

URALES CONTRA OS FILÓSOFOS: A HISTÓRIA DO PENSAMENTO GREGO SEGUNDO UM TANOEIRO ANARQUISTA

Tomás Aguilera Durán¹

Resumo

Joan Montseny Carret (Federico Urales) (1864-1942) é uma das figuras mais relevantes do anarquismo na Espanha. Destacou-se pelo seu trabalho editorial, especialmente a fundação da *La Revista Blanca*, principal meio de divulgação do anarquismo intelectualista. Nele publicou *La evolución de la filosofía en España* (1900-1902), um ensaio sobre os fundamentos filosóficos de sua ideologia política. Este artigo analisa a parte dedicada à filosofia grega, enfatizando a sua visão hipocrítica em contraste com as referências contemporâneas do anarquismo internacional. A partir de uma abordagem radicalmente cética, materialista e eu demonista, rejeitou toda especulação metafísica como mecanismo de legitimação elitista. No entanto, ele também estava insatisfeito com os materialistas (com a relativa exceção de Aristóteles) pela sua inadequada aplicabilidade social, incluindo aquelas correntes geralmente consideradas precursoras do pensamento anarquista, como o Estoicismo e o Epicurismo.

Palavras-chave

Recepção clássica; anarquismo; filosofia grega; Federico Urales.

¹ Professor Adjunto – Universidade Autônoma de Madri, Madri, Espanha. Proyecto ANIHO: PID2020-113314GB-I00. E-mail: tomas.aguilera@uam.es

Resumen

Joan Montseny Carret (Federico Urales) (1864-1942) es uno de los personajes más relevantes del anarquismo en España. Destacó su labor editorial, especialmente la fundación de *La Revista Blanca*, principal medio de difusión del anarquismo intelectualista. En ella publicó *La evolución de la filosofía en España* (1900-1902), un ensayo sobre los fundamentos filosóficos de su ideario político. Este artículo analiza la parte dedicada a la filosofía griega, enfatizando su visión hipercrítica en contraste con los referentes coetáneos del anarquismo internacional. Desde un planteamiento radicalmente escéptico, materialista y eudemonista, rechazó toda especulación metafísica por considerarla un mecanismo de legitimación elitista; no obstante, también se mostró insatisfecho con los materialistas (con la relativa excepción de Aristóteles) por su inadecuada aplicabilidad social, incluidas aquellas corrientes usualmente consideradas precursoras del pensamiento anarquista, como el estoicismo y el epicureísmo.

Palabras clave

Recepción clásica; anarquismo; filosofía griega; Federico Urales.

“O nosso naturalismo não é cerebral, como o de Aristóteles, mas é, antes, corporal; não é dedutivo, não se baseia nas ideias de um pensador ilustre; baseia-se nas necessidades de um pedreiro” (Urales, 1934 [1900]: 91).

Introdução

Embora a recepção da Antiguidade no pensamento político seja um imenso campo de estudo, a verdade é que certas áreas permanecem praticamente inexploradas. Um desses terrenos raramente percorridos é o do anarquismo. É claro que a última década foi especialmente estimulante na consideração da presença do classicismo nos movimentos operários, na sua teoria, projeção social e interação com a intelectualidade acadêmica (Stead; Hall, 2015; Fusaro, 2018; Hall; Stead, 2020; Levine, 2021; Núñez López; Sierra Martín, 2021), com antecedentes notáveis (McCarthy, 1992); no entanto, foram Karl Marx e o marxismo os grandes protagonistas destas abordagens. Entretanto, o anarquismo tem sido tratado apenas de uma forma muito pontual e específica, embora com alguma representação no caso de Espanha, provavelmente devido à relevância do movimento neste país no início do século XX (García Morales, 2012; García Jurado, 2013; 2014; Aguilera Durán, 2019).

Resta, em qualquer caso, analisar as particularidades desta relação a partir de uma perspectiva mais global e sistemática: terá havido no anarquismo um interesse distinto pela história, cultura e pensamento antigos, como aquele que conhecemos do republicanismo liberal ou do marxismo? Esta visão é semelhante à de outros movimentos socialistas e revolucionários? Existiu um cânone clássico no anarquismo ou mais aproximações individuais e heterogêneas? Podem as tradições nacionais ser consideradas a este respeito ou predominam certas tendências internacionais? Estas questões pairam sobre este artigo, mas este não pretende responder a nenhuma delas; trata-se de apresentar um caso significativo com o qual contribuir, talvez, para um dia levantá-las mais profundamente.

O tanoeiro anarquista e seu livro de filosofia

Para isso, escolho uma pessoa especialmente relevante para a compreensão do movimento libertário espanhol em um período de fundação, fundamental na formação da sua base teórica e na sua mobilização social. O personagem, o tanoeiro, é Joan Montseny Carret (1864-1942), mais conhecido por seu pseudônimo, Federico Urales. A sua vida despertou

relativo interesse (Pérez de la Dehesa, 1977: 9-25; Samarra i Sancho, 2006; Puente Pérez, 2021), alimentada por sua autobiografia recentemente reeditada (Urales, 2021 [1932]). É, sem dúvida, uma peça-chave no processo de consolidação do anarquismo na Espanha, juntamente com as mulheres a quem esteve ligado: a sua companheira, a pedagoga e editora Teresa Mañé Miravet (ou Soledad Gustavo), e a sua filha, Federica Montseny Mañé, figura proeminente da CNT durante a Segunda República, Ministra da Saúde e Assistência Social durante a Guerra Civil e, mais tarde, líder da esquerda do exílio. Neste núcleo familiar foram geradas algumas das mais influentes iniciativas intelectuais, pedagógicas e editoriais do anarquismo no primeiro terço do século XX (Marín i Silvestre; Palomar i Abadía, 2010), orbitando em torno deles boa parte dos libertários catalães e espanhóis, ao mesmo tempo que constituíam um elo com o anarquismo internacional (Rodríguez Madrazo, 2019).

Urales nasceu em uma família da classe trabalhadora na cidade industrial de Reus, Tarragona. Aos treze anos começou a trabalhar em uma fábrica de barris, mas nunca deixou de estudar e de frequentar aulas noturnas. Desde muito jovem envolveu-se na atividade sindical, logo ingressando nos círculos anarquistas graças à intermediação de Mañé. No entanto, manteria uma relação controversa com as organizações, negando grandes estruturas como a CNT ou a FAI (Abelló i Güell, 2021). Casou-se com Mañé, por casamento civil, em 1891, e iniciou a fundação, em Reus, de uma escola pioneira de tendência secular, racionalista e libertária. Nessa altura, já tinha sido preso várias vezes pela sua militância, e, em 1897, esteve exilado, em Londres e Paris, para evitar novamente a prisão. Nesse mesmo ano, fugindo da repressão, a família instalou-se em Madrid, onde permaneceria até 1913, altura em que, devido a novos problemas jurídicos, partiria definitivamente para Barcelona.

Durante esse período na capital, que é o que aqui nos interessa, os Montseny-Mañé iniciaram aquele que foi talvez o seu projeto mais transcendental, a fundação de *La Revista Blanca* (1898-1905; posteriormente relançada por Federica em 1923-1936). De inspiração francesa, foi concebida à imagem e semelhança das revistas literárias burguesas, uma miscelânea de ciência, arte, literatura, história e filosofia, embora a partir de coordenadas ideológicas antagônicas. Estabeleceu-se como o principal meio intelectual filo-libertário da Espanha, servindo também como lançamento editorial para a publicação e tradução de livros e outras revistas mais ligadas à ação direta, como *Tierra y Libertad*. Para o historiador, constitui, portanto, uma fonte essencial para estudar o substrato cultural e a configuração teórica desta corrente na Espanha

precisamente no momento em que consolidava as suas bases (Laffranque, 1987; Madrid Santos, 1989; Valle-Inclán, 2008; Rodríguez Madrazo, 2019).

