentes os processos históricos pelos quais verdade e subjetividade foram indexados para a produção da obediência no exercício do poder governamental.

O fundamental da análise anarqueológica é que ela considera as racionalidades, os princípios racionais, dotados de força de coação sobre os homens. Daí o uso que Foucault faz largamente de uma expressão importante: *regime de verdades*. O objetivo é demonstrar que a razão exerce seu poder sobre os homens a partir de um regime de verdades detentor de mesma força de coação como a que possui, por exemplo, um regime penal ou um regime político. Todavia, entre a força de coação do regime de verdades e aquela do regime penal existe uma distinção diferencial relacionada ao domínio de objetos próprios ao seu exercício: os objetos sobre os quais se exerce o poder do regime de verdades são da ordem da subjetividade, da vontade, da alma, da consciência, do eu; e seu domínio específico constituído por práticas de si ou processos de subjetivação nos quais o indivíduo é conduzido a constituir a si

mesmo como sujeito de uma conduta. Diversamente, os poderes de um regime penal incidem sobre objetos que são da ordem do corpo: prisão, disciplina, vigilância etc., e seu domínio específico é constituído por práticas de objetivação nas quais o indivíduo é objetivado como sujeito criminoso. Entre um domínio e outro a força de coação assume uma distinção diferencial capaz de desarmar a violência sem, entretanto, deixar de ser violência.

A análise do poder a partir dos estudos em governamentalidade renovou consideravelmente o debate na Teoria Política (cf. Avelino, 2008; 2011a)¹, até então centrado na noção jurídica de Soberania, nas leituras liberais, ou na noção de superestrutura, nas leituras marxistas. Tentarei mostrar agora que, não obstante a análise foucaultiana ter adquirido grande força de inovação em nossos dias, trata-se de um tipo de análise cujos contornos podem ser largamente encontrados no pensamento anarquista de Proudhon.

Racionalidades governamentais

Começemos com a questão da força de coação das racionalidades. Tomando as constituições políticas como regime de verdades ou, para dizer com as próprias palavras de Proudhon, como “um sistema que recebeu da palavra e da lógica a expressão e a forma definida e, portanto, definitiva” (1870, p. 14), afirmando, assim, a insuficiência da análise histórica para compreender o vasto movimento constitucional que se abateu sobre a França desde a Revolução até seus dias. No curto período de sessenta anos a França experimentou mais de dez constituições, o que representa ao menos uma constituição a cada seis anos: fato extraordinário da produção e consumação política francesa. “O que é que faz o homem dançar e turbilhonar como marionete sob as rígidas cordas da política? Qual é a razão desse movimento?” (Idem, p. 64). A primeira constatação que resulta da sua indagação é que, face ao vasto movimento constitucional, a ordem histórica na qual eles se sucedem é impotente para revelar sua *filiação racional*.

Após uma constituição monárquica vem outra ultrademocrática; após essa, apresenta-se uma república moderada; em seguida, uma autocracia militar; depois, uma monarquia parlamentar; e, de novo, uma democracia; por fim, um Império. Mas nada nos faz perceber o que todas essas constituições, das quais se percebe bem as divergências, podem ter de comum; qual relação às une; qual pensamento as inspira. (Idem, p. 73).

¹ Os estudos em governamentalidade provocaram igualmente uma forte renovação na área da Educação; a esse respeito, e para o caso do Brasil, veja-se o trabalho pioneiro de Alfredo Veiga-Neto (2000; 2009).

Incapaz de explicar o disparate da sucessão histórica das constituições, o pensamento político moderno atribuiu suas vicissitudes à obra do Destino, da Fortuna ou da Providência. Proudhon propõe outra abordagem do problema: “iremos dispor essas mesmas constituições em outra ordem; substituir a série histórica, que nada nos explica, por uma *série racional*, entendendo por isso uma gradação razoável dos caracteres de cada constituição” (Idem, p. 74, grifos meus). A partir dessa série racional, Proudhon vai conferir outra inteligibilidade da prática política bastante diversa daquela oferecida pela explicação histórica. Mas aqui cabem alguns esclarecimentos prévios. A série racional proposta por Proudhon não significa a rejeição da história para afirmar o “mundo das ideias”. O que está em jogo na série é outra leitura do progresso histórico não mais compreendido como evolução, como movimento que leva do menos diferenciado para o mais diferenciado. O que a série faz é apresentar comunicações transversais entre elementos heterogêneos. A dificuldade está no fato de que se reteve da palavra progresso apenas seu sentido puramente material e utilitário: o progresso como acúmulo de descobertas, multiplicação das máquinas, aumento do bem-estar etc. Mas tudo isso, diz Proudhon (1869), fornece apenas uma ideia extremamente reduzida da ideia.

