

Teoria do poder, da reciprocidade e a abordagem coletivista:

Proudhon e os fundamentos da ciência social no anarquismo

Autor: Andrey Cordeiro Ferreira¹

¹ Graduado em Ciências Sociais pela UFF, Mestre e Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional-UFRJ, professor do Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da UFRRJ, líder do Núcleo de Estudos do Poder (NEP) grupo de pesquisa do CNPq.

Pierre Josph-Proudhon², ao lado de Bakunin, é o principal teórico do sindicalismo revolucionário e do anarquismo internacional no século XIX. Suas teses sobre o poder, o federalismo e sua visão sobre organização social são essenciais à formulação de teses que ajudaram na fundação das principais associações de trabalhadores e, em razão disso, influenciaram na constituição do movimento sindicalista revolucionário. Além disso, como veremos, essa atividade teórico-prática lançou certas bases analíticas e conceituais da ciência social e sociologia moderna, especialmente, da escola sociológica francesa.

Pierre-Joseph Proudhon, intelectual operário francês, nasceu na cidade de Besançon em 1809 e morreu em janeiro de 1865. Autor de uma vasta obra, com dezenas de livros, podemos destacar aqui algumas obras: “O Que é a Propriedade? Ou princípio do direito e do governo” (1840); “Da criação da ordem na Humanidade” (1843), “Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria” (1846), “Do Princípio Federativo – da necessidade de reconstituir o Partido da Revolução” (1863) e sua obra póstuma “Da Capacidade Política das Classes Operárias” (1865). São essas obras que iremos analisar aqui, já que as mesmas apresentam o conteúdo principal da teoria do autor.

A obra de Proudhon no Brasil é comumente analisada a partir da (e reduzida a) crítica de Marx ao “*Sistemas das Contradições Econômicas*” realizado em *Miséria da Filosofia* sendo muito pouco estudada, seja no conteúdo, seja influencia que exerceu sobre o movimento operário e socialista. Por isso é fundamental o exame da obra do autor. A ideia de ciência em Proudhon tem dois sentidos, uma ciência que é voltada para explicação do social e para mudança social. Essa relação inextricável do social no duplo sentido de objeto e de processo de mudança marcará a forma com o anarquismo concebe a relação entre teoria e prática e especialmente a forma como no processo de institucionalização da sociologia como disciplina, ocorreu uma negação ou invisibilização da contribuição proudhoniana para as ciências sociais. Pouco reconhecimento foi dado a essa contribuição teórica e política de Proudhon, especialmente em países como o Brasil.

² O presente texto consiste de uma versão preliminar e ainda será submetido à revisão técnica e de conteúdo.

Iremos aqui mostrar como Proudhon abriu o terreno para duas formulações estratégicas: a teoria da mutualidade e da reciprocidade e a teoria do poder, através da noção de força coletiva que daria nascimento ao coletivismo³. Essas duas contribuições seriam incorporadas de diferentes maneiras, na sociologia pela escola sociológica francesa e no movimento operário e socialista através da interpretação e sistematização que Bakunin realizou, ligando essas teses e conceitos a uma teoria da revolução e também a um método materialista.

Para efeito deste artigo iremos dividir a análise da obra de Proudhon em três grandes conjuntos: o da reflexão sobre direito e economia política; o da teoria política e federalista; o da teoria da capacidade política e das classes sociais. Esses conjuntos chamam a atenção para complexidade de temas e conteúdos (certamente todas as obras de Proudhon tratam de temas que poderiam ser enquadrados em uma ou outra categoria) desenvolvidos pelo autor. Mas daremos atenção aqui especialmente à forma como a teoria do valor trabalho se chega a uma nova concepção de sociedade e teoria do poder e reciprocidade.

1 - Economia política e teoria do governo e da justiça

Para entender a teoria e pensamento de Proudhon, e como este seria organicamente ligado ao movimento operário, devemos levar em consideração alguns aspectos da sua produção intelectual e política. A obra de Proudhon entre 1840 e 1850 estava profundamente marcada pelos temas da Academia de Ciências Morais e Políticas⁴ e também pela crítica da economia política liberal e socialista francesa. Sua crítica da propriedade privada e das contradições econômicas do capitalismo era direcionada pelo objetivo ético-político de garantir o equilíbrio da igualdade com a

³ Coletivismo é uma designação que surgiu especificamente dentro da Associação Internacional dos Trabalhadores, para indicar o campo formado em torno das teses anarquistas que defendiam a propriedade coletiva e uma abordagem da sociedade centrada no conceito de força coletiva.

⁴ Instituição Científica criada em 1795, durante a Revolução Francesa em substituição as antigas academias reais. A Academia de Ciências Morais e Políticas fazia parte do Instituto de França, que agrupava ainda as ciências físicas e matemáticas e literatura e belas artes em academias próprias. A Academia realizava concursos. O livro “O que é a Propriedade” foi resultado de uma bolsa concedida pela Academia à Proudhon e ele ainda dialogaria com os temas da mesma em outras obras, como “Sistema das Contradições Econômicas”. Isso mostra que Proudhon estava dialogando com os temas estratégicos do campo científico francês formado pela revolução de 1789.

liberdade, problema não resolvido pela revolução francesa de 1789. Podemos dizer que esta obra se liga a três dimensões:

1) a sua visão profundamente embebida na economia política, numa teoria holística da distribuição, produção, trabalho e propriedade privada que torna-se assim sua principal contribuição, especialmente o ataque ao pilar do sistema jurídico e econômico Francês e capitalista (com o filosofema “A propriedade é um roubo”);

2) a sua visão da filosofia, que caminha para uma crítica da Igreja e do Estado, e pela afirmação do que denominaria de filosofia popular, marcando assim uma radical ruptura com a referência hegeliana, incorporando a dialética como principal traço do seu método;

3) por fim, um projeto ético-político, que perpassa e caracteriza sua obra, de buscar um forma de governo justo que pudesse eliminar as desigualdades e efetivar as promessas abandonadas da revolução francesa, liberdade, igualdade e fraternidade (o que dá um estilo sempre generalista as suas obras, que normalmente misturam um objeto científico, um discurso sobre o método e também um projeto ou uma política para o futuro⁵). Não existe assim uma separação entre a ciência pura ou neutra e documentos ético-políticos, sua obra é sempre uma mescla desse saber erudito e de um discurso instituinte.

Essa base estará formulada nos seus livros de direito e economia política, os quais representam uma parte importante da sua obra: “O Que é a Propriedade? Princípios do Direito e do Governo”, “Da Criação da Ordem na Humanidade” e “Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria” que em seu conjunto lançam dois dos fundamentos daquilo que Proudhon entendia como ciência social: a dialética serial, entendida como um método e conjunto de conceitos filosóficos; a teoria

⁵ Essa característica narrativa é própria do contexto acadêmico em que Proudhon produziu suas obras, mas foi usada pelos críticos, especialmente por Marx, como principal elemento para desqualificar seu pensamento como idealista ou pré-científico. Mas é exatamente na força e fraqueza derivada dessa estratégia narrativa que Proudhon abarca um universo não englobado pelo marxismo: o da teoria e tecnologia de governo da sociedade pós-revolucionária derivada da crítica das instituições da sociedade capitalista moderna. A vinculação do projeto de governo a uma crítica da sociedade capitalista (do fundamento do direito, do governo e da economia) marca uma profunda diferença em face dos socialistas como Robert Owen, reformadores morais que não vislumbravam uma crítica do capitalismo, mas reformas sociais a partir do Estado. Por outro lado, Marx aprofundou a teorização do capitalismo num grau que Proudhon não realizou, mas deixou como “utopismo” a teoria das formas de governo, assimilando assim a possibilidade do uso das instituições capitalistas (mais-valia, o Estado) como instrumentos da edificação do socialismo. Essa seria uma diferença fundamental entre Proudhon e Marx.

da propriedade e da economia capitalista, que ao mesmo tempo implicava teoria do governo (no sentido em que a economia política entende o termo).