Foi aqui, desde o início, na *La Revista Blanca*, que Urales publicou o texto que será comentado: *La evolución de la filosofía en España*. Ele mesmo conta (Urales, 1934 [1900]: 5-11) que o projeto começou quando seu amigo Augustin Hamon, diretor da revista parisiense *L'Humanité Nouvelle*, lhe pediu um artigo sobre os fundamentos do pensamento filosófico na Espanha contemporânea e suas influências estrangeiras. Urales aceitou com entusiasmo, fazendo uma rodada de consultas epistolares com os ilustres intelectuais que conhecia para perguntar-lhes sobre suas preferências. À medida que o material coletado crescia, ele próprio decidiu publicá-lo em sua revista como uma série de artigos que duraria entre 1900 e 1902. Algum tempo depois, em 1934, recapitulou-os em livro, em dois volumes, dentro do acervo da revista.².

Em grande medida, o empreendimento foi além da intenção inicial porque Urales decidiu regressar às origens da filosofia antes de empreender os meandros do pensamento contemporâneo, conferindo-lhe também uma dimensão universal que transcendia a abordagem espanhola. Embarcou, assim, em uma imensa retrospectiva na qual se propôs seguir o fio das grandes tendências, com as suas continuidades, transformações e relações mútuas, até chegar ao seu presente. Este percurso não pretende ser exaustivo; trata-se de uma história ensaística, intuitiva, muito pessoal e explicitamente militante, como a qual se busca transmitir a sua opinião sobre as principais correntes, enfatizando seletivamente aquelas premissas que lhe foram mais relacionadas e úteis no desenvolvimento da sua ideologia particular:

Não pretendia criar uma obra de erudição filosófica, mas sim uma compilação de ideias alheias para coroá-las com uma exposição de minha autoria. [...] ao escrevê-lo, não tive a intenção de conquistar a admiração de nenhum filósofo. Para isso me falta cultura filosófica, além de pedantismo (Urales, 1934 [1900]: 7, 10-11).

A obra tem sido estudada pontualmente, principalmente no que diz respeito à cena contemporânea, sem dúvida a mais atrativa, devido ao seu valor como fonte sobre as referências da intelectualidade progressista do

² A publicação original está entre os números 49 (01/07/1900) e 100 (15/07/1902). Neste artigo, utilizaremos, por simplicidade, a paginação da edição de 1934, sempre a partir do primeiro volume, salvo indicação em contrário.

período³. Pelo contrário, a parte dedicada à Antiguidade tem despertado quase zero interesse, pelo que, creio, vale a pena dedicar-lhe algumas páginas⁴. Não se trata de forma alguma de avaliar o grau de precisão ou de sucesso da análise que Urales fez; em vez disso, estou interessado no significado ideológico da sua interpretação e na sua relação com outras visões do mundo clássico dentro do anarquismo.

Alguns princípios fundamentais

Nos primeiros artigos da série, Urales estabeleceu certas premissas que marcam as linhas principais do ensaio e são importantes para compreender sua visão particular do pensamento antigo.

Para começar, embora o objetivo do projeto fosse identificar as características da filosofia na Espanha, Urales sentiu a necessidade de esclarecer se se poderia realmente falar de um pensamento caracteristicamente espanhol e, portanto, sujeito a tendências particulares. Foi atraído para cá por um tema muito polêmico na sua época, o debate intelectual sobre o “ser da Espanha”, sobre a natureza e o futuro da essência nacional, que se intensificou em torno da crise do final do século. Urales resolveu essa questão aqui de uma forma relativamente simples: “Não existe uma verdadeira e genuína filosofia espanhola” (Urales, 1934 [1900]: 18), assim como não existe raça nem modo de ser espanhol, e nem sequer se pode falar de Espanha em termos absolutos. Segundo ele, os espanhóis e a sua cultura são produto diverso de inúmeras misturas, invasões, migrações e influências, pelo que não é apropriado considerar predisposições geográficas, uma vez que a origem de todos estes componentes – africanos, asiáticos e europeus – é também muito diferente. Consequentemente, se não existe um pensamento especificamente espanhol, ele não possui méritos ou fraquezas específicas sobre as quais devam ser buscadas estratégias particulares. “A nação espanhola é única porque foi constituída por diversos elementos; mas, apesar de sua origem heterogênea, não se distingue por fatos maravilhosos

³ Ver a reedição dos últimos capítulos da obra, com estudo introdutório de Pérez de la Dehesa, 1977; também a utiliza em suas análises Segarra, 1977.

⁴ Fiz uma abordagem preliminar ao assunto no Seminário Internacional da ANIHO: Antiguidade, Progresso e Mudança Social (séculos XIX e XX) (Vitoria-Gasteiz, 2018), publicando algumas ideias essenciais em Aguilera Durán, 2022: 432-435.

nem por uma decadência incomum na evolução dos povos" (Urales, 1934 [1900]: 15)⁵.

A consequência historiográfica desta declaração antinacionalista foi que qualquer análise da filosofia na Espanha deveria ser feita tendo em conta as múltiplas tendências universais que nela convergiram. Por isso se preocupou em abordar as correntes filosóficas da Antiguidade, pois considerava que o pensamento da Espanha contemporânea só poderia ser compreendido seguindo o fio das concepções fundamentais que se entrelaçaram ao longo do tempo (Urales, 1934 [1900]: 15-27).

Para além desta questão, todo o ensaio de Urales gira em torno de quatro eixos fundamentais que definem a sua perspectiva filosófica e determinam a sua análise histórica: ceticismo, materialismo, utilitarismo e eudemonismo. Simplificando, inicialmente, defendeu que toda reflexão filosófica deveria ser construída a partir do ceticismo empírico, ou seja, que não podemos acreditar na realidade de nada além da percepção humana, o que inclui qualquer categoria absoluta, como verdade e mentira, bem e mal, justiça e injustiça. Qualquer conceito formulado como algo independente do que os sentidos percebem e do que a mente constrói é puramente especulativo, de modo que toda ideia é necessariamente relativa e provisória.

Isto foi completado com uma visão naturalista e materialista do mundo. A única forma válida de explicar a realidade é analisar suas manifestações como fenômenos naturais regidos pelas leis da matéria, incluindo o ser humano, cujos sentimentos e inteligência, assim como sua fisiologia, são resultados de engrenagens físicas e químicas; tal como as ideias absolutas, Deus, a alma ou o espírito são conceitos ilusórios, pois são desprovidos de uma realidade material que justifique a sua existência.

Estas premissas resultam na defesa de um sentido puramente utilitário e humanista da filosofia e, em geral, de qualquer disciplina humanística, científica ou artística. O conhecimento deve estar exclusivamente ao serviço do ser humano e deve poder ser aplicado na prática à formação de um sistema social benéfico para toda a humanidade. Na filosofia, isto leva a rejeitar qualquer abordagem especulativa dedicada a ideias abstratas e à busca de verdades absolutas, isto é, a metafísica e a teologia, que apenas geram sistemas fictícios e inúteis.