Referindo-se à *história serial* proposta por Pierre Chaunu, Foucault (1999b) salientou que o mérito dessa análise está em oferecer uma descrição histórica que só leva em consideração um elemento quando definida a série da qual faz parte, sem a intenção de determinar as condições das quais ele dependeria. A série compreende os acontecimentos fora dos jogos de causa e efeito, recusando-se encontrar neles estruturas anteriores, “para estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o “lugar” do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição” (Foucault, 1999b, p. 56). Nesse sentido, a série nos coloca diante de um movimento histórico não evolutivo; diferentemente, ela desenharia muito mais um tipo de *involução*, como sugeriram Deleuze e Guattari (2005, p. 19), visto comportar o duplo aspecto progressão-regressão. Além disso, não são apenas gradações, mas o que está em jogo na série são *dinamismos irredutíveis*, já que não são reais apenas seus elementos, mas a própria série e os diversos ramos de séries o são igualmente.

A estranha imagem advinda desse movimento histórico “involutivo” possibilitado pela análise serial é a seguinte:

Série racional das constituições do povo francês, de 1789 a 1864

Constituições	Filiação racional
de 1804:	Imperial e autocrática
de 1802:	Ditatorial
de 1852:	Autocrática temperada
de 1799:	Triunvirato ditatorial
de 1860:	Imperial parlamentarista
de 1815:	Imperial constitucionalista
de 1789:	Monarquia constitucional aristocrática
de 1814:	Monarquia constitucional parlamentar com alta representatividade.
de 1830:	Monarquia constitucional parlamentar com pouca representatividade.
de 1791:	Monarquia constitucional representativa, mas não parlamentar.
de 1795:	Republicana
de 1848:	Republicana com sufrágio universal direto
de 1793:	Democracia representativa popular

(Proudhon, 1870:75-76)

A imagem do movimento proposto pela série está longe de constituir uma evolução, mas apreende os dinamismos irredutíveis do acontecimento constitucional sem estabelecer uma sucessão hierárquica (do pior para o melhor, do antigo para o moderno, do velho para o novo etc.); apresenta movimentos tendenciais, racionalidades políticas em transformação. Qual o propósito da série? Segundo Proudhon,

[...] a série consiste em tornar visível ao olho, em um quadro razoável, que todas as constituições do mundo, por mais numerosas que sejam, estarão sempre dispostas entre dois termos diametralmente opostos, formando as duas extremidades da cadeia. Compreende-se assim que na constituição de 1804 todos os poderes estavam reunidos nas mãos de um único homem; do mesmo modo, na constituição inversa [de 1793], poderiam igualmente estar em uma assembleia do povo, deliberando e agindo sem representação, magistratura ou ministério. Ali o sufrágio universal é inútil. (Idem, p. 78).

Em outros termos, a série nega aquilo que toda a tradição do pensamento político moderno afirma zelosamente: a oposição entre Autocracia (o governo de um só) e Democracia (o governo da maioria). Apresentando a série como “*ciclo constitucional* dentro do qual a sociedade é chamada a mover-se”, Proudhon nos mostra os extremos tocando-se:

Suponhamos que em vez de dispor a série em uma coluna perpendicular, dispuséssemos suas linhas em anel como os raios de um círculo ou como a rosa dos ventos: ver-se-ia a olho nu que os extremos da autocracia e da democracia são bem próximos um do outro. [...] Encontraremos aqui a razão de um fato observado desde longo tempo, mas pouco ou nada explicado, é que nos Estados submetidos à legislação constitucional viu-se o governo, após ter tocado as bordas democráticas, em vez de retornar por oscilação regular em direção as formas moderadas, passa bruscamente à autocracia ou ao poder absoluto. O ciclo torna a coisa inteligível. Nada mais oposto, em teoria, que os dois termos autocracia e democracia, separados um do outro pela multidão de governos mistos; porém, ao mesmo tempo, nada mais unido, como o mostra a série disposta em círculo. (Idem, p. 81).