A cisão entre Proudhon e Marx na realidade não é motivada, como Marx apresenta, pelo caráter “idealista” da proposição proudhoniana, mas sim pela diferença em relação a um conjunto de temas: 1) o determinismo econômico; 2) o papel do Estado; 3) o conceito de comunidade e comunismo. Estes dois temas resumem todas as grandes diferenças político-intelectuais levantadas no campo do movimento socialista do século XIX. Mas apesar desta diferença, existe um recurso comum que é o recurso à dialética. É no Livro *Miséria da Filosofia* (escrito em resposta a *Filosofia da Miséria*, de Proudhon) que Karl Marx, entre muitas das objeções que levanta, explicita este ponto central de divergência:

“Assim pois, a arbitrariedade dos soberanos é, para o senhor Proudhon, a razão suprema na economia política. Verdadeiramente faz falta a ignorância absoluta da história, para não saber que, em todos os tempos, os soberanos tiveram que submeter-se às condições econômicas, sem poder ditar-lhes nunca sua lei. Tanto a legislação política como a civil não fazem mais que expressar e protocolizar as exigências das relações econômicas. Foi o soberano que se apoderou do ouro ou da prata para fazer deles meios universais de troca estampando-lhes seus rostos ou, ao contrário, foram estes meios universais de troca os que se apoderaram do soberano obrigando-o a imprimir-lhes seu selo e dar-lhes uma consagração política?” (Marx, 1973, p.56- 57)

O trecho acima mostra a marca de toda diferenciação que seria levantada entre anarquistas e comunistas, que diz respeito à concepção ontológica da história e o lugar do econômico. Marx atribui a Proudhon a compreensão de que o Estado cumpre um papel determinante na história e economia política, ao passo que ele considera os soberanos (o Estado) como apenas o realizador dos movimentos da economia.

A compreensão do lugar do político em relação ao econômico e como cada um determinaria o conjunto da existência social, abriria o campo das múltiplas oposições que marcariam as diferenças entre eles. Esta diferença seria formulada fundamentalmente na definição conceitual de Marx de infraestrutura econômica e superestrutura político-ideológica, em que o primeiro determinaria em última instância o segundo. Não é aqui o espaço para estudar detidamente a história das cisões entre Marx-Engels e Proudhon. Por isso, basta dizer que esta reflexão sobre o lugar do político expressa a distancia entre dois posicionamentos teóricos que partem de uma base filosófica relativamente comum.

Primeiramente, é importante marcar que, o livro de Proudhon “O que é a Propriedade?” (1840), apresenta a problematização do discurso de constituição da

sociedade burguesa; a crítica dos fundamentos de legitimação da propriedade abrirá espaço para a recusa dos principais pressupostos de teorias sociais subsequentes, como o evolucionismo e o racismo científico⁶. As teses de origem da propriedade (direito natural, ocupação, trabalho) são todas questionadas, para afirmar-se que a propriedade é, em última instância, produto da força e por ela sustentada⁷. A mesma crítica seria direcionada ao Governo. Desta maneira, os dois principais indicadores da “civilização”, seriam submetidos a uma crítica severa⁸.

Proudhon formularia esta questão desde o seu primeiro trabalho, *O Que é a Propriedade? Ou pesquisas sobre o princípio do direito e do governo (1840)*, em que levanta algumas hipóteses sobre a relação entre economia e política⁹. Iremos expor brevemente os principais argumentos deste trabalho. No Capítulo 1- “*Método seguido nesta obra – idéia de uma revolução*”, Proudhon argumenta: “*Tenciono discutir o próprio princípio de nosso governo e de nossas instituições; a propriedade; estou no meu direito; posso enganar-me na conclusão de minhas pesquisas; estou ainda no meu direito; agrada-me inserir o último pensamento de meu livro no começo; estou ainda no meu direito.*” (Proudhon, 1988, p.15). Vemos aqui exposto um enunciado fundamental que ordenará toda a argumentação do autor: a interdependência da economia com a política, ou dizendo de outra forma, a relação *dialética* existente entre o sistema econômico e o sistema político da sociedade capitalista¹⁰.

No Capítulo 2 - “*Da propriedade considerada como direito natural*”, Proudhon analisa a definição de propriedade contida no direito romano: “*O direito romano definiu a propriedade como o jus tendi et abutendi re sua, quatenus júris ratio patitur, o direito*

⁶ Notemos que a discussão sobre o racismo, as nacionalidades e o patriotismo foi feita de forma relativamente transversal a questão das classes e do capitalismo. A recusa do racismo é operada por Proudhon ao discutir a escravidão nos Estados Unidos da América, aonde afirma não haver desigualdade entre as raças mostra exatamente essa co-relação.

⁷ “*Portanto, sem a força, a propriedade é impotente contra a propriedade, já que sem a força, não pode crescer com o ganho; portanto, sem a força, a propriedade é nula.*” (Proudhon, 1988, p. 189).

⁸ Se a propriedade privada é combatida emblematicamente por Proudhon, Bakunin combate a noção de Estado, e chega mesmo a criticar a idéia de civilização, ao questionar as teses da superioridade do operariado urbano sobre o campesinato, que segundo ele, vigia nos meios operários jacobinos como herança do revolucionarismo burguês.

⁹ Esta obra marca assim outro discurso sobre a propriedade e sobre a sociedade civil; de indicador de civilização, a propriedade vai ser vista como fator gerador da desigualdade, produto da conquista e da violência.

¹⁰ Note-se que ainda não aparece nenhuma menção explícita a dialética neste primeiro volume das Memórias sobre a Propriedade. A perspectiva dialética se encontra insinuada na seguinte afirmação: “*Tende a coragem de me seguir, e, se vossa vontade for franca, se vossa consciência for livre, se vosso espírito souber unir duas proposições e dela extrair uma terceira, minha idéias fatalmente serão as suas*” (Proudhon, *op.cit.*, p. 17).

de usar e abusar da coisa, tanto quanto admite a razão do direito.” (Proudhon, *op.cit*, p.17). A partir desta consideração, e depois de analisar a constituição francesa de 1793 e o Código Napoleônico, concluiu que: “*Distinguem-se na propriedade: 1º) a propriedade pura e simples, o direito senhorial sobre a coisa, ou, como se diz, a propriedade nua. 2º) a posse.(...) Esta dupla definição enquanto domínio e posse é da mais alta relevância; e é preciso apreende-la bem para compreender o que temos a dizer*”. (Proudhon, *op.cit*, p. 42).

Vemos na definição do fato econômico da propriedade residir à idéia de domínio (do latim *dominus*, direito ou autoridade do senhorio sobre alguma coisa, termo intercambiável com *dominatione*, dominação), o que coloca no centro da noção de propriedade o *poder*, que conjugado com a noção de direito, consagraria a legitimidade da propriedade por um sistema legal. No âmago das relações econômicas, na definição mesma da noção de propriedade, reside o fato da dominação e conseqüentemente, o elemento político. Mas a propriedade é tomada também como instituição base e princípio do Governo, segundo os termos de Proudhon, ou do sistema político, para empregar uma linguagem conceitual mais definida. E esta injunção se conjuga com uma definição econômica do governo: “*O Governo é a economia pública, a administração suprema dos trabalhos e dos bens de toda uma nação*”. (Proudhon, *op.cit*, p. 178). A propriedade e a economia se definem pela política, e a política se define pela economia. Os termos, separados e opostos pela teoria e pela prática social, na análise de Proudhon só alcançam sua plena definição um através do outro¹¹.

Esta conjugação é então uma primeira consideração implica a **dialética** da política com a economia, ou da Propriedade Privada com o Estado:

“Ora, a propriedade engendra necessariamente o despotismo, o reino do arbitrário, de uma vontade libidinosa; e isso pertence tanto à essência da propriedade que basta, para nos convenceremos, lembrar o que ela é o que se passa a nossa volta. A propriedade é o direito de usar e abusar. Logo, se o governo é economia, se tem por objeto único a produção e o consumo, a distribuição das tarefas e dos produtos, como o governo é possível sem propriedade? Se os bens são propriedades, como os proprietários não seriam reis, e reis despóticos, reis na proporção de suas faculdades de posse?” (Proudhon, *op.cit*, p. 240).

Esta visão da **dialética da política com a economia**, como crítica do determinismo econômico, é assim a formulação mais precisa da diferença entre Proudhon e Marx. Ao

¹¹ Este procedimento dialético do autor é mais identificável quando ao final desta obra, discute os modelos de organização social, definindo três regimes: 1º propriedade, ou a tese; 2º comunidade, ou a antítese. Da superação das contradições dos deriva o terceiro, o regime de liberdade, como síntese social da economia com a política.

contrário de considerar o Estado ou o Governo como um instrumento passivo das forças econômicas, Proudhon considera que Governo é economia, um agente constutor e parte das contradições econômicas.