⁵ Sobre a posição de Urales sobre a questão nacional e o federalismo, intimamente ligado a Francesc Pi i Margall, ver Martí Font, 2021.

E como objetivo último, apontava o eudemonismo: o objetivo desta utilidade social não deve ser outro senão a felicidade, individual e coletiva, ou seja, a plena satisfação pessoal que, graças à educação, favorece a dos outros através da solidariedade. Se a única realidade contemplada é a material, a felicidade só pode ser alcançada através da cobertura das necessidades materiais, o que também tem impacto no domínio das emoções, das paixões e do intelecto. Se as ideias são construções artificiais, todas as restrições morais ou religiosas devem ser abolidas quando restringem essa satisfação: o que agrada, é bom; o que repugna, é mau. Um sistema de pensamento só é útil se visa a construção de um sistema político e social com essa motivação primária.

a verdade não se distingue da mentira [...], porque não existe uma base material que a sustente: o homem com os seus desejos, as suas necessidades e até os seus instintos, realidades eternas que não se prestam à dúvida. Fora desta área pode-se especular muito mas é inútil para o objetivo da vida: a felicidade. [...] Ou seja, temos que fazer um ideal dos desejos e necessidades de cada um, sem maior significado do que o de viver bem (Urales, 1934 [1900]: 32-33, 35).

Seu materialismo radical foi aplicado à concepção de degeneração e regeneração do próprio país: “O declínio da Espanha, como todos os declínios, é um acidente orgânico que, com o tempo, se traduz em um acidente histórico” (Urales, 1934 [1900]: 16). Esta crise, que não era particular, mas comum na Europa, era inseparável da tirania capitalista, que piorou as condições de vida e viciou as relações pessoais, especialmente nas cidades. A solução de Urales não foi o regresso a um estado natural primitivo, mas sim a aplicação humanística dos avanços científicos e tecnológicos para reorientar a população para um modo de vida mais saudável (exercício, abstinência, higiene, cuidados de saúde etc.), o que só era possível promovendo a educação e a cultura em um sistema onde a distribuição de recursos era equitativa e o trabalho não era concebido a partir da exploração e para o benefício de outros.

Em *Sociología Anarquista* (1896), Urales desenvolveu esta ideologia com mais detalhes⁶. Enquanto ali se concentrou na sua formulação teórica, *La evolución de la filosofía en España* constitui, de certa forma, a sua aplicação historiográfica. Assim, Urales propôs o seguinte: se este é o verdadeiro progresso, o objetivo da revolução anarquista, que filósofos e ideias podem ser úteis para esse fim e quais são prejudiciais ou contraproducentes?

⁶ Algumas revisões sobre as concepções filosóficas e sociológicas de Urales em Pérez de la Dehesa, 1977; Girón Sierra, 1999; 2000.

Nesse sentido, seu pesadelo é a metafísica, por ocupar milênios de esforço de pensadores inteligentes em uma tarefa infrutífera, um simples jogo acadêmico “para uso dos mágicos do intelectualismo”, com a única motivação de “satisfazer vaidades” (Urales, 1934 [1900]: 32). Mas o mais grave é o seu efeito perverso a nível social: toda a especulação distante das necessidades materiais das pessoas implica uma categorização dogmática da realidade, a formulação de verdades absolutas que servem para legitimar ideais políticos, discursos belicistas e desigualdades socioeconômicas; através da metafísica e da teologia, a elite intelectual perpetua a sua posição privilegiada enquanto justifica sistemas opressivos.

Todas as filosofias e religiões passadas e presentes foram e são excessivamente imorais, porque todas cultivam o super-homem, a predominância do intelectualismo, do sacerdócio e do espírito em detrimento do povo e dos atributos materiais do indivíduo. Não houve religião ou filosofia humana; houve uma religião e uma filosofia de classe (Urales, 1934 [1900]: 46).

A partir deste ponto de partida, Urales apresenta a sua história particular da filosofia como um percurso dicotômico, cujas origens remontam à mais remota Antiguidade: de um lado, a triunfante tendência metafísica e “espiritualista”, classista e nociva; de outro, a abordagem materialista, cujas ideias podem ser utilizadas para construir um modelo libertário a serviço da humanidade.

É claro que a abordagem de Urales não é algo isolado. A defesa do materialismo utilitário e eudemonista, com múltiplas nuances, foi uma causa comum de diferentes socialismos e liberalismos utópicos ao longo do século XIX, diretamente inspirados em certas tendências do Iluminismo francês⁷. Entre essas ramificações, o anarquismo traçou a sua própria tradição materialista como base filosófica da sua teoria social e política, rastreável em autores que eram referências indiscutíveis para Urales, particularmente Pierre-Joseph Proudhon (Condit, 1982), Mikhail Bakunin (Morris, 1993: 78-84; Onfray, 2017: 217-250) e Piotr Kropotkin (MacLaughlin, 2016: 142-181). Não só encontramos neles ideias concordantes neste sentido, mas também, em algumas das suas obras, retrospectivas da história da filosofia levantadas a partir dessa mesma oposição dicotómica, marcada pela animosidade em relação à metafísica. Não em vão, a obra mais emblemática de Bakunin, *Deus e o Estado* (1882), começa precisamente com a questão “Qui a raison, les idéalistes ou les matérialistes?”, para depois atacar os primeiros, de Platão a Hegel,

⁷ Os sete volumes da *Contra-história da Filosofia* de Michel Onfray constituem a revisão mais sistemática do eudemonismo materialista ao longo do tempo; sobre a sua incidência no século XIX, ver Onfray, 2017.

passando por Kant, bem como contra a sofisticação do materialismo marxista, que acabaria ofuscando qualquer outro materialismo revolucionário.

Dentro deste panorama, a originalidade e o interesse de Urales — especialmente dos estudos clássicos — é, antes de tudo, a sua relativa sistematicidade, a aplicação desta abordagem a todas as correntes filosóficas da Antiguidade, mesmo que brevemente. Revisões semelhantes do pensamento clássico a partir de um prisma anarquista, pelo menos as de referência, são posteriores. É o caso de *Ética* (1922) de Piotr Kropotkin ou *Der Vorfrühling der Anarchie* (1925) de Max Nettlau, o mais ilustre historiador do anarquismo e, aliás, amigo íntimo da família Montseny; muito mais especializado foi o filósofo francês Han Ryner, cujo trabalho chegou à Espanha em meados da década de 1920, em grande parte através da intermediação da *La Revista Blanca*. Um segundo ponto de originalidade é marcado pela crítica radical, pela visão constantemente insatisfeita das correntes discutidas, seja pela substância de suas propostas, seja pela sua aplicabilidade moral e social. Isto, como veremos, muitas vezes o distinguiu daquelas outras referências, por vezes um pouco mais condescendentes, dentro de um movimento já hiper crítico.

O papel pernicioso da filosofia antiga

A filosofia antiga não foi tema prioritário no projeto de Urales, mas acabou ocupando um espaço considerável naquela busca pela origem dos grandes fios do pensamento universal. Especificamente, dedicou-lhe três capítulos do livro que, na publicação original, ocupavam doze artigos: os dois primeiros sobre o pensamento oriental, os cinco seguintes sobre a filosofia grega e os cinco últimos sobre o período romano, que tratam quase inteiramente dos fundamentos do cristianismo. O mundo grego ocupa, portanto, um lugar claramente predominante na análise da filosofia pagã⁸.