Que a ousadia desse pensamento tenha sido banida da ordem do discurso político é compreensível! O erro de Montesquieu foi o de ter sucumbido, ao dispor seu quadro histórico da classificação dos governos, à própria *ideia* de governo. Proudhon rompe com a tradição da filosofia política clássica que, desde Aristóteles, limitava-se a descrever a teoria dos regimes políticos sem ocupar-se do exercício efetivo do poder. Sua análise serial revela que “não existem realmente vários tipos de governo [...] imaginados pela fantasia ou genialidade dos legisladores” (Idem, p. 83); o que existe invariavelmente para todos os povos é “um único sistema político [...] composto de todos esses governos diversos” (Idem, p. 84). A prova disso está no fato, diz Proudhon, de que nenhum desses regimes de governo oferece:

[...] alguma garantia séria de duração, que são ausentes de estabilidade e de equilíbrio, que na observação apresentam apenas contradição; que, repito, reunidos em um quadro sinótico e dispostos segundo a relação de seus caracteres, aparecem como fases de uma grande evolução na qual o Estado oscila, turbilhona, podendo tanto procurar fixar-se em um dos pontos intermediários quanto percorrer com velocidade a série, saltando com violência a linha ideal que de um lado a outro separa os extremos. (Idem, p. 85).

Tal é a lógica do ciclo constitucional revelada pela série. Que os povos se entreguem o quanto quiserem a todas as orgias imagináveis da política;

que saltem da ditadura à democracia: não importa, jamais sairão das bordas prescritas pelo ciclo. Seria, portanto, inútil investigar o governo a partir da origem do poder (o governo é de direito divino, popular ou resultou da conquista?), ou da forma do poder (o governo é democrático, aristocrático, monárquico ou misto?) ou ainda da organização do poder (o governo está baseado na divisão dos poderes, no sistema representativo, na centralização ou no federalismo?). Para Proudhon, nem a origem, nem o regime, nem a organização do poder servem de parâmetro na investigação do governo, uma vez que, como demonstra a série, “as instituições políticas, tão diferentes, tão contraditórias, não existem nem por si mesmas nem para si mesmas”. A tarefa, ao contrário, consiste em descobrir “seu sentido oculto, o objetivo real que se dissipa no conceito do político, isto é, sob a noção de governo” (Proudhon, 1947, p. 16). Descobrir, a partir de suas filiações racionais, qual “o espírito as anima, seu pensamento, sua alma, sua ideia” (Proudhon, 1988b, p. 582). Para isso é preciso investigar não as instituições ou os regimes, mas o princípio racional que informa a própria ideia de governo.

Um fato geral nas sociedades humanas, diz Proudhon, é que “depois da crença em Deus, o que mais ocupa lugar no pensamento é a crença na autoridade.” Daí o fato de que a filosofia é tão incapaz de provar Deus quanto de demonstrar o governo, é porque “a autoridade, assim como a divindade, não é matéria de saber; mas é, repito, matéria de fé.” (Proudhon, 1947, p. 14). Porém, desde Aristóteles sabe-se que foi do princípio ancestral de autoridade que os homens conceberam primeiramente a ordem na sociedade, sob a forma primitiva do patriarcado do que, em seguida, derivou-se a origem da ordem governamental. Assim, desde os primórdios do pensamento político a autoridade é

[...] para o governo o mesmo que o pensamento é para a palavra, a ideia para o fato, a alma para o corpo. A autoridade é o governo em seu princípio, do mesmo modo como o governo é a autoridade em seu exercício. Abolir um ou outro, se a abolição é real, é destruir ambos ao mesmo tempo; do mesmo modo que conservar um ou outro, se a conservação é efetiva, é conservar os dois. (Proudhon, 1979, p. 85).

Todavia, o princípio que na experiência familiar justifica a unidade doméstica, quando aplicado à sociedade ganha cada vez maior gravidade provocando grandes instabilidades. Então, em vez de perder-se em intermináveis classificações de regimes, melhor seria analisar as “diferentes fórmulas da autoridade” por meio do método serial, questionando o modo como o governo se produz e se desenvolve, qual é sua lei de evolução e sua economia (Proudhon,

1947, p. 15). Proudhon tinha feito o mesmo com a propriedade: ao contrário de perguntar qual a melhor organização da propriedade (comunista, coletivista ou capitalista), analisou como o homem possui, como adquire propriedade e como a perde, ou seja, qual é sua lei de evolução e transformação? Aplicado agora ao governo, esse raciocínio deveria conduzir a investigação sobre *como* a autoridade se exerce ou *como* o governo efetivamente governa.