O livro “O Que é a Propriedade” não é um livro de economia: é um livro que poderíamos considerar de sociologia jurídica. Proudhon tenta mostrar como o direito de propriedade privada, consagrada pelas modernas revoluções, entra em contradição com um fato sociológico: a produção e a força coletiva do trabalho (reconhecido como princípio gerador da propriedade), não levam ao direito de propriedade mas a sua negação.

É no livro “*Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria, vol Ie II*” que o autor estabelece sua crítica da economia política. Mas ainda assim é preciso levar em consideração que o livro não se propõe a ser uma análise puramente econômica do capitalismo, mas sim uma abordagem filosófica (ou seja, a partir de um ponto de vista ético-político) do que produz a miséria e a desigualdade social.¹² Nesse sentido, é preciso ter uma chave de leitura bem determinada: o livro está assentado na proposição de teoria do valor trabalho (e não na teoria da mais valia como faria Marx anos depois), e na expectativa de demonstrar que o valor tal como se supunha ser formado pela lei da oferta e procura (economia política burguesa) era um equívoco, mas que também a proposição da regulação estatal para controlar o valor (feita por socialistas e comunistas) não era uma solução econômica factível. Ou seja, não se deve buscar nesse livro uma teoria do funcionamento da economia capitalista, mas sim uma crítica de como o valor na economia capitalista não expressava o valor trabalho de forma efetiva, gerando assim desigualdade social e miséria. Certamente, ao apresentar o caráter sistêmico (e cada uma das categorias dialéticas que compõem o capitalismo, ele avança na teorização econômica, mas não faz uma análise exaustiva da economia.

O sistema das contradições econômicas é assim fundado sobre a contradição do valor: composto por valor de uso e valor de troca, a economia moderna não reconhece na realidade a dimensão sintética e logo o valor não chega a ser o valor constituído (ou seja, valor trabalho com o pagamento e instituição da relação proporcional entre valor de uso e valor de troca). A inexistência dessa proporcionalidade do valor era assim a primeira e fundante contradição econômica. O valor na sociedade capitalista, apesar de ser produzido pelo trabalho, não reflete isso de forma plena: os economistas burgueses

¹² É importante observar que “O Que é a Propriedade” e “Filosofia da Miséria” buscam responder questões levantadas em concursos públicos da Academia de Ciências Morais e Políticas de Paris.

acreditavam que o valor de troca expressaria a melhor ordem social, ao permitir o desenvolvimento do comércio; os socialistas acreditavam que regulando a produção de “valores de uso” através do Estado para satisfazer as necessidades básicas seria a solução, evitando assim a superprodução. Mas nos dois casos, não se buscava constituir o valor a partir do valor trabalho. Proudhon aponta que na realidade somente uma distribuição proporcional de valores de uso e troca na economia social poderia produzir a igualdade, lembrando que esta assertiva estava associada ao pressuposto do fim da propriedade privada e reconhecimento da força coletiva como geradora de um direito coletivo. Logo, se no plano do direito, o trabalho e força coletiva geram um direito coletivo que não é reconhecido pelo direito de propriedade, no plano econômico implicava que o valor nunca refletia a centralidade do trabalho na sua constituição. A propriedade privada tendo um poder de acumulação infinito que se exerce sobre quantidades finitas: *“Logo, visto que uma nação, como a humanidade inteira, é uma grande sociedade industrial que não pode agir fora de si mesma, fica demonstrado que nenhum homem pode enriquecer-se sem que outro empobreça”* (Proudhon, 1988, p.187). Assim, a acumulação capitalista leva ao empobrecimento dos trabalhadores, a sua expulsão da produção, apesar de depender deles.

Essa relação propriedade privada-valor é ainda complementada por pares dialéticos que ordenam a economia moderna: divisão do trabalho e mecanização; concorrência e monopólio; o papel da polícia ou imposto (que é a intervenção governamental e estatal na economia e nos outros fatores). Desta maneira, o que as contradições econômicas apresentam é que para cada fator de expansão da produtividade dos valores dentro da economia moderna existia um fator de opressão do trabalhador e geração de desigualdade. A divisão do trabalho levava a uma maior eficiência do trabalhador, mas também a sua dependência e alienação; a maquinaria e desenvolvimento tecnológico, possibilitando uma jornada de trabalho menor e assim a libertação do trabalhador, produzia assim a tendência ao desemprego; a concorrência, expressão da liberdade de comércio que deveria levar os preços para baixo, tendia na realidade a produzir o monopólio; o Estado por sua vez representa a manutenção do trabalho improdutivo através do imposto que deveria ser uma redistribuição social, na realidade reverte este ganho para sua manutenção (criando assim o que hoje é o problema crônico do déficit fiscal) de forma que não conseguiria resolver as contradições econômicas. Analisando a série das contradições, no capítulo dedicado “as

máquinas” ele mostra mais claramente a contradição inerente a esta dependência mútua entre trabalho e capital.

“De um fabricante inglês: ‘A insubordinação de nossos operários nos faz pensar em passar sem eles. Fizemos e provocamos todos os esforços de inteligência imagináveis, para substituir o serviço dos homens por instrumentos mais dóceis e quase conseguimos. A mecânica libertou o capital da opressão do trabalho. Em todo o posto onde ainda ocupamos um homem, é apenas em caráter provisório, esperando que seja inventado para nós um meio de realizar a tarefa sem ele’.” (Proudhon, 2003, p. 233)

Ou seja, a dependência do capitalista para com o trabalhador é acompanhada pela tentativa de negação desta dependência, pela sua eliminação da produção. O desenvolvimento tecnológico, como pela afirmação do empresário inglês, é a forma que concretizar parcialmente este objetivo. A contradição reside aqui: a dependência necessária do capital em relação ao trabalho e o impulso permanente no sentido de, visando à acumulação infinita, diminuir a participação dos salários nos produtos e expulsar os trabalhadores da produção.

De um lado os capitalistas que exploram o trabalho e tendem pela dinâmica econômica a expulsar os trabalhadores da produção para aumentar sua acumulação; mas somente o trabalho gera o valor, o capital para ser acumulado, fazendo com que o capitalista seja “refém do trabalhador”. De outro lado, o trabalhador que é explorado e expropriado pelo capitalista (do ponto de vista da teoria do valor trabalho, a mais valia é a espoliação) é obrigado a vender sua força de trabalho para o capitalista para poder garantir sua reprodução social enquanto sujeito real e vivo. Assim, no poder absoluto do capital existe um limite, a impossibilidade de existir sem o trabalhador; do lado deste último, na sua única forma de existência reside também o elemento que reproduz sua subordinação e dependência e, ao mesmo tempo, seu poder social.

Mas o componente principal é que o livro “Filosofia da Miséria” marca uma clara posição de ruptura em relação às promessas do capitalismo; longe de uma crença produtivista, o livro enfatiza que as contradições econômicas implicam sempre para cada ganho ou tendência de aumento da produtividade e da liberdade, existe uma tendência de produção da desigualdade e da opressão. Esse componente dialético ante o capitalismo e a economia moderna tentam chamar a atenção de que não é possível governar a partir da produção do valor (capitalista), mas que para poder estabelecer uma sociedade igualitária seria preciso elevar o valor ao nível de valor constituído, sintético

ou absoluto, um valor que refletisse uma distribuição proporcional do uso e troca só alcançável pelo fim da propriedade privada. Logo, a crítica da economia política burguesa e da economia socialista é acompanhada pelo apontamento de uma nova tecnologia de governo, componente principal da obra de Proudhon. Temos nessa obra um duplo movimento: reconhecer a contradição do valor e antinomia da lei de desenvolvimento do capitalismo (valor-troca/imposto-redistribuição; contradição divisão do trabalho/mecanização, concorrência/monopólio) e que esta lei implicava na impossibilidade de que o valor trabalho fosse reconhecido como fundamento da economia e do direito.