Antes, percorreu muito brevemente as culturas orientais, nas quais reconheceu um papel fundacional na formação do pensamento ocidental, identificando nelas a gênese dos seus princípios essenciais, como sempre, sobretudo, no negativo (Urales, 1934 [1900]: 37-47). Da Índia, destacou o idealismo metafísico aplicado a uma moral restritiva e punitiva; do confucionismo chinês, a retórica intelectual que legitima a opressão; do Zoroastrismo, a obsessão pela luta entre o bem e o mal e o seu resultado

⁸ Especificamente, dedicou-lhe cinco artigos que vão do número 54 (15/09/1900) ao 58 (15/11/1900).

escatológico. Foram os alicerces que transformaram a religião e a filosofia nos pilares da desigualdade humana: “A história do sábio e do tolo. Em troca de liderarem os pobres, eles têm de trabalhar para os sábios. Os filósofos nunca esquecem o seu papel como pastores” (Urales, 1934 [1900]: 41). Agora, ele também reconheceu, especialmente na Pérsia, a origem dos primeiros vislumbres materialistas que mais tarde germinaram na Grécia.

Para Urales, os gregos, um “povo virgem e vigoroso”, souberam aprofundar e desenvolver ideias herdadas como nenhum outro, servindo de ponte para o Ocidente. Do nexo jônico entre os dois mundos, cristalizaram-se os dois grandes caminhos pelos quais todo o pensamento ocidental iria percorrer: por um lado, a metafísica espiritualista (em Zenão de Eleia ou Pitágoras) e, por outro, o promissor materialismo (em Tales de Mileto), combinados de várias maneiras em autores ecléticos (como Heráclito, Anaxágoras ou Empédocles de Agrigento) (Urales, 1934 [1900]: 51-58).

Urales tentou ser sistemático, mas, muitas vezes, pode-se dizer que ele perdeu certas oportunidades de apoiar os seus argumentos devido à precipitação da sua abordagem. Esta aproximação é produzida pelo fato dele ter ignorado quase que por completo o atomismo. Na verdade, apenas dedicou algumas linhas a Leucipo e Demócrito, a cuja teoria dedicou apenas algumas breves linhas, valorizando apenas a sua ênfase na educação para alcançar a felicidade (Urales, 1934 [1900]: 57-58). Seu desinteresse é ainda mais pronunciado com seu seguidor romano Lucrécio, a quem ele apenas mencionou de passagem (Urales, 1934 [1901]: 100). Isto pode ser desconcertante se tivermos em conta a afinidade potencial que esta corrente oferece com a sua ideologia: o seu ceticismo em relação às explicações sobrenaturais, ignorando as divindades e qualquer essência transcendente; sua proposta radicalmente materialista sobre a composição baseada em partículas e no vazio de tudo o que existe; sua ética hedonista focada na busca equilibrada da felicidade e na valorização dos sentidos (Onfray, 2020: 53-75).

Surpreende também pelo destaque que esses autores tiveram ao longo da história como referências de correntes racionalistas (Greenblatt, 2014), do humanismo renascentista à física contemporânea, passando pelo Iluminismo radical do qual Urales se inspira intensamente (*vide infra*). Não esqueçamos também que a tese de doutorado de Marx é precisamente um tratado reivindicativo sobre Demócrito e Epicuro (Fusaro, 2018; Anzola Moreno, 2019; Levine, 2021: 1-40). Sem sair do círculo imediato de Urales, vale a pena considerar os escritos de Félix de Unamuno, que, entre 1902 e

1904, publicou na *La Revista Blanca* uma série de artigos de vulgarização científica em defesa do materialismo empírico. Especialmente pertinente é o seu texto “Más sobre el materialismo” (1903), uma retrospectiva sobre os antigos antecedentes desta tendência, que é basicamente uma apologia a Demócrito e Lucrécio como visionários da ciência moderna e defensores da luta contra o dogmatismo religioso. Não será a primeira vez que veremos Urales ignorar ou criticar correntes que, em princípio, se alinhavam bem com a sua ideologia.

Seu próximo porto de largada foi Sócrates (Urales, 1934 [1900]: 58-68). Admirava-o profundamente por considerá-lo o criador da primeira filosofia humana, focada no aperfeiçoamento vital, e pela defesa revolucionária de suas ideias. Simpatizava com a sua simplicidade e humildade idealizadas, essenciais para evitar necessidades vazias, servidões empobrecedoras e a prostituição do próprio talento. Ele se alegrava com sua maneira de desafiar estudosos arrogantes por meio de sua inteligência natural e autodidata, com a qual Urales provavelmente se identificava.

Porém, para além desta simpatia pela sua atitude pessoal e intelectual, acusou-o de manter uma posição conservadora por apoiar as ilusões mais nocivas: a crença na divindade e, com ela, na existência de uma noção absoluta e verdadeira de bondade e justiça. Esta crítica serviu de pretexto para desenvolver uma excursão sobre a natureza artificial de tais categorias abstratas. Para Urales, o bom e o justo só poderiam ser entendidos como concepções maleáveis, inseparáveis da percepção e dependentes do contexto ideológico, educacional e social. Com os seus esforços, Sócrates negligenciou o que era verdadeiramente importante, o que era tangível e imediato. “Existe uma bondade, uma justiça e uma verdade absolutas: aquilo que se sente, se aceita e se reconhece em virtude das nossas condições materiais sem necessidade de qualquer comparação [...]. Ele não sabia ou não queria ver essas verdades eternas, nem outros filósofos sabiam como vê-las” (Urales, 1934 [1900]: 62).

Em relação a isso, é muito interessante sua crítica aos sofistas, com quem Sócrates conviveu e debateu (Urales, 1934 [1900]: 63-66). A partir deles, ele elogiou precisamente o que sentiu falta em Sócrates: o ceticismo, o seu questionamento dos preconceitos sociais e das verdades absolutas. No entanto, o seu grande fracasso foi que o seu desafio intelectual não tinha uma correlação moral e social, tornando-os verdadeiramente inofensivos ao poder. Por um lado, na prática não eram subversivos porque cumpriam hipocritamente e exploravam em seu favor as leis e instituições cujos

fundamentos questionavam. Da mesma forma, nunca propuseram qualquer alternativa política favorável à comunidade, mas apenas agiram em benefício próprio. Foi, portanto, um relativismo vazio e inútil.

Um ideal não pode ser retirado das humanidades sem lhe dar outro novo ideal. A negação não pode acontecer sozinha; deve ser acompanhada de uma afirmação. Sócrates apresentou um falso ideal, mas apresentou um ideal. Seus adversários tinham razão [...], mas onde estava o ideal, o objeto para substituir as antigas crenças? Em nenhum lugar, e a vida não é possível sem propósito (Urales, 1934 [1900]: 65).

A partir daqui propôs-se avaliar brevemente a utilidade dos sucessores de Sócrates. Concluiu que todos simplificaram suas propostas de forma pouco satisfatória, inclusive aqueles que, em princípio, poderiam encontrar uma certa acomodação na sua ideologia: Diógenes de Sinope, apesar do seu espírito antiautoritário, foi descartado por cair em um naturalismo extremo que levou “ao abandono, à sujeira e até à bestialidade”; Aristipo de Cirene, embora se aprofundasse na tendência materialista, foi criticado porque faltava profundidade moral à sua exaltação do prazer (Urales, 1934 [1900]: 68-69). Urales, crítico entre críticos, encontrou máculas onde outros anarquistas encontrariam virtudes⁹.