Segundo Proudhon, a ordem política está fundada sobre dois princípios contrários: autoridade e liberdade (1996, p. 40). O corolário do primeiro é o governo, do segundo, a anarquia. Na medida em que se fundamenta num ou noutro, as relações políticas definem-se por si mesmas, adquirindo uma arquitetura “que é independente das modificações que cada uma das suas partes é suscetível de receber; por exemplo, o poder central pode ser *tour à tour* monárquico, aristocrático ou democrático”. Assim, sejam quais forem as diferenciações de regime imaginadas, a arquitetura imprimida pelo princípio de autoridade faz com que as diferenças não passem de “caracteres superficiais”, úteis apenas para permitir “aos publicistas uma classificação cômoda dos Estados” (Proudhon, 1979, p. 203). A distinção de governo a governo, suas diferenças e variações de origem, de regime e de organização são meras “táticas de liberdade” que, “em nada alterando o princípio”, têm por função conferir efeitos de realidade a nuances que se evaporam ao longo do tempo. A crítica de Proudhon não se dirige, portanto, às formas possíveis que pode assumir um governo, mas ao princípio de autoridade que impulsiona seu exercício e que torna o sistema político *uno e imutável*.

Admitamos a priori que o homem, sendo um ser moral e livre, vivendo em sociedade e submetido à justiça, não pode deixar de constituir uma ordem, isto é, de formar um governo: que esse governo será confiado aos cuidados de um eleito chamado príncipe, imperador ou rei; ou de mandatários formando um senado, um patriciado, uma aristocracia; ou que seja confiado ao poder de uma assembleia popular; que as funções do governo exerçam-se por meio de uma vontade arbitrária coletiva ou individual; a partir da tradição ou dos costumes; ou seguindo regras positivas e leis racionais. Percebe-se que todos esses elementos, que parecem se excluir, transigem entre si, associam-se e se combinam em proporções variáveis. (Proudhon, 1870, pp. 86-87).

Para demonstrar a proposição segundo a qual sob as diversas formas de governo o que subsiste é invariavelmente o princípio de autoridade, Proudhon adotou como análise o *método serial*, que considera o governo como uma série composta por certo número de termos historicamente dados (absolutismo, monarquia constitucional, república, democracia, governo direto etc.) para

aprender cada um deles constituindo o momento particular na linha de transformação do princípio de autoridade. Dessa forma torna-se claro ao olhar o modo pelo qual o absolutismo, ocupando teoricamente o outro extremo da liberdade, foi “forçado a recuar: recuou passo a passo, por uma sequência de concessões, cada uma mais insuficiente do que as outras, e cuja última, a democracia pura ou governo direto, toca o impossível e o absurdo” (Idem, p. 104-105). Porém, nessa evolução, os termos da série aparecem como variações do princípio de autoridade: estratégias colocadas em jogo nas relações de poder. Daí a necessidade de considerar as leis e todas as garantias constitucionais concedidas pelo governo em termos de estratégia. É nesse sentido que a análise serial arruína amplamente o projeto liberal que consiste em apresentar a contenção do Estado como ganhos de liberdade e autonomia.

Práticas de governo

A análise serial proposta por Proudhon assume muitos dos caracteres do que é chamado hoje nos estudos foucaultianos de *análítica das práticas de governo*. Uma analítica das práticas é o “estudo relativo à análise das condições específicas sob as quais uma organização particular emerge, existe e se transforma” (Dean, 1999, p. 20). Examina as condições sob as quais regimes de práticas surgem, existem, são mantidos e transformados. Nesse sentido, a analítica investiga o poder a partir de sua dimensão tecnológica, considerando na análise os instrumentos e mecanismos através dos quais o poder opera, realiza seus objetivos, produz seus efeitos e ganha extensão. Quero sugerir a possibilidade de ver na analítica foucaultiana a retomada do tipo de *serialização* da política proposta por Proudhon para tornar inteligível o exercício do poder. Semelhante à analítica de Foucault, a análise serial de Proudhon investiga o poder fora da imagem do Estado e das oposições convencionais das filosofias políticas e jurídicas, para descrevê-lo a partir de uma serialização das práticas de governo e percebê-lo como exercício do princípio da autoridade.

Conferindo visibilidade às práticas de governo a partir de uma linha de transformação, variação e aperfeiçoamento, isto é, de serialização do exercício da soberania, Proudhon pôde afirmar que as práticas governamentais não são redutíveis nem às formas nem às origens do poder, mas estendem-se e conectam-se a um grande número de instituições, regimes políticos e concepções jurídicas e filosóficas. Quando serializadas, as práticas de governo revelam o processo pelo qual a instituição soberana foi reinvestida em outros domínios de objetos, como por exemplo, o da economia. Proudhon afirmou

que a economia não consistia em um simples ramo do saber relativo à produção da riqueza ou à organização do trabalho: é igualmente uma prática de governo, abrangendo a esfera governamental tanto quanto o comércio e a indústria. Quem diz governo diz “direção, repartição, circulação, organização; então, de que maneira [pergunta Proudhon] a economia política excluiria do seu domínio o governo?” As leis de organização do trabalho das quais a economia se ocupa são igualmente extensivas “às funções legislativas, administrativas e judiciárias” (Proudhon, 2000, p. 13).