Desta forma a dialética serial se explica pelo surgimento cumulativo na história das diferentes formas dialéticas: a dialética valor de uso/de troca é inerente a economia; logo, esta dualidade está presente em toda a história, assim como a dialética autoridade/liberdade; a divisão do trabalho e a mecanização surgem na história como parte do processo de desenvolvimento humano, antes da concorrência e do monopólio, da moeda/crédito e também do Estado como agente distribuidor e da balança comercial como fator regulador da economia internacional. As categorias antinômicas (tendência e contra-tendência representada por cada um desses princípios econômicos, constitui a série das contradições econômicas que constitui o sistema capitalista). Não é possível mudar o sistema mudando ou agindo apenas sobre um dos temas da série. Podemos dizer que o livro *Filosofia da Miséria* enuncia pela primeira vez a lei do desenvolvimento capitalista como a lei do desenvolvimento das suas contradições: a desigualdade é gerada a partir dos fatores objetivos que isoladamente poderiam produzir igualdade, mas que sistemicamente só podem gerar o seu contrário, logo o desenvolvimento do sistema só pode reproduzir a desigualdade.

“Assim, no valor, não há nada de útil que não se possa trocar e nem nada de trocável que não seja útil: o valor de uso e o valor de troca são inseparáveis. Mas enquanto que, pelo progresso da indústria a demanda varia e multiplica-se ao infinito, a fabricação tende em consequência a exaltar a utilidade natural das coisas e finalmente a converter todo o valor útil em valor de troca; por outro lado a produção aumentando incessantemente a potência de seus meios e sempre reduzindo os seus custos, tende a trazer a venalidade das coisas à sua utilidade primitiva, de modo que o valor de uso e o valor de troca estão em luta perpétua. Os efeitos desta luta são conhecidos: as guerras comerciais e de mercados, a superprodução, a estagnação econômica, as proibições, os massacres da concorrência, o monopólio, a depreciação dos salários, as leis de máximo, a esmagadora desigualdade das fortunas, e a miséria, decorrem todas da antinomia do valor. Ser-me-á dispensado dar aqui a demonstração destes fatos, que, aliás, decorrerá naturalmente dos capítulos seguintes (Proudhon, 2003, p. 136)

A lei do valor, a lei da concentração de capitais, a lei do desenvolvimento das forças produtivas já se encontram aqui esboçadas; mas todas elas subordinadas a lei da reprodução da desigualdade inerente ao sistema das contradições econômicas. Logo, ao contrário de Marx para quem as forças produtivas criam todas as condições para o socialismo (ao desenvolver as forças produtivas e ao concentrar socialmente a produção e organização social, faltando apenas a planificação econômica), Proudhon funda uma crítica do capitalismo que não se vincula a crença de que o capitalismo cria as condições para o socialismo, mas ao contrário, ele vai buscar em princípios econômicos marginais ao sistema (a reciprocidade, o valor constituído em alguns setores) os fundamentos de uma nova ordem social. *A principal descoberta dessa obra é esta, que a lei do desenvolvimento capitalista é o desenvolvimento das suas próprias contradições: a economia capitalista é contraditória, ela não realiza a liberdade (comercial e econômica) e igualdade (política) que a economia política e o liberalismo anunciam. Essa descoberta, que vincula essas contradições ao Estado, já que este não figura como regulador exterior, mas como parte das contradições econômicas através do Imposto/Balança Comercial. Ao mesmo tempo, são nos princípios marginais ao sistema, presentes em experiências pré-modernas e modernas que estão os elementos para uma nova economia política.*

Proudhon tem em comum com Marx a teoria do valor trabalho, a crítica da propriedade privada, a lei da concentração de capitais. Para Marx existe uma continuidade entre essas contradições e o socialismo/comunismo. Mas para Proudhon esse sistema desenvolve suas contradições sem revolvê-las inerentemente, sem relação de continuidade com o socialismo. É por isso que as contradições econômicas são a “filosofia da miséria”, porque se trata de ver como estas contradições produzem miséria e desigualdade mesmo a partir de condições técnico-econômicas que permitiriam o contrário, ao passo que Marx vê o capitalismo e o desenvolvimento das forças produtivas e como as bases objetivas da abundância necessárias ao socialismo/comunismo.

É exatamente aqui, que sutilmente, se introduz uma diferença fundamental: sendo o valor (na visão Marxista) observado a partir da ótica da mais-valia, a intervenção sobre a mais-valia se dá não no sentido da sua eliminação, mas do desenvolvimento das forças produtivas, do aumento da acumulação sendo o socialismo/comunismo resolvidos na esfera da distribuição (as forças produtivas são assim mais determinantes que as relações de produção, enquanto que para Proudhon é o

contrário). Antes de acabar com a exploração é preciso aumentar a exploração regulada pelo Estado que irá equilibrar os valores de uso e troca, acabando com a anarquia capitalista através da planificação estatal. A solução econômica de Marx para a contradição do valor é que entre a contradição de produção social e apropriação privada, o Estado intervém produzindo uma concentração de valor que serão redistribuídos por e através dele. Logo, o “valor” tal como apresentado na sociedade capitalista associado a mais valia não é visto como um problema ou em contradição com o socialismo/comunismo. Trata-se de usar o Estado como instrumento para regular a economia capitalista e usar a lei do valor capitalista para produzir o comunismo, através do excedente.

Na visão de Proudhon, trata-se de fazer não uma gestão estatal da contradição do valor, mas de mudar o princípio econômico do valor (poque se entende que na sociedade capitalista o valor não está constituído de acordo com o reconhecimento do valor trabalho) e por isso é preciso mudar a relação de produção e distribuição simultaneamente, através da coletivização da propriedade e eliminação do salário e do lucro como pré-condição ao socialismo (pois aí sim o trabalho passa a ser reconhecido no valor). O valor constituído ou valor social exige um “valor constituinte”, este só pode se realizar mediante uma transformação prévia das forças coletivas de realidade econômica “em si” a uma realidade sociopolítica “por si”, já que surgindo em certos setores da economia, ela não pode irromper seja pelas medidas da economia política liberal, seja por reformas comunistas através do Estado. Por isso não é tomada do Estado que assegura a resolução da contradição do valor, mas é mudança econômica da relação de propriedade e produção que permite que o valor seja constituído como valor trabalho de forma efetiva, socialmente¹³. Logo, é exigida uma ação simultânea sobre a lei da produção (instituindo o valor social) e na esfera da distribuição (instituindo um governo federativo). A forma de autogoverno federativo assim institucionaliza e consagra a coletivização, que não é um princípio oposto ao de mutualidade, ao

¹³ “Assim o poder, instrumento da força coletiva, criado na sociedade para servir de mediador entre o trabalho e o privilégio, encontra-se encadeado fatalmente ao capital e dirigido contra o proletariado. Nenhuma reforma política pode resolver esta contradição pois, como os próprios políticos o confessam, tal reforma apenas daria mais extensão e energia ao poder e, a menos que se derrube a hierarquia e se dissolva a sociedade, o poder não poderia tocar nas prerrogativas do monopólio. O problema pois consiste, para as classes trabalhadoras, não em conquistar, mas sim em vencer ao mesmo tempo o poder e o ITlonopólio, o que significa fazer surgir das entranhas do povo, das profundezas do trabalho uma autoridade maior, um fato mais poderoso, que envolva o capital e o Estado e que os subjogue. Toda a proposição de reforma que não satisfaça a esta condição será apenas um flagelo a mais, uma verga em sentinela, virga vigilante diria um profeta, que ameaça o proletariado” (Proudhon, 2003, p.434).

contrário, é a forma sociopolítica e jurídica de uma relação econômica fundada na reciprocidade/mutualidade¹⁴. É exatamente a tese do valor constituído (e não constituído) que permite a crítica do socialismo como fase transitória, pois na realidade as formas econômicas antagônicas devem ser geradas na sociedade antes da revolução e a revolução as eleva a posição de formas sistêmicas ou dominantes; na teoria marxista, como não existe a classe por si, é preciso que o Estado seja usado para intervir sobre o valor (e nesta visão o valor e mais-valia tal como existe na sociedade capitalista pode ser apropriado pelo Estado), sendo a mudança na sociedade posterior a revolução e provocada pelo e através do Estado através de medidas de distribuição (que depois levarão a necessidade da revolução cultural).