Mas, sem dúvida, o pior de todos os pensadores gregos foi Platão. Ele é o único seguidor de Sócrates a quem dedicou um mínimo de interesse, mas apenas para criticá-lo implacavelmente, culpando-o por desenvolver precisamente a parte metafísica do pensamento socrático (Urales, 1934 [1900]: 69-75). Para Urales, representa o culminar do que há de mais abominável na filosofia. Para começar, considerava-o um discípulo medíocre, apenas um imaginativo divulgador de ideias herdadas que levou o espiritualismo a um novo patamar, baseado na pura especulação. A sua passagem para a posteridade deveu-se, em última análise, ao subsequente triunfo da metafísica, de modo que o seu compromisso com ideias transcendentes abriu uma porta particularmente perigosa, servindo como fundamento racional da teologia:

Empobreceu a filosofia e enriqueceu a metafísica. Ele não se limitou, como seu professor, a apoiar um sistema filosófico de regime, educação e estudo dos homens, mas fez dos deuses e da teologia o principal objeto do pensamento humano [...]. Pode-se dizer que Platão foi o primeiro escolástico (Urales, 1934 [1900]: 69).

⁹ Os livros de Ryner, *Les paraboles cyniques* (1913) e *Le père Diogène* (1920), são bons exemplos de simpatias anarquistas sobre os cínicos. Uma afirmação recente de Diógenes e Aristipo em Onfray, 2020: 105-140.

Tornando-se o campeão das verdades absolutas e dos dogmas, os seus devaneios estatistas também constituíram o suporte de uma exploração elitista camuflada por uma erudição enganosa. “Não foi em vão que Platão entendeu que os trabalhadores precisavam de alguém que os defendesse e governasse, tentando ser um dos governantes. Uma sociedade ideal com trabalhadores e ociosos, com diretores e dirigidos” (Urales, 1934 [1900]: 73-74). Em suma, a metafísica platônica foi mais um elo, embora particularmente influente, naquela longa cadeia de retórica intelectualista que legitimou a desigualdade até ao presente: “Castelar e Cícero foram as personalidades que mais se aproximaram dela” (Urales, 1934 [1900]: 70)¹⁰.

A exceção de Aristóteles

Na verdade, Aristóteles foi o único grego que emergiu relativamente intacto do linchamento filosófico de Urales. É, aliás, a quem dedicou maior espaço, fazendo uma seleção relativamente extensa de citações chave (Urales, 1934 [1900]: 75-86). Se, segundo ele, Platão foi “um filósofo da religião”, Aristóteles “pode ser distinguido pelo nome de filósofo da humanidade” (Urales, 1934 [1900]: 76). Certamente, encontrou na sua obra todos os elementos fundamentais do seu sistema: o materialismo e o naturalismo para explicar o mundo; a concepção social do ser humano e a prevalência do bem comum sobre o indivíduo; a consideração da virtude e da justiça como produtos culturais relativos, construídos através da experiência. “Em Aristóteles vimos a base do grande edifício intelectual que abrigará toda a humanidade, satisfeita com a vida e suas alegrias, dona de suas ações e rica pela variedade de seus prazeres e paixões” (Urales, 1934 [1900]: 85).

Ainda assim, nem tudo foram elogios. Por um lado, logicamente, rejeitou categoricamente a justificação da escravidão como condição natural de certos indivíduos, embora, em qualquer caso, a explicasse pelo contexto cultural do pensador (Urales, 1934 [1900]: 79). Por outro lado, como é habitual em toda a sua obra, repreendeu-o pela falta de compromisso político. Embora concordasse com a ideia de que a avaliação moral de qualquer sistema político depende das circunstâncias do tempo e do espaço em que se desenvolve, lamentou não ter optado por um modelo específico, deixando tão aberta a sua interpretação ideológica (Urales, 1934

¹⁰ Fundamentalmente — é claro, em um tom um pouco menos hostil e mais sutil — encontramos mais tarde uma visão semelhante da linha traçada entre Sócrates, os sofistas e Platão em Kropotkin 1925 [1922], cap. V.

[1900]: 77-78). Estas exceções não invalidaram o seu valor como o filósofo mais útil da antiguidade de uma perspectiva anarquista.

Segundo Urales, o verdadeiro problema do legado aristotélico foi a forma como foi posteriormente maltratado. Nem os seus discípulos diretos, como veremos, nem os comentadores medievais, modernos e contemporâneos corresponderam ao seu potencial. Por um lado, muitos tentaram apropriar-se de suas ideias e absorvê-las dentro da linha metafísica, mutilando-as e distorcendo-as para redirecioná-las à causa dos poderosos, sem verdadeiro sucesso, pois, para Urales, o pensamento platônico e aristotélico era absolutamente inconciliável. Por outro lado, os seus seguidores mais valorizados e bem-intencionados não foram suficientemente perspicazes ou corajosos para vislumbrar o alcance revolucionário das suas ideias. “Aristóteles teve a dupla infelicidade de cair nas mãos de pensadores espiritualistas (teólogos) e de ter sido julgado por gerações intelectualmente incapazes de apreciar o valor intrínseco da filosofia aristotélica, que eles transformaram em apenas mais uma metafísica” (Urales, 1934 [1900]: 82).

Assim, a imposição hegemônica do idealismo teria acabado por distorcer ou levar ao esquecimento aqueles preceitos radicalmente materialistas que poderiam ser subversivos. O anarquismo, postulou ele, é o único movimento digno de resgatar consistentemente as propostas de Aristóteles e finalmente colocá-las em prática. “A evolução do pensamento aristotélico deve ser vista nos ácratas, ateus e naturalistas [...]. [O aristotelismo] tem o nome, em nossos dias, de naturalismo científico (materialista, ateu, revolucionário)” (Urales, 1934 [1900]: 84).

Seja como for, entre os inúmeros leitores que adulteraram o pensamento de Aristóteles, houve apenas uma exceção.

Helvétius, assim como Aristóteles, não tem a seu favor a vontade dos pensadores que pesam nas mentes das classes ou ideias dominantes e, no entanto, em nossa opinião, nem os epicuristas, nem os estoicos, nem os naturalistas como Demóstenes, nem os empiristas como Bacon, ou Rousseau, nem os idealistas como Espinosa, nem os positivistas como Hume, nem os psicólogos como Laromiguière, nem os realistas como Herbat, nem os sensualistas como Condillac, possuem a força cerebral de Helvétius, nem a dão às paixões a importância que ele lhes dá, nem atendem com a majestade do médico francês às leis naturais a cuja satisfação a sociologia nos conduz (Urales, 1934 [1900]: 85).

Refere-se ao francês Claude-Adrien Schweitzer (1715-1771), mais conhecido pelo apelido de família Helvétius. Pertencente a uma prestigiada linhagem de médicos, gozava de uma elevada posição de

privilégios e cargos na corte. Mas Helvétius pertencia ao círculo do Barão D'Holbach, de quem nasceu a *Encyclopédie*, aquellos ilustrados aqueles radicais esclarecidos que sofreram a repressão do Antigo Regime e logo foram encurralados pela intelectualidade oficial da Revolução (Bermudo Ávila, 1987; Onfray, 2010; Blom, 2012). O livro mais relevante de Helvétius, *De l'esprit* (1758), um contraponto crítico ao *De l'esprit des loix* de Montesquieu (1748), foi condenado pelo Parlamento e queimado publicamente em Paris. Nele defendeu que não existem noções absolutas que legitimem qualquer distinção nacional particular, estratificação social, sistema político ou jurídico; que a única análise verdadeiramente racional do mundo tinha de ser ateísta e materialista; que o sistema ideal deveria centrar-se na felicidade humana, na satisfação das necessidades materiais e das paixões, tornando-a compatível com o bem comum através da educação.