O procedimento de serialização possibilita apreender na análise o *regime de práticas* operantes nas relações de poder. Regime de práticas diz respeito às práticas que são socialmente construídas, politicamente inseridas e que comportam dimensões da ação pouco evidentes, tais como as formas de visibilidade, os modos de produção da verdade, os modos de intervenção e direção, e as maneiras de constituição dos sujeitos (Dean, 1999, p. 23). A perspectiva serial proudhoniana compreende os acontecimentos políticos a partir do regime de práticas, isto é, fora da imagem “de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado” (Foucault, 1999b, p. 56). Não considera objetos gerais previamente constituídos, tampouco genericamente classificados por categorias globais de períodos, épocas, nações ou culturas (Idem, 2001a, p. 1144). Ao contrário, negligencia os *absolutos*, isto é, os *universais*, para se ocupar apenas das relações que a serialização tende a multiplicar. Nesse sentido assemelha-se à *história do presente*, descrita por Foucault, cujo propósito é operar a substituição das noções absolutas e totalizantes por uma análise serial dos acontecimentos. Como pontuou Foucault, em vez de buscar a origem ou se ater às formas do poder, uma história do presente provoca a multiplicação de suas relações: “Abordar o tema do poder por uma análise do ‘como’ é, portanto, operar [...] diversos deslocamentos críticos. É dar-se por objeto de análise *relações de poder*, e não um poder” (2001b, p. 1054).

Aqui a ressonância com o método proudhoniano é flagrante. Ao elaborar sua análise serial, Proudhon afirmou que “o único objeto possível da ciência é a descoberta de *como* as coisas se relacionam e se engendram; *como* se produzem e se desvanecem os seres; *como* se transformam as sociedades e a natureza” (Proudhon, 1869, p. 17, grifos meus). O *como* designa sempre *relações*. A própria filosofia, continua Proudhon, “diz respeito à *relação (rapports)*” (1988a, p. 35) e a relação, quando tomada em seus elementos constitutivos, é sempre dualista, tal como “indica também a etimologia da palavra *rapport* ou *relation*, retorno de um ponto a outro, de um fato, de uma ideia, de um grupo etc., a um outro.”

Assim, ao serializar o real, Proudhon propôs uma filosofia da *relação* dotada de um instrumento crítico dualista e, conseqüentemente, anti-hegeliano.

“Não saberia ser triádico por que existiria abaixo dele elementos mais simples, ideias que ele seria incapaz de explicar”. Sua análise substitui a voz soberana das filosofias ternárias, que fazem reinar a unidade por meio da sujeição das diferenças, pelo jogo dualista das séries. Por essa razão, definiu como primeira condição da filosofia, “a mais necessária”, a de observar as coisas considerando “sucessivamente todas as suas partes e todas as suas faces, sem se permitir visões de conjunto antes de assegurar-se dos detalhes” (Idem, p. 13). A filosofia relacional de Proudhon dá relevo às relações na multiplicidade e na diferença; segundo ele, é sempre um outro diferente do eu o que constitui não a dualidade metafísica, mas uma dualidade real, viva e soberana. Ou seja, aquilo que está em jogo nas relações são forças irreduzíveis e, portanto, resistentes a qualquer síntese dialética. Visto sob esse aspecto, o *serialismo* evidencia outra dimensão importante na maneira como Proudhon analisou a política: a agonística.

Uma perspectiva agonística

Assim como na física, diz Proudhon, também a realidade da economia e da justiça é constituída por *relações de forças*: a economia consiste em fenômenos que, embora variáveis ao infinito, são dotados de constâncias e certezas; a justiça, por sua vez, não é simples mandamento ou arbítrio, é também “uma faculdade positiva da alma, uma potência da mesma ordem do amor, superior mesmo ao amor, enfim, uma realidade” (Proudhon, 1988b, p. 689). E o que vale para a economia e o direito vale para a política. A resposta à questão “o que é o poder na sociedade? O que produz o governo e o que faz nascer o Estado?” (Idem, p. 690), deve considerar a realidade das relações de força. Ao não considerar, a Igreja atribuiu ao governo uma origem divina, e a filosofia afirmou que ele resulta da renúncia voluntária à soberania individual. Ora, é preciso declarar “a insuficiência radical de todas essas concepções”, diz Proudhon, para apreender o governo em sua dimensão empírica, uma vez que, “malgrado tudo, o governo é uma coisa na qual a humanidade se obstina e que nem a violência, nem a astúcia, nem a superstição, nem o medo são suficientes para explicar. *A priori*, eu afirmo que a instituição política exprime não uma convenção ou um ato de fé, mas uma realidade” (Idem, p. 691).