Mas é aqui que chegamos ao ponto principal. Proudhon estabelece e supõe nessas obras de crítica do direito e da economia política, a partir desta tese geral, um conceito que sintetiza suas proposições: o de *força coletiva*. É neste ponto que a filosofia política se transforma em sociologia, pois se apresentará na forma de uma formulação bem nítida da dinâmica dominação-exploração. São estes conceitos que serão necessários a nossa reflexão. A noção de força coletiva, empregada por Proudhon em diversas obras, é formulada na sua obra mais volumosa, “*De la Justice dans Revolution e de la Igleisie*” (1857), da seguinte maneira:

“Os indivíduos não são os únicos dotados de força; as coletividades tem também a sua. Uma fábrica, formada por operários cujos trabalhos convergem para um mesmo fim, que é obter este ou aquele produto, possui enquanto fábrica ou coletividade, uma força que lhe é própria; a prova está em que o produto desses indivíduos, assim agrupados, é muito superior ao que constituiria a soma dos seus produtos particulares, se tivessem trabalhando separadamente.

Do mesmo modo a tripulação de um navio, uma sociedade em comandita, uma academia, uma orquestra, um exército, etc., todas estas coletividades contém força, força sintética e, conseqüentemente, específica do grupo, superior em qualidade e em energia à soma das forças elementares suas componentes ...

Conseqüentemente, sendo a força coletiva um fato tão positivo como a força individual, a primeira perfeitamente distinta da segunda, os seres coletivos são realidades do mesmo modo que os indivíduos.

Pelo seu poder, que é de todos os seus atributos o primeiro e o mais substancial, o ser apresenta-se pois na qualidade de realidade e de vida; apresenta-se, entra na criação, da mesma maneira e sob as mesmas condições de existência que os outros seres.” (Justice, L’Etat, apud in Gourvitch, 1976 p. 273).

¹⁴ O que Proudhon não desenvolveu foi como do ponto de vista estratégico e tático se faria essa transformação. Foi Bakunin e os coletivistas suíços que teorizaram essa transformação, introduzindo o conceito de revolução social e outras contribuições teóricas.

O conceito de força coletiva expressa aqui o fato de que é o trabalho coletivo (implicado na realidade de divisão do trabalho) que é o produtor do valor, e que esse valor produzido coletivamente e pago individualmente (por meio do salário) gera uma contradição: o trabalhador é permanentemente expropriado do produto do seu trabalho porque o conjunto das somas individuais não paga o produto coletivo. Daí que da constatação econômica da existência de uma força coletiva que produz o valor, se chega a ideia de direito coletivo e coletivismo como forma de gerar o valor absoluto ou constituído¹⁵. Logo, a força coletiva é uma realidade objetiva, uma realidade “em si” que é constituída e explorada na divisão do trabalho por relações específicas de produção. Essas forças coletivas em si, são um produto da divisão da sociedade em classes sociais e elas marcam uma diferença fundamental que o autor elabora entre indivíduo e sociedade e do caráter sui generis da sociedade.

Partindo do pressuposto da teoria das forças coletivas (que já havia sido esboçada em *O Que é a Propriedade*) o autor formula um conceito de sociedade, que é definido da seguinte forma: “*Quem diz sociedade, diz conjunto de relações, numa palavra, sistema. Ora, todo sistema só subsiste em determinadas condições*”¹⁶.” (Proudhon, 1988, p.194). Esta definição do que é a sociedade se torna distinta das definições desenovistas usuais, tais como a orientada pela perspectiva contratualista liberal do gênero de Hobbes e Locke.

“A maioria dos filósofos e dos filólogos vêem na sociedade apenas um ente da razão ou, melhor dizendo, um nome abstrato servindo para designar uma coleção de homens. É um preconceito que recebemos desde a infância, com as primeiras noções de gramática, segundo as quais os substantivos coletivos e os que indicam gênero ou espécie, não designam realidade alguma. Haveria muito a dizer sobre este ponto, mas eu limitar-me-ei ao meu assunto. Para o verdadeiro economista, a sociedade é um ser vivo, dotado de inteligência e de atividade próprias, regida por leis especiais que apenas a observação descobre e cuja existência manifesta-se não sob forma física, mas pelo concerto e íntima solidariedade de todos os seus membros. Assim, quando há pouco, sob o emblema de um deus da fábula, fazíamos a alegoria da sociedade, nossa linguagem, no fundo, nada tinha de

¹⁵ Aqui então temos uma noção da incompatibilidade da abordagem de Marx e de Proudhon: o primeiro almejava uma teoria do funcionamento da sociedade capitalista, chegando a teoria da mais-valia; Proudhon, partindo da crítica, não fazia uma teoria da sociedade capitalista apenas ou principalmente, mas uma teoria de uma forma de governo e economia que fosse a negação do capitalismo. Isso levou Marx a acusar Proudhon de socialista utópico, mas por outro lado é essa teoria de governo que será a base da experiência da Comuna de Paris e de todas as revoluções federalistas, inclusive da revolução russa. Marx não se preocupou com uma teoria do Governo e do poder porque ele considerava que o Estado burguês pudesse ser instrumentalizado. Proudhon considerava que as formas de governo eram ligadas as formas de propriedade e logo não poderiam ser instrumentalizados, mas sim substituídos por novas formas de governo.

¹⁶ Em “*O Que é a Propriedade*” (1840), Proudhon trata de demonstrar como a Propriedade Privada é o princípio de organização da sociedade capitalista, do Governo. Aqui começa a abordagem teórica característica do anarquismo, que afirma a interdependência do político com o econômico.

metafórico; era o ser social, unidade orgânica e sintética, a quem acabávamos de denominar. Aos olhos de alguém que tenha refletido sobre as leis do trabalho e da troca (eu deixo de lado toda outra consideração), a realidade quase diria a personalidade, do homem coletivo, é tão clara e certa e quanto à realidade e personalidade do homem individual. Toda a diferença consiste no fato de que o último apresenta-se aos sentidos sob o aspecto de um organismo cujas partes estão em coerência material, circunstância que não existe na sociedade.” (Proudhon, 2003, p. 163-164).

Este conceito de sociedade, que não é nem uma coleção de indivíduos, nem um ser dotado de coerência material como um super-indivíduo está intimamente associado ao conceito de força coletiva. A diferença entre a superposição dos indivíduos e a uma força coletiva está na forma e finalidade pela qual os indivíduos estão associados, e que constitui a realidade per se da sociedade. Podemos dizer que o conceito de sociedade é caracterizado por três elementos:

1) a **sociedade é um sistema**, um conjunto de relações, onde operam para sua constituição múltiplas causas sem as quais não pode existir, sendo que sua organização não é dotada de nenhuma ordem ou equilíbrio a priori, sendo esta sempre instável, resultado da ação social;

2) a **sociedade** é composta fundamentalmente por forças: **forças coletivas, múltiplas** e diversas na sociedade, que se distinguem das forças individuais e que se caracterizam pelo poder e fatos que geram, que não são idênticas à soma de forças individuais. A força coletiva pode ser qualificada como: a) organização social de sujeitos concretos (que supõe divisão, coordenação, especialização funcional, convergência de esforços e etc) que se constitui para execução de uma determinada atividade; b) múltipla, diversificada, podendo se materializar em atividades econômico-produtivas, políticas, culturais etc; c) contraditória, conflituosa, cada sujeito concreto pode participar em empreendimentos diferentes, em diferentes forças coletivas, com diferentes finalidades que servem a diferentes fins; d) passível de exploração, dominação, rebelião; ela se faz e desfaz pela atividade em que se materializa, como qualquer atividade econômica.

Dessa crítica, do direito e economia, surge a noção de força coletiva como conceito que sintetiza a crítica da economia com o projeto ético-político igualitarista e socialista. É com base nesse conceito que ele irá formular a teoria do mutualismo e do poder.

2 – Federalismo e teoria do poder

Uma característica fundamental do pensamento e da abordagem sociológica de Proudhon, na qual este se difere de Marx e de todos os economistas burgueses, é que o primeiro pensou e aplicou a concepção dialética e os conceitos gerais da filosofia ao estudo do poder e da política, rompendo com o predomínio do econômico característico de Marx e dos liberais do século XIX e XX. Essa transposição das categorias e conceitos gerais da filosofia dialética está formulada no seu livro “Do Princípio Federativo – a necessidade e reconstituir o Partido da Revolução” e é expresso pelo encadeamento de conceitos que começam com a dialética autoridade-liberdade, passando pelo conceito de *regimes políticos* até o conceito de *forma de governo*. Logo a teoria do federalismo surge como parte de uma teoria geral dos governos e, logo, do poder¹⁷. Mas aqui também não somente o autor faz um diagnóstico dos regimes políticos e formas de governo, mas delinea uma forma de governo a partir da crítica.