A identificação de Urales com Helvétius não surpreende. Mais tarde, quando se aprofundou na história da filosofia moderna, reforçou essa simpatia, ao mesmo tempo que insistiu na sua insatisfação geral com a filosofia antiga.

Dissemos que, para nós, Helvétius é um dos pensadores mais humanos que já existiram. Ele é mais positivista que Aristóteles e mais naturalista que Epicuro, a quem toma como professor. Tanto Epicuro quanto Helvétius são encantadoramente simples. Aristóteles pode dar origem à metafísica de Kant [...]; Helvétius só pode sugerir uma concepção simples e natural da vida, tal como nós, anarquistas, a concebemos (Urales, 1934 [1901]: vol. 2, 13).

A alusão a esta personagem é excepcional por si só porque Urales quase nunca mencionou referências modernas ou contemporâneas na sua análise da Antiguidade; este é o único intermediário que ele considerou digno disso. O caso também é interessante porque ele próprio apresentou esta preferência por Aristóteles e Helvétius como uma inclinação heterodoxa dentro da esquerda revolucionária: “Alguns dos nossos leitores devem ter ficado surpresos com a tendência radical que deduzimos da filosofia aristotélica” (Urales, 1934 [1900]: 84).

Isto é apenas parcialmente verdade. Houve afirmações semelhantes de ambos os pensadores em outras formulações socialistas e anarquistas, embora, mais uma vez, a originalidade de Urales deva ser valorizada tendo em conta a data inicial em que escreveu. Neste sentido, é revelador que, na reedição de 1934, tenha mencionado outros dois autores, Kropotkin e Pi i Margall, cujas referências provavelmente eram posteriores à edição

original¹¹. Além disso, não podemos ignorar a presença essencial que Aristóteles teve na obra de Marx – especialmente na primeira parte de *O Capital* (1867) –, em tudo o que diz respeito à análise dos fundamentos da ordem socioeconômica e à sua aplicação utilitarista (McCarthy, 1992; Levine, 2021). É difícil determinar se a omissão de Marx entre os comentadores de Aristóteles foi deliberada, resultado de ignorância ou de simples desinteresse. O que fica claro, sobretudo, é a intenção de Urales de construir um discurso próprio e pessoal sobre o pensamento antigo, tão determinada e coerente foi a sua identificação com o Iluminismo radical francês, construindo uma ponte inusitada de um século e meio de distância.

A fragmentação helenística

Como já antecipamos, os sucessores de Aristóteles também não convenceram Urales, pois ele acreditava que não eram capazes de compensar as deficiências de Aristóteles, e também desenraizaram e exageraram suas valiosas ideias (Urales, 1934 [1900]: 86-90). Manteve assim o seu tom crítico geral e, novamente, de uma forma particularmente contundente porque afetava duas figuras habitualmente reivindicadas pelo anarquismo: Epicuro e Zenão de Cílio. Certamente, Urales os considerava os pensadores helenísticos mais valiosos, pelo cultivo do materialismo, pela relativização das construções sociais e pela sua vocação humanista; na verdade, ambos complementaram Aristóteles sob perspectivas diferentes, mas levando sua posição a dois extremos incompatíveis com o projeto libertário: “Epicuro abusa do prazer; Zenão, da dor” (Urales, 1934 [1900]: 89).

Dedicou surpreendentemente pouco espaço a Epicuro e com uma avaliação bastante ambígua. Claro, coincidiu com a sua proposta eudemonista, com a sua prioridade de satisfação das necessidades e paixões humanas (“Aqui há energia moral, amor à vida e aos homens”), e colocou-o ao lado de Helvétius como os representantes máximos daquela

¹¹ Ele incluiu Kropotkin em relação ao valor de Aristóteles no estudo da função que cada ação da natureza cumpre (Urales, 1934: 81), o que se enquadra no papel essencial que efetivamente cumpre ao longo da sua *Ética* (1922). Ele mencionou Pi i Margall ao falar sobre as concepções estéticas de Aristóteles e a necessidade de combinar forma e substância nas criações artísticas e literárias (Urales, 1934: 78-79). Assim como no primeiro caso, ele não especificou a qual obra se referia, mas, claro, foi tema recorrente em sua produção ensaística.

louvável vocação¹². No entanto, identificou um risco importante em sua doutrina, que definiu, um tanto vagamente, como “as degenerações típicas de todo exagero sensualista” (Urales, 1934 [1900]: 89), o que o levou a descartar esta corrente sem maiores explicações. Na verdade, pode-se dizer que Urales optou pela imagem mais superficial e atual do epicurismo, sem se aprofundar muito em seu potencial.

Na mesma linha, anos depois, sua filha Federica publicou um pequeno artigo sobre a aposentadoria do escritor belga Maurice Maeterlinck, que havia declarado seu desejo de se aposentar da vida pública para aproveitar a vida. A crônica de Montseny, publicada no segundo período da *La Revista Blanca* e intitulada justamente “Epicurismo ou idealismo”, critica duramente sua atitude, que ela identifica com a idiossincrasia individualista e hedonista da burguesia: “seu egoísmo ingênuo, sua ignorância cruel, que os faz sonhar com horizontes róseos e imediatos, com uma pequena paz encerrada em si mesmos, com o esquecimento dos outros e com o amor de si mesmos” (F. Montseny, 1923: 4).

Insisto nesta rejeição do epicurismo no círculo de Montseny porque esta visão mudou radicalmente em meados da década de 1920. Não posso parar agora nesta nova etapa, mas acredito que a mudança de atitude se deve muito ao impacto específico da *Ética* de Kropotkin — onde Epicuro é talvez o pensador antigo mais valorizado — e às traduções e colaborações de Ryner, que reivindicou intensamente ao epicurismo na própria *La Revista Blanca*¹³.

Voltando à obra de Urales em 1900, o outro grande descarte helenístico foi o estoicismo de Zenão. Foi-lhe reservado mais espaço do que a Epicuro, mas a sua rejeição foi muito mais frontal e decisiva. Ele gostou da interpretação naturalista do mundo do estoicismo, mas encontrou objeções irreconciliáveis à sua aplicabilidade social e moral. Ele acreditava que a sua insistência na preparação física e mental para a dor e a adversidade, embora pudesse ser útil e sensata, gerava uma perspectiva desesperada: “Esta previsão implica um conceito pessimista das condições humanas e uma grande desconfiança no futuro da nossa raça” (Urales, 1934 [1900]: 88). Além disso, e mais importante, ele pensava que tal predisposição para a luta e a competição implica um deslocamento do princípio da

¹² Vide supra. Sobre a relação de Helvétius com o epicurismo, ver Force, 2009. Citação em Urales, 1934 [1900]: 89.

¹³ Essas influências são demonstradas pela revisão feita por Federica da *Ética* de Kropotkin (F. Montseny, 1925) e pelo artigo que ela dedicou a Ryner (F. Montseny, 1927). Kropotkin, por sua vez, seguiu de perto o filósofo Jean-Marie Guyau (*La Morale d'Épicure*, 1878) em sua avaliação de Epicuro.

solidariedade, que transformou esta tendência em um instrumento de perpetuação de classe ao serviço dos mais fortes.