O que constitui essa realidade? Ela é composta das diversas forças que se relacionam entre si. Diz Proudhon:

Todo ser, pelo simples fato de existir, de ser uma realidade, não um fantasma, possui em si, num grau qualquer, a faculdade ou a propriedade, no momento

em que se encontra na presença de outros seres, de atrair e de ser atraído, de pensar, de produzir, de resistir minimamente ainda que pela inércia, às influências externas. (1988b, p. 693).

Então, a *força* não é nada mais que a demonstração de existência dos seres. Mas da relação entre essas forças resulta uma *força coletiva* que é diferencial e superior em qualidade: foi sobre ela, segundo Proudhon, que o pensamento político moderno instituiu o Estado. Todavia, no gesto de instituição a dinâmica relacional das forças foi bloqueada e cristalizada em um único ser. Com isso, a força coletiva perde seu caráter múltiplo e diferencial para tornar-se idêntica à força deste ser Uno doravante chamado Príncipe, Soberano, Estado, Sociedade, Povo etc.

Tal é a mecânica das forças encontrada sob o jogo das dominações políticas. Em todo caso, importa reconhecer que a força constituiu a realidade do poder político. Mas a força de que fala Proudhon não é nem brutalidade nem motricidade; não é um fenômeno quantitativo que, em analogia à potência do motor, seria operado para uma variedade de objetivos, sobre coisas e pessoas. Concebendo o poder nesses termos, um pressuposto necessário é que a vontade daqueles que têm mais poder naturalmente prevalece sobre a vontade daqueles que têm menos poder. Como observaram Hindess (1996) e Miller (1987), essa concepção contém o inconveniente de fazer o exercício do poder figurar, no momento em que se colocam relações desiguais entre os que empregam poder para alcançar seus objetivos e os que sofrem seus efeitos, simplesmente como atos de violência e repressão.

A concepção de Proudhon é manifestamente outra. Para ele, a realidade do poder não é quantitativa, mas *relacional*: “o que produz o poder na sociedade e constitui a realidade desta própria sociedade, é a mesma coisa que produz a força nos corpos tanto organizados quanto desorganizados e constitui sua realidade, a saber, a relação das partes” (Idem, p. 695). Portanto, o poder é uma relação, não possui outra realidade que a relacional. “Passou muito tempo para que a filosofia percebesse que a lógica das quantidades definidas não é aplicável às ideias políticas” (Proudhon, 1870, p. 93). Daí o fato de essa proposição ter a capacidade de subverter “todas as ideias sobre a origem do poder, sobre sua natureza, sua organização e seu exercício” (Idem, 1988b, p. 699).

A grande importância do caráter relacional do poder é que ele subtrai qualquer dimensão transcendente, possibilitando apreendê-lo no plano da imanência. O poder não está no outro; ele não procede do Estado sobre os cidadãos, do Soberano sobre os súditos, dos senhores sobre os escravos: o poder está em nós e, pior, se exerce sobre nós por meio de nós mesmos. Desse

modo, Proudhon sustenta que o poder é tão imanente à sociedade como a atração é à matéria; porém, “sociedade” aqui deve ser entendida não como conjunto homogêneo, mas como multiplicidade de forças: “Esta imanência do poder na sociedade resulta da própria noção de sociedade, pois é impossível que unidades, átomos, mônadas, moléculas ou pessoas, sendo aglomeradas, não sustentem entre si relações, não formem coletividade, da qual não irrompa uma força.” Foi precisamente esse aspecto, continua Proudhon, que os filósofos ignoraram ou recusaram conhecer quando fizeram “nascer o Estado do livre arbítrio do homem ou, melhor dizendo, da abdicação da sua liberdade” (Idem).