O primeiro componente da teoria do poder e da política é o **dualismo político dialética entre autoridade e liberdade**, que figurando como conceitos geral-abstrato está na base da formulação dos conceitos particulares-concretos da análise política. O dualismo político (Autoridade e Liberdade) expressa a oposição e conexão dessas duas noções. Vejamos como o autor coloca o problema:

“A ordem política repousa fundamentalmente em dois *princípios* contrários, a Autoridade e a Liberdade: o primeiro iniciador, o segundo determinante; este tendo por corolário a liberdade de pensamento, aquele a fé que obedece (...) A Autoridade e a Liberdade são tão antigas no mundo como a raça humana: nascem conosco, e perpetuam-se em cada um de nós. Notemos apenas uma coisa, a que poucos leitores atentariam: estes dois princípios formam, por assim dizer, um par cujos termos, indissolivelmente ligados um ao outro, são contudo irredutíveis um ao outro e permanecem, independentemente do que façamos, em luta perpetua. A Autoridade supõe necessariamente uma Liberdade que a reconheça ou a negue; a liberdade por seu lado, no sentido político do termo, supõe igualmente uma autoridade que lide com ela, a reprima ou a tolere. Suprima-se uma das duas, a outra não faz mais sentido: a autoridade, sem uma liberdade que discuta, resista ou se submeta, e uma palavra a liberdade, sem uma autoridade que a equilibre é um contra-senso” (Proudhon, 2001, p. 46)

Aqui nós vemos dois movimentos. Em primeiro lugar, a existência da dialética, a unidade dos contrários e o antagonismo. Ao mesmo tempo, existe uma determinada

¹⁷ Vejamos: “Antes de dizer o que se entende por federalismo, contém relembrar em poucas paginas a origem e a filiação desta idéia. A teoria do sistema federativo e inteiramente nova: creio mesmo poder afirmar que ainda não foi apresentada por ninguém. Esta, contudo, intimamente ligada a teoria geral dos governos, mais precisamente, é a sua conclusão necessária” (Proudhon, 2001, p. 45)

compreensão da dialética já que não este uma síntese possível entre os dois termos, apenas o antagonismo e o balanceamento de forças da luta entre os dois polos da unidade contraditória.

Essa unidade contraditória inerente à política se alinha a outra ideia extremamente importante que é a da inexistência de sistemas absolutos, ou seja, não é possível que num regime autoritário toda liberdade seja suprimida e nem num sistema libertário toda autoridade. Nesse sentido o equilíbrio entre os dois princípios é o que é determinante para a formação dos regimes e governos. Daí que essa dialética encontra seu campo de expressão última não em si mesma, mas na forma como a política se realiza. Vejamos:

“O princípio de autoridade, princípio familiar, patriarcal, magistral, monárquico, teocrático, tendente a hierarquia, a centralização, a absorção, é dado pela natureza, por conseguinte, essencialmente fatal ou divino, como quisermos. A sua ação, combatida, dificultada pelo princípio contrario, pode indefinidamente ampliar-se ou restringir-se, mas sem nunca poder desaparecer. O princípio de liberdade, pessoal, individualista crítico; agente de divisão, eleição, transação, é dado pelo espírito. Princípio essencialmente arbitral por consequência, superior a Natureza da qual se serve, ao destino que domina; ilimitado nas suas aspirações; suscetível, como o seu oposto, de extensão e de restrição, mas também do mesmo modo que ele incapaz de se esgotar pelo desenvolvimento, como de desaparecer pela derrota. Surge daí que em toda a sociedade, mesmo a mais autoritária, uma parte é necessariamente deixada a liberdade; igualmente em toda a sociedade, mesmo a mais liberal, uma parte é reservada a autoridade. Esta condição é absoluta; nenhuma combinação política se lhe pode eximir. Apesar do entendimento cujo esforço; o leva incessantemente a resolver a diversidade na unidade, os dois princípios continuam presentes e sempre em oposição. O movimento político resulta da sua tendência inelutável e da sua mutua reação”. (Proudhon, 2001, p. 47)

A dialética é aqui definida como uma luta perpétua entre dois termos: o polo da autoridade e polo da liberdade apresenta-se assim como irreduzíveis e indissolúveis. Esse aspecto é importante, pois como cada princípio irá se expressar em regimes políticos de liberdade ou autoridade, podemos concluir que na realidade existe uma luta perpétua entre regimes na história (regimes de liberdade contra regimes de autoridade) e também dentro dos regimes de liberdade para fazer prevalecer o princípio da liberdade contra a autoridade. Podemos daqui extrair não somente um instrumento para a análise da ciência política e sociologia. A dialética interna à política é definida pela luta entre categorias, assim como a dialética interna à economia é definida pela contradição entre valor de uso e valor de troca.

“Destas duas noções resultam para a sociedade dois regimes diferentes, que designamos *regime de autoridade e regime de liberdade*; cada um dos quais pode assumir de seguida duas formas diferentes, nem mais nem menos. A autoridade não aparece em toda a sua estatura senão na coletividade social: consequentemente nada pode exprimir-se, agir, senão pela própria coletividade ou por um elemento que a personifique; identicamente, a liberdade não é perfeita senão quando é garantida a todos, seja por todos terem lugar no governo, seja por o cargo não ter sido subtraído a ninguém. Impossível fugir a estas alternativas: *Governo de todos por todos* ou *governo de todos por um só*, isto para o governo de autoridade; *governo de participação de todos por cada um* ou *governo de cada um por si proprio*, isto para o regime de liberdade. (Proudhon, 2001, p. 55-56)

É com essa formulação que o autor chega não mais a dialética interna do movimento político, mas a dialética entre regimes políticos, o que ele denomina de regime de autoridade e regime de liberdade. Cada um destes regimes políticos implicaria duas grandes formas de governo, conforme abaixo:

“Alem disso, sendo a sociedade composta de individuos, e podendo a relação do individuo ao grupo conceber-se, do ponto de vista político, de quatro maneiras diferentes, daí resultam quatro formas governamentais, duas para cada regime: I. *Regime de Autoridade* A) Governo de todos por um só; **Monarquia ou Patriarcado**; B) Governo de todos por todos; - *Panarquia* ou *Comunismo*. O carácter essencial deste regime, nas suas duas formas, e a **indivisão do poder**. II. *Regime de Liberdade* B) Governo de todos por cada um; - **Democracia**; b) Governo de cada um por cada um; - *Anarquia* ou *Self- Government!* (Proudhon, op.cit.p. 49)

Aqui então é anunciado um tema fundamental: o que caracteriza os diferentes regimes é a indivisão (autoridade) e a divisão (liberdade) do poder. O Conceito de forma de governo é chave para entendermos essa elaboração “*Chama-se formas de governo, a maneira como se distribui e se exerce o Poder. Natural e logicamente estas formas estão em relação com o principio, a formação e a lei de cada regime*”. (Proudhon, 2001,p 60). O problema do poder, nesta perspectiva, está ligado a dois conceitos: *distribuição e exercício, orientadas sempre pela prioridade da autoridade sobre a liberdade ou da liberdade sobre a autoridade*.

Aqui é interessante que Proudhon irá dialogar com Bonald (teórico do absolutismo) para debater a origem do Estado. A origem do Estado está na indivisão da família e na indivisão da comunidade, que são por assim a matriz do Estado e do princípio de autoridade.