E nos nossos dias, como nos de Zenão, nada mais fazemos do que preparar o nosso braço para ferir melhor os nossos semelhantes, que foi o que fizeram os filósofos atenienses. É condição da vida atual ser vítima ou algoz; mas os filósofos que não aspiram a um estado melhor são filósofos dignos do estado atual, onde tudo é mesquinho (Urales, 1934 [1900]: 89).

Esta rejeição radical constitui outra nota discordante no seu contexto, uma vez que Zenão é um dos filósofos antigos de maior sucesso entre os intelectuais anarquistas em geral. Talvez o exemplo mais simbólico seja fornecido por Kropotkin: encarregado de escrever o verbete “anarquismo” na *Encyclopaedia Britannica* de 1910, ele foi claro ao explorar os antecedentes do pensamento pré-anarquista: “O melhor expoente da filosofia anarquista na Grécia antiga foi Zenão” (Kropotkin, 1910: 915), destacando sua atitude contra o Estado, a religião e o dinheiro, bem como sua defesa do individualismo solidário. Mais exaustivo foi Nettlau, que dedicou todo o segundo capítulo de seu livro sobre as origens do pensamento libertário a Zenão (Nettlau, 1925: 10-18)¹⁴. Deve-se notar que essas obras também são posteriores ao ensaio de Urales, mas continuam a reforçar o caráter inconformista de sua abordagem peculiar.

Ele mesmo resumiu muito bem a sua insatisfação geral ao fazer uma avaliação final daqueles autores que considerava mais valiosos dentro da filosofia antiga, a quem rotulou como a “trindade” materialista: “Aristóteles, a inteligência mais culta, defendia um naturalismo puramente abstrato e filosófico. Zenão, o mais robusto e forte, propagou um naturalismo de classe. Epicuro, talvez o mais sincero, tinha o defeito de carregar a nota sensualista” (Urales, 1934 [1900]: 90). Nenhum deles valia completamente a pena, na verdade.

Urales concluiu a sua análise do pensamento helênico com algumas breves notas sobre os célicos, um movimento que estava inseparavelmente ligado ao declínio político e intelectual da Grécia¹⁵. Tal como aconteceu com os sofistas, ele celebrou sem hesitação o seu questionamento radical das verdades únicas, mas, como é habitual na sua carreira, eles foram desfigurados pela sua indiferença social e política. Por mais que suas

¹⁴ Ambos se referiram nessas ocasiões ao trabalho do marxista austriaco Georg Adler (*Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, 1899); ver Ellis, 2016: 329, nota 5. No caso de Kropotkin, sua visão posterior do estoicismo na *Ética* seria mais equilibrada e crítica (Kropotkin, 1925 [1922]: cap. V).

¹⁵ Menciona Pirro de Élis, Tímon, Diógenes Laércio, Anaxidemo (Enesidemo) e Sexto (Urales, 1934 [1900]: 92-94).

reflexões fossem impecáveis do ponto de vista teórico, eram simples reflexões intelectuais que ignoravam as necessidades daqueles que sofriam:

Há algo superior à razão, e esse algo é o que a humanidade, que tem fome de pão e de direitos e sede de água e de justiça, jamais olhará com indiferença [...]. Olharemos com indiferença para todos os problemas intelectuais quando a humanidade sofredora tiver resolvido os problemas materiais (Urales, 1934 [1900]: 93-94).

Envolvida nestes jogos intelectualistas, a Grécia sucumbiu à força pragmática e implacável de Roma. A parte dedicada aos romanos realmente se concentrou em desvendar as origens do pensamento cristão (Urales, 1934 [1901]: 97-143), que mereceria consideração separada. De qualquer forma, não lhes atribuiu grandes contribuições filosóficas, mas sim a transformação das ideias gregas e, entre elas, apenas as mais simples:

As doutrinas que encontraram seguidores em Roma foram as dos filósofos gregos com um ideal mais simples e claro, porque entravam pelos sentidos: as propagadas por Zenão e Epicuro: "Viva segundo a Natureza". "Aproveite tudo o que puder." E isso os romanos fizeram, e fizeram perfeitamente. [...] O cérebro romano não estava preparado para se entregar a reflexões especulativas, negligenciando, não sabemos se por sua grosseria ou por seu espírito simples, as doutrinas que não afetavam diretamente seus sentidos (Urales, 1934 [1901]: 98 e 100).

Já durante o período imperial, que considerava brutal, a confluência de duas grandes correntes marcaria para sempre a visão ocidental do mundo. Por um lado, o estoicismo de Zenão, "degenerado" depois de passar pelo filtro de Cícero, Epiteto, Marco Aurélio e, acima tudo, Sêneca: serenidade, força, resignação, submissão, igualdade e caridade; por outro, a metafísica neoplatônica que sofreu mutações de mãos dadas com a teosofia judaica na Alexandria de Fílon: misticismo, dogmatismo, transcendência e imortalidade (Urales, 1934 [1901]: 97-116). A ideologia cristã formou-se, na realidade, sem a necessidade de Cristo; entretanto, os vislumbres do materialismo humanista foram relegados, quando muito, à prática do hedonismo egoísta.

Conclusão

Segundo Urales, sobre um substrato oriental foi semeada na Grécia a semente de certas ideias úteis e benéficas para a humanidade, mas, ao fim e ao cabo, seu caráter abstrato ou sua aplicação problemática reafirmavam a tendência classista e elitista que tinha sido inerente a todos os sistemas

de educação foi finalmente camuflada no pensamento da história. Os sofistas eram hipócritas; Sócrates, apesar da sua atitude, era conservador; Platão foi um místico pernicioso; Aristóteles, o melhor, impraticável; Diógenes era um selvagem; Zenão, um pessimista; Epicuro, um homem vicioso. Todos eram insatisfatórios para o exigente projeto libertário.

Não se pode dizer que Urales tivesse uma concepção de filosofia radicalmente diferente dentro do movimento anarquista e socialista, uma vez que partilhava os princípios essenciais (ceticismo, materialismo, utilitarismo, eudemonismo). No entanto, a forma como formula a sua análise histórica, particularmente hiper crítica e devastadora, é peculiar e, por vezes, distancia-se de outras visões ideologicamente muito próximas. Isto talvez possa ser explicado por duas razões: por um lado, tem a ver com o com a natureza impulsiva, apaixonada e deliberadamente controversa da sua abordagem ao assunto; por outro lado, a sua escrita inicial pode ter tido uma influência, antes da chegada de certas obras, que possivelmente o tivessem levado a qualificar algumas afirmações – embora, na reedição de 1934, tenha mantido intactas as suas ideias nessa parte. Em todo o caso, em um movimento caracterizado pelo individualismo e pelo espírito crítico, temos neste exemplo uma reflexão particularmente heterodoxa e iconoclasta sobre a relevância dos clássicos no pensamento revolucionário contemporâneo.

Referências bibliográficas

ABELLÓ I GÜELL, Teresa. Joan Montseny o Federico Urales: ideología y polémicas de un anarquista. En: URALES, Federico. *Mi vida*. Barcelona-Tarragona: Universitat de Barcelona-Universitat Rovira i Virgili, 2021: 25-38.

AGUILERA DURÁN, Tomás. Montseny entre ruinas: impresiones arqueológicas de una anarquista. *Veleia*, 36, 2019: 111-124.