Com isso, a crítica proudhoniana subverte a concepção jurídica e liberal do poder: para Kant, Hobbes ou Rousseau a força é incapaz de direito; ao contrário, ela é o estado de não direito por excelência. Em Proudhon se dá o inverso: é inerente ao poder o fato de ele permanecer estranho ao direito, simplesmente porque o poder é da ordem da força. Portanto, não é Hobbes, como se acredita, o filósofo da força ou da guerra; muito pelo contrário: “Fazer de Hobbes o teórico ou o apologista do direito da força, do direito do mais forte, é simplesmente tomar a contrapé seu pensamento” (Proudhon, 1998, p. 131). De maneira semelhante, Foucault (1999c) rejeitou a “falsa paternidade” que consiste em atribuir a Hobbes o prisma da luta e do combate; Hobbes é, sobretudo, um teórico das artes de governo. Em todo caso, encontramos em ambos, após denunciarem a estratégia liberal de pacificação das relações políticas pela reinserção da guerra na ordem das leis e das instituições, a formulação de uma perspectiva agonística da política. Em Proudhon, essa formulação ocorre do seguinte modo: sendo a força a realidade primeira da qual resultaram todas as nossas invenções jurídicas e políticas, então seria preciso encontrar o *equilíbrio* das forças para que o direito encontre sua justiça. É preciso reconhecer a positividade da força para em seguida encontrar sua delimitação. Positividade que os juristas negam em nome do *governamentalismo* – que, como vimos na sua perspectiva, assume muitos dos traços daquilo que Foucault chamou *governamentalização*. Todavia, não se trata de um equilíbrio morto, mas de um estímulo contínuo; de equilíbrio na diversidade continuamente instável e, por isso, constitutivamente precário: “equilíbrio ativo, dinâmico, no qual a contradição se torna tensão” (Lubac, 1985, p. 178). A imagem fornecida por Proudhon reflete um dinamismo incessante das forças.

Nada se destrói no mundo, nada se perde; tudo se desenvolve e se transforma sem cessar. Tal é a lei dos seres, a lei das instituições sociais. O próprio cristianismo, expressão a mais elevada e a mais completa até o presente do sentimento religioso; o governo, imagem visível de unidade política; a propriedade, forma concreta da liberdade individual, não podem ser

aniquilados completamente. Qualquer que seja a transformação que sofram, esses elementos subsistirão sempre, pelo menos nas suas virtualidades, a fim de imprimirem sem cessar ao mundo, devido a suas contradições essenciais, o movimento. (Proudhon, 1947, p. 291).

Foi com razão que Lubac, após nomear Proudhon o “novo Heráclito”, atribui-lhe uma concepção *agonista* da sociedade e do universo. Mas de maneira semelhante, Foucault adotou uma perspectiva *agonista* procurando mostrar, contra as teses hobbesianas, que a guerra civil não configura a antítese do poder, mas que

[...] se desenrola sobre o teatro do poder. Só existe guerra civil no elemento de um poder político constituído, ela se desenrola para assegurar ou para conquistar o poder, para confiscá-lo ou transformá-lo; ela não ignora ou destrói puramente e simplesmente o poder, mas ela se apoia sempre sobre elementos de poder. (Foucault, 1973, p. 29).

Pode perfeitamente ocorrer que a arena onde se desenrola a batalha configure-se menos pelo enfrentamento entre dois adversários e mais por uma ordem de *governo*. Sendo assim, “em vez de falar de um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ – de uma relação que é ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta; menos uma oposição termo a termo que os bloqueia um frente ao outro do que uma provocação permanente” (Foucault, 2001b, p. 1057).

* * *

Como tentei mostrar ao longo deste artigo, a perspectiva agonística constitui um dos inúmeros pontos de contato existentes entre o pensamento de Michel Foucault e daquele que foi, talvez, o mais importante teórico do anarquismo clássico, Pierre-Joseph Proudhon. Sugerir algumas aproximações entre os dois autores com o propósito de contribuir para a renovação e retomada de um pensamento que, durante muito tempo, foi considerado incapaz de teoria e relegado ao campo empírico da investigação política. Em relação à Teoria Política, o anarquismo sempre ocupou a posição de objeto empírico localizado em um estágio anterior ou inferior à teoria; objeto pré-teórico ainda que digno de análise. Tudo indica que hoje essa posição tem sido contestada com algum sucesso. A esse respeito, os trabalhos de Daniel Colson (2001; 2004) e Salvo Vaccaro (2004; 2011) foram fundamentais, aos quais vem somar-se o trabalho recente e instigante de Nathan Jun (2012).

Com o mesmo propósito, tentei sugerir que na analítica do poder proposta por Michel Foucault, além do que ele chamou de “hipótese Nietzsche” (Foucault, 1999c), talvez seja possível descobrir igualmente uma “hipótese Proudhon”, o que permitiria abrir novas potencialidades teóricas para o anarquismo clássico e colocar outras possibilidades para repensar suas contribuições na nossa atualidade.

Recebido em 31/01/2012. Aprovado em 15/03/2012.