“Sabemos como se estabelece o governo monárquico, expressão primitiva do principio da autoridade. O Sr. De Bonald explica-no-lo: é e pela autoridade paternal. A família é o embrião da monarquia. Os primeiros Estados foram geralmente as famílias ou tribos governadas pelo seu chefe natural, marido, pai patriarca, e finalmente rei. Sob este regime, o desenvolvimento do Estado efetuava-se de duas formas : " pela geração ou multiplicação natural da família, tribo ou

raça ; 2" por adoção, quer dizer, pela incorporação voluntaria ou forçada das famílias e tribos circunvizinhas, mas de maneira que as tribos reunidas só tornassem com a tribo mãe uma só família, uma -mesma domesticidade. Este desenvolvimento do estado monárquico pode atingir enormes proporções, indo ate as centenas de milhões de homens, dispersos por centenas de milhares de léguas quadradas. A panarquia, pantocracia ou comunidade, forma-se naturalmente pela morte do monarca ou chefe de família e a declaração das pessoas, irmaos, filhos ou associados de continuarem indivisos, sem haver eleição de um novo chefe. Esta forma política é rara, mesmo se há exemplos, a autoridade e a mais pesada e o individualismo é mais oprimido que em nenhuma outra". (Proudhon, 2001,p. 50)

Logo os regimes de autoridade poderiam ser considerados aqui como aqueles compostos por uma chefia centralizada ou Rei e por varias chefias descentralizadas, mas baseada na autoridade patriarcal mantidas indivisas pela relação comunitária. De maneira geral, existe uma correspondência entre o Estado monárquico na escala geral e a família patriarcal na escala doméstica, e da autoridade da comunidade, de maneira que a sociedade é que fornece as bases do regime político e da forma de governo.

Dessa forma, temos a dialética autoridade-liberdade, a dialética dos regimes e das formas de governo. Essa dialética, entretanto não esgota ainda o que Proudhon denomina de "governos de fato", que seriam as formas históricas específicas de combinação concreta. Para Proudhon existe uma diferença fundamental entre os regimes e formas de governo baseados na dialética autoridade-liberdade e os governos de fato.

"Tudo isto é fatal como a unidade e a pluralidade, o quente e o frio, a luz e as trevas. - Mas, dir-me-ao, nunca se viu o governo ser apanagio de uma parte mais ou menos considerável da nação, com exclusão do resto: aristocracia, governo das classes altas; oclocracia, governo da plebe; oligarquia, governo de uma facção .. A observação é correta, tal já ali se viu: mas esses governos são governos de fato, obras de usurpação, de violência, de relação, de transição, de empirismo, onde todos os princípios são simultaneamente adotados, depois igualmente violados, mal conhecidos e confundidos; e não estamos presentemente nos governos a priori, concebidos segundo a lógica, e baseados sobre um só principio". (Proudhon, ibd)

É preciso fazer algumas considerações de método nesse momento. A ideia dos governos concebidos "a priori" (categorias dialéticas lógicas) se opõe os governos de fato (os vivenciados empírica e historicamente). Mas ao mesmo tempo Proudhon não concebe uma relação de oposição entre as categorias dialéticas e filosóficas e a análise histórica: "*Nada de arbitrário, mais uma vez, na política racional, que cedo ou tarde não se deve distinguir da política pratica*"(Proudhon, 2001, p. 56).

Logo a questão não é entender que os princípios de autoridade-liberdade e os regimes não "existem em forma pura em lugar nenhum", mas entender que não se pode

buscar nas realidades empíricas que elas expressem apenas construções lógico-filosóficas, como meras aplicações desses sistemas. Aqui é que reside a essência do método, quando se vai do abstrato ao concreto, do lógico ao histórico, os governos de fato se diferenciam dos “regimes” (que são reduções da dialética ao predomínio de um princípio), fogem da unicidade ou simplicidade e adquirem complexidade; também deixa o caráter abstrato para assumir formas concretas, empíricas. Assim, não se trata de uma oposição entre a teoria e prática, mas da transição entre as categorias teóricas e a prática, de maneira que não se concebe que a prática (os governos de fato) são apenas a aplicação da teoria dos governos. A idéia de transação entre os princípios é que garante a transição entre os regimes dados a priori e os governos de fato. Ele exemplifica pelos governos monárquicos, que apesar de apoiados no poder absoluto, foram obrigados por necessidade de administração a implantar a divisão de poderes. Isso ele explica pelo recurso à economia política. A idéia de transação entre os princípios é derivada especialmente das necessidades práticas e das imposições objetivas da manutenção do poder e da própria forma de governo, ou seja:

“A razão desta modificação é fácil de compreender. Se um homem só tem dificuldade em ser suficiente para a exploração de um domínio de cem hectares, de uma manufatura que ocupa algumas centenas de operários, para a administração de uma comuna de cinco a seis mil habitantes, como levaria ele o fardo de um império de quarenta milhões de homens? Aqui, portanto, a monarquia teve de se inclinar diante do duplo princípio, emprestado da economia política: que a maior soma de trabalho é fornecida e o maior valor produzido, quando o trabalhador é livre e age por sua conta como empreiteiro e proprietário; que a qualidade do produto ou serviço; o quanto melhor quanto o produtor conhece melhor a sua parte e a ela se consagra exclusivamente. Há ainda uma outra razão para este empréstimo feito pela monarquia à democracia: que a riqueza social aumenta proporcionalmente a divisão e a interação das indústrias, o que significa, em política, que o governo será tanto melhor e ofereceu menos perigo para o príncipe, quanto as funções forem mais distintas e equilibradas: coisa impossível em um regime absolutista. Eis como os príncipes foram levados a *republicanizar-se*, por assim dizer, a fim de escaparem a uma ruína inevitável: os últimos anos nos deram disso exemplos flagrantes, no Piemonte, na Áustria e na Rússia. Na situação deplorável em que o czar Nicolau tinha deixado o seu (Proudhon, 2001, p. 64)

Os governos de fato (monarquia e comunismo, democracia e anarquismo) tendem a se materializar na base de empréstimos recíprocos por pressões da economia. Uma omissão na perspectiva de Proudhon é explicar, por exemplo, como os governos republicanos tomam de empréstimo instituições e formas de ação dos governos monárquicos. Apesar de enunciar isso com a idéia de que o funcionário público é uma autoridade, ele não faz a mesma demonstração anterior. Mas a idéia de que o governo

monárquico se republicana pode ser completada que o governo republicano se “monarquiza” de acordo com as pressões para sua autopreservação.

Onde está então o elemento que orientada pela dialética autoridade-liberdade, pelos regimes e formas de governo que possibilita a transição da lógica dialética da política a prática ilógica dos governos de fato? Na luta de classes. A distribuição do poder, a dialética autoridade-liberdade e todos os conceitos vão do geral-abstrato ao particular-concreto por uma série de mediações cuja síntese é a luta de classes:

“A monarquia e a democracia, para não me ocupar doravante senão delas apenas, sendo portanto dois ideais fornecidos pela teoria, mas irrealizáveis no rigor dos seus termos, foram forçados, como acabei de dizer, a resignar-se na prática a transações de todas as espécies: de todas essas transações obrigatórias saíram todos os governos de fato. Esses governos, obras do empirismo, variáveis infinitamente, são essencialmente e sem exceção governos compostos ou mistos.(...) Todas as variedades de governos de fato, por outras palavras, todas as transações governamentais experimentadas ou propostas desde os tempos mais recuados até nossos dias reduziram-se a duas espécies principais, que chamarei pelas suas designações atuais, *Imperio* e *Monarquia constitucional*. Isto exige uma explicação. Sendo a guerra e a desigualdade da sorte desde as origens a condição dos povos, a Sociedade divide-se naturalmente em um certo número de classes: Guerreiros ou Nobres, Padres, Proprietários, Mercadores, Navegantes, Industriais, Rurais. Onde a realeza existe, forma uma casta própria, a primeira de todas: e a dinastia. A luta de classes, o antagonismo dos seus interesses, a maneira como esses interesses se ligam, determina o regime político, conseqüentemente, a escolha do governo, as suas inumeráveis variedades e suas variações mais inumeráveis ainda. Pouco a pouco todas essas classes se reduzem a duas: uma superior, Aristocracia, Burguesia ou Patriciado; uma inferior, Plebe ou Proletariado. entre as quais joga a Realeza, órgão do Poder, expressão da Autoridade”. (Proudhon, 2001, P. 69-70)

Aqui temos então um elemento fundamental da dialética proudhoniana (que será retomada por Bakunin): o antagonismo no plano ontológico-filosófico (a oposição irreduzível) se resolve na história pelo conceito de luta de classes. É a luta de classes que determina a forma dos governos e dos regimes políticos, ou seja, o antagonismo entre autoridade-liberdade, na lógica não é suficiente para explicar a formação dos governos de fato, mas esse antagonismo autoridade-liberdade passa no plano da história pela luta de classes: os governos de fato surgem das transações de princípios ocasionadas pela luta de classes, pelo caráter contingente das disputas de interesses e das relações de força.