AGUILERA DURÁN, Tomás. Pensamiento progresista y recepción de la antigüedad en la España finisecular: tres ejemplos peculiares. En: JIMÉNEZ AGUILAR, Francisco *et al.* (eds.). *Conversaciones contemporáneas: transnacionalidad, género y conflictos en los siglos XIX y XX*. Granada: Comares, 2022: 425-440.

ANZOLA MORENO, Johan Nicolás. La tesis doctoral de Marx. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 40, n. 121, 2019: 77-93.

BAKUNIN, Mikhail A. *Dieu et l'état*. Genève: Imprimerie Jurassienne, 1882.

BERMUDO ÁVILA, José Manuel. *Helvétius y d'Holbach*, Barcelona: Horsori, 1987.

BLOM, Philipp. *Gente peligrosa: el radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Trad. de Daniel Najmías. Barcelona: Anagrama, 2012.

CONDIT, Stephen. *Proudhonist Materialism and Revolutionary Doctrine*. Sanday: Cienfuegos Press, 1982.

ELLIS, Heather. Stoicism in Victorian Culture. En: SELLARS, John (ed.). *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London-New York: Routledge, 2016: 319-330.

FORCE, Pierre. Helvétius as an Epicurean Political Theorist. En: LEDDY, Neven; LIFSCHITZ, Avi (eds.). *Epicurus in the Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation, 2009: 105-118.

FUSARO, Diego. *Marx y el atomismo griego: las raíces del materialismo histórico*. Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2018.

GARCÍA JURADO, Francisco. Anarquismo y mundo clásico: Ícaro y Safo. En: PINO CAMPOS, Luis Miguel; SANTANA HENRÍQUEZ, Germán (eds.). *Kalos kai agazos anir didaskaloi paradeigma: homenaje al profesor Juan Antonio López Férez*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2013: 311-316.

GARCÍA JURADO, Francisco. La Eneida como utopía regeneradora: Pierre-Joseph Proudhon. *Studia Philologica Valentina*, 16, 2014: 51-68.

GARCÍA MORALES, Francisco. Heracles y el león de nemea. Huellas de la cultura clásica en la simbología anarcosindicalista. *Estudios: Revista de Pensamiento Libertario*, 2, 2012: 102-116.

GIRÓN SIERRA, Álvaro. Metáforas finiseculares del declive biológico: degeneración y revolución en el anarquismo español. *Asclepio*, vol. 51, n. 1, 1999: 247-273.

GIRÓN SIERRA, Álvaro. ¿Hacer tabla rasa de la historia?: la analogía entre herencia fisiológica y memoria en el anarquismo español (1870-1914). *Asclepio*, vol. 52, n. 2, 2000: 99-118.

GREENBLATT, Stephen. *El Giro: de cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. Trad. de Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 2014.

HALL, Edith; STEAD, Henry (eds.). *A People's History of Classics: Class and Greco-Roman Antiquity in Britain and Ireland 1689 to 1939*. London: Routledge, 2020.

KROPOTKIN, Piotr. Anarchism. En: *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*. 1/2. A to Androphagi. 11.^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1910: 914-919.

KROPOTKIN, Piotr. *Ética: origen y evolución de la moral*. Trad. de Nicolás Tasin. Buenos Aires: Argonauta, 1925 [1922].

LAFFRANQUE, Marie. Juan Montseny y los intelectuales: 1898-1905. *Anthropos*, 78, 1987: 42-46.

LEVINE, Norman. *Marx's Resurrection of Aristotle*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.

MACLAUGHLIN, Jim. *Kropotkin and the Anarchist Intellectual Tradition*, London: Pluto Press, 2016.

MADRID SANTOS, Francisco. *La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional hasta el final de la Guerra Civil*, Tesis Doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1989.

MARÍN I SILVESTRE, Dolors; PALOMAR I ABADÍA, Salvador. *Els Montseny Mañé: un laboratori de les idees*. Reus: Carrutxa, 2010.

MARTÍ FONT, Jordi. Joan Montseny y el catalanismo. En: URALES, Federico. *Mi vida*. Barcelona-Tarragona: Universitat de Barcelona-Universitat Rovira i Virgili, 2021: 39-58.

MCCARTHY, George E. (ed.). *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Savage: Rowman & Littlefield, 1992.

MONTSENY MAÑÉ, Federica. Epicurismo e idealismo. *La Revista Blanca*, segunda época, n. 10, 15 de octubre de 1923: 3-5.

MONTSENY MAÑÉ, Federica. "Ética": Pedro Kropotkine.—Editorial Argonauta. Buenos Aires. *La Revista Blanca*, segunda época, n. 52, 15 de julio de 1925: 22-25.

MONTSENY MAÑÉ, Federica. Hans Ryner, o la filosofía de la sonrisa. *La Revista Blanca*, segunda época, n. 91, 1 de marzo de 1927: 582-585.

MORRIS, Brian. *Bakunin: The Philosophy of Freedom*. Montreal: Black Rose Books, 1993.

NETTLAU, Max. *Der Vorfrühling der Anarchie: ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*. Berlin: F. Kater, 1925.

NÚÑEZ LÓPEZ, Christian; SIERRA MARTÍN, César. (eds.). *La influencia de Marx y el marxismo en los estudios sobre la Antigüedad*. Buenos Aires: Estudios del Mediterráneo Antiguo, 2021.

ONFRAY, Michel. *Contrahistoria de la filosofía, IV. Los ultras de las Luces*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2010.

ONFRAY, Michel. *Contrahistoria de la filosofía, V. El eudemonismo social*. Trad. de Alcira Bixio. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2017.

ONFRAY, Michel. *Contrahistoria de la filosofía, I. Las sabidurías de la Antigüedad*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. 3^a ed. Barcelona: Anagrama, 2020.

PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. Estudio preliminar. En: URALES, Federico. *La evolución de la filosofía en España*. 2^a ed. Barcelona: Laia, 1977: 7-71.

PUENTE PÉREZ, Ginés. De Federico Urales a Joan Montseny: la vida de un anarquista controvertido. En: URALES, Federico. *Mi vida*. Barcelona-Tarragona: Universitat de Barcelona-Universitat Rovira i Virgili, 2021: 9-24.

RODRÍGUEZ MADRAZO, Jaime D. *Federico Urales y La Revista Blanca en el circuito anarquista transnacional*. Trabajo Fin de Máster. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2019.

SAMARRA I SANCHÓ, Frederic. Joan Montseny i l'anarquisme català del segle XIX. En: ANGUERA, Pere (ed.). *Pensament i literatura a Reus al segle XIX*. Reus: Edicions del Centre de Lectura, 2006: 287-302.

SEGARRA, Agustí. *Federico Urales y Ricardo Mella: teóricos del anarquismo español*. Barcelona: Anagrama, 1977.

STEAD, Henry; HALL, Edith (eds.). *Greek and Roman Classics in the British Struggle for Social Reform*. London: Bloomsbury, 2015.

UNAMUNO, Félix. Más sobre el materialismo. *La Revista Blanca*, 119, 1 de junio de 1903: 720-724.

URALES, Federico [Montseny, Joan]. *Sociología anarquista*. La Coruña: El Progreso, 1896.

URALES, Federico. *Mi vida*. Barcelona-Tarragona: Universitat de Barcelona-Universitat Rovira i Virgili, 2021 [1932].

URALES, Federico. *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona: La Revista Blanca, 1934 [1900-1902].

VALLE-INCLÁN, Javier del. *Biografía de La revista blanca: 1898-1905*. Barcelona: Sintra, 2008.