Referências

- AVELINO, Nildo. **Anarquismos e governamentalidade**. 2008. 400f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Política). Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2008.
- _____. Governamentalidade e anarquologia em Michel Foucault. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 74, pp. 139-157, outubro, 2010.
- _____. Governamentalidade e democracia liberal: novas abordagens em Teoria Política. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 81-107, jan.-jul. 2011a.
- _____. Apresentação: Foucault e a anarquologia dos saberes. In: FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos). _____ (org.). 2. edição ampliada e revista. Rio de Janeiro/São Paulo: Achiamé/CCS, 2011b, p. 17-37.
- COLSON, Daniel. **Petit lexique philosophique de l'anarchisme** : De Proudhon à Deleuze. Paris: Librairie Générale Française, 2011.
- _____. **Trois essais de philosophie anarchiste** : Islam - Histoire - Monadologie. Paris: éditions Léo Scheer, 2004.
- CONNOLLY, William E., **Political Theory and Modernity**. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- CRUIKSAHNK, Barbara. **The will to Empower**: democratic citizens and other subjects. New York: Cornell University, 1999.
- DEAN, Mitchell. **Governmentality**: power and rule in modern society. Londres: Sage Publ, 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, v. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **Por força da lei**. O “Fundamento místico da autoridade”. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **La société punitive**. Cours au Collège de France (1972-1973). Paris: Bibliothèque Générale du Collège de France, inédito, datilografado, 1973.
- _____. **Du gouvernement des vivants**. Cours au Collège de France, 1979/1980. Paris: Bibliothèque Générale du Collège de France, inédito, áudio, 1980.
- _____. **Subjectivité et vérité**. Cours au Collège de France, 1980/1981. Paris: Bibliothèque Générale du Collège de France, inédito, áudio, 1981.
- _____. **História da Sexualidade**, v. 1: A vontade de saber. 11. ed., trad. de Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- _____. **História da loucura na Idade Clássica**. 6ª ed., trad. de José T. C. Neto. São Paulo: Perspectiva, 1999a.

- _____. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 5. ed., trad. de Laura F. de A. Sampião. São Paulo: Loyola, 1999b.
- _____. **Em defesa da sociedade.** Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.
- _____. **Dits et écrits**, v. I: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001a.
- _____. **Dits et écrits**, v. II: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b.
- _____. **Naissance de la biopolitique.** Cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil, 2004.
- _____. **Do governo dos vivos.** Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos). Organização de Nildo Avelino. 2. edição ampliada e revista. Rio de Janeiro/São Paulo: Achiamé/CCS, 2011.
- HINDESS, Barry. **Discourses of power: from Hobbes to Foucault.** Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- JUN, Nathan. **Anarchism and Political Modernity.** Londres: Continuum, 2012.
- KANT, Emmanuel. **Qu'est-ce que les Lumières?** Trad. de Cyril Morana. Paris: Mille et une nuits, 2006.
- LUBAC, Henri de. **Proudhon e il cristianesimo.** Tradução de Carola Mattioli. Milão: Jaca Book, 1985.
- MILLER, Peter. **Domination and power.** Londres: Routledge, 1987.
- MOUFFE, Chantal. **O regresso do político.** Trad. Ana C. Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. **Filosofia del Progreso.** Tradução de Francisco Pí y Margall. Madrid: Librería de Alfonso Duran, 1869.
- _____. **Contradictions politiques.** Théorie du mouvement Constitutionnel au XIXe siècle (l'Empire parlementaire et l'Opposition légale). Paris: Librairie Internationale, 1870.
- _____. **Las Confesiones de un revolucionario para servir a la Historia de la Revolución de febrero de 1848.** Tradução de Diego A. de Santillán. Buenos Aires: Americalee, 1947.
- _____. **Idée générale de la révolution au XIXe siècle.** Antony: édition de la Fédération Anarchiste, 1979.
- _____. **De la Justice dans la Révolution et dans l'Église.** Études de philosophie pratique. Tome premier. Paris: Fayard, 1988a.
- _____. **De la Justice dans la Révolution et dans l'Église.** Études de philosophie pratique, tome second. Paris: Fayard, 1988b.
- _____. **Do Princípio Federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução.** Tradução de Francisco Trindade. Lisboa: Colibri, 1996.
- _____. **O que é a propriedade?** Trad. Marília Caeiro. 3. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- _____. **La guerre et la paix.** Tome premier. Antony: Tops/H. Trinquier, 1998.
- _____. **De la création de l'ordre dans l'humanité.** Tome deuxième. Antony: Tops/H. Trinquier, 2000.
- VACCARO, Salvo. **Anarchismo e modernità.** Pisa: BFS, 2004.
- _____. **Pensare altrimenti.** Anarchismo e filosofia radicale del novecento. Milão: Elèuthera, 2011.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme (orgs.). **Retratos de Foucault.** Rio de Janeiro: NAU, 2000.
- _____. O currículo e seus três adversários: os funcionários da verdade, os técnicos do desejo, o fascismo". In: RAGO, Margaret; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não fascista.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.