Dessa maneira, das formas de governo possíveis, aquelas experimentadas empiricamente se encontravam especialmente três: o Império, a Monarquia

Constitucional e a Democracia ou República Unitária. O esquema abaixo permite que visualizemos exatamente como a dialética filosófica só encontra sua síntese na complexidade concreta, na qual os regimes e formas de governo se realizam numa multiplicidade de possibilidades.

Dualismo Político Autoridade-Liberdade (Abstrato)							
Luta de Classes (Concreto)	Regime de Autoridade (Abstrato)			Regime de Liberdade (Abstrato)			
	Monarquia (Forma de Governo)		Comunismo (Forma de Governo)		Democracia (Forma de Governo)		Anarquia (Forma de Governo)
	Império (governos de fato)	Monarquia Constitucional (governos de fato)	Comunidades Patriarcais sem chefia	Estado Intervencionista (governos de fato)	Democracia Unitária (governos de fato)	República Federativa (governos de fato)	República de Comunas Federalizadas (governos de fato)

Aqui então o autor usa os dois termos para qualificar historicamente a forma de governo monárquico, o Império e Monarquia Constitucional. Para cada forma de governo existe na perspectiva de Proudhon certa aliança de classes entre classes baixas, altas e Estado ou autoridade.

A dialética autoridade-liberdade no plano geral-abstrato vai se especificando por meio dos conceitos de regimes político e formas de governos, nos quais existe sempre o domínio da autoridade em relação à liberdade e da liberdade em relação à autoridade. A diferença é que os regimes políticos e as formas de governo só encontram a sua solução contra sua dissolução não no universo da política, mas da economia, de forma que somente com a economia política mutualista se poderia criar um regime de liberdade e uma forma de governo anárquica ou federativa.

Outro elemento fundamental é que as formas de governo historicamente existentes implicam sempre transações e luta entre os princípios de autoridade e liberdade e mais especificamente entre os regimes políticos. Essas transações fazem com que não existam formas de governo puras e que a luta e instabilidade política seja a principal característica da política¹⁸. Ao mesmo tempo, do ponto de vista da história, existe o pressuposto de que os regimes de liberdade surgem conforme a própria sociedade se complexifica. No trecho abaixo fica nítida a visão da dinâmica retrocesso-

¹⁸ “A monarquia e a democracia, para não me ocupar doravante senão delas apenas, sendo portanto dois ideais fornecidos pela teoria, mas irrealizáveis no rigor dos seus termos, foram forçados, como acabei de dizer, a resignar-se na prática a transações de todas as espécies: de todas essas transações obrigatórias saíram todos os governos de fato. Esses governos, obras do empirismo, variáveis infinitamente, são essencialmente e sem exceção governos compostos ou mistos” (Proudhon, 2001, p 69)

progresso está na base da evolução dos sistemas políticos, mas Proudhon parece ter um otimismo grande no “progresso”. Aqui poderíamos dizer que a própria fórmula de equilíbrio e transação entre os princípios abre a possibilidade de que o progresso vire um retrocesso ou estagnação.

“Consideremos que desde há mais de oito mil anos, - as recordações da história não passam para além, - todas as variedades de governo, todas as combinações políticas e sociais foram sucessivamente experimentadas, abandonadas, retomadas, modificadas, disfarçadas, esgotadas, e que o insucesso recompensou sempre o zelo dos reformadores e iludiu a esperança dos povos. Sempre a bandeira da liberdade serviu para abrigar o despotismo; sempre as classes privilegiadas se rodearam, no próprio interesse dos seus privilégios, de instituições liberais e igualitárias; sempre os partidos mentiram ao seu programa, e sempre a indiferença sucedendo à fé, a corrupção ao espírito cívico. Os Estados sucumbiram devido ao desenvolvimento das noções sobre as quais se tinham fundado (...) Notareis, desde logo, que os dois princípios, a Autoridade e a Liberdade, de que vem todo o mal, mostram-se na história em sucessão lógica e cronológica. A Autoridade, como a família, como o pai, *genitor*, aparece primeiro: ela tem a iniciativa, e a afirmação. A Liberdade racional vem depois é a crítica. O protesto, a determinação. O fato desta sucessão resulta da própria definição das idéias e da natureza das coisas, e toda a história da testemunha disso. *Ai*, não há inversão possível, não há o mínimo vestígio de arbítrio. 2) Uma outra observação não menos importante, é que o regime autoritário, paternal e monárquico, afasta-se tanto mais do seu ideal, quanta a família, tribo ou cidade torna-se mais numerosa e o Estado cresce em população e em território: de maneira que quanta mais a autoridade se estende, mais se torna intolerável. Dai as concessões que ela é obrigada a fazer a liberdade. - Inversamente, o regime de liberdade aproxima-se tanto mais do seu ideal e multiplica as suas condições de sucesso, quanto o Estado aumenta em população e em extensão, as relações se multiplicam e a ciência ganha terreno. De início é uma constituição que todos reclamam; mais tarde será a descentralização. Este duplo movimento, um de retrocesso, ou outro de progresso, e que se funde em um fenômeno único ... (Proudhon, 2001, P. 82)

A história se apresenta então não somente como a luta de classes, mas como um confronto entre regimes políticos, sendo que a história moderna teria apresentado uma importante ruptura com relação ao autoritarismo. Essa concepção está associada a sua análise da história: um fenômeno político e outro sociocultural tinham marcado a ruptura do princípio de autoridade. A Revolução francesa e a reforma religiosa:

“Na luta eterna dos dois princípios, a Revolução Francesa, como a Reforma, aparece como uma era diacrítica. Ela marca o momento em que, na ordem política, a Liberdade oficialmente tinha ultrapassado a Autoridade, da mesma forma que a Reforma tinha marcado o instante em que, na ordem religiosa, o livre exame tinha tornado ascendente sobre a fé. Desde Lutero, a crença tornara-se por todo o lado racional; a ortodoxia, tanto como a heresia, pretendeu conduzir pela razão o homem a fé, o preceito de São Paulo, *Rationabile sit obsequium vestrum* "que a vossa obediência seja racional", foi bastante comentada e posta em prática; Roma pôs-se a discutir como Genebra, a religião tendeu a fazer-se ciência, a submissão à Igreja rodeou-se de tantas condições e reservas que, salvo a diferença dos artigos de fé, não havia diferença entre o crente e o incrédulo” (Proudhon, 2001, p. 83)

O destaque dado a esses dois acontecimentos marca uma especificidade da análise de Proudhon: nele não existe a visão de que o progresso está centrado na “economia”, no desenvolvimento das forças produtivas. O conceito hegeliano de

desenvolvimento aparece aqui como progresso, mas diferentemente de Hegel e de Marx, para quem o elemento do desenvolvimento é a razão, no primeiro, a força produtiva, para o segundo. A reforma religiosa abriu o terreno para a crítica da religião e emergência da ciência, fim dos sistemas absolutos e liberdade de crítica; a revolução francesa abriu o caminho para a república, para a divisão do poder e para liberdade política.

Mas toda teoria formulada acerca do federalismo não se encerra em si mesma. Ao mesmo tempo os regimes políticos estão numa relação de conexão com a economia, na qual encontram sua base de estruturação e dissolução:

“No entanto não foi tudo dito. Por muito isenta de falhas que seja na sua lógica a constituição federal, por mais garantias que ela ofereça na aplicação, ela mesma não se agüentará enquanto encontrar na economia pública causas incessantes de dissolução. Por outros termos, é necessário ao direito político o contraforte do direito econômico. Se a produção e distribuição da riqueza for deixada à sorte; se a ordem federativa não servir senão para proteger a anarquia capitalista e mercantil; se, devido a essa falsa anarquia, a Sociedade se encontrar dividida em duas classes, uma de proprietários-capitalistas-empregadores, a outra de proletários assalariados; uma de ricos, a outra de pobres; o edifício político será sempre instável. A classe operária, a mais numerosa e a mais pobre, acabará por não encontrar nela senão uma decepção; os trabalhadores coligar-se-ão contra os burgueses que, por seu lado, se unirão contra os operários; e ver-se-á a confederação degenerar, se o povo for o mais forte, em democracia unitária, se a burguesia triunfar, em monarquia constitucional. Considerada em si mesma, a idéia de uma federação industrial servindo de complemento e de sanção à federação política, recebe a mais estrondosa confirmação dos princípios da economia. É a aplicação sobre a mais alta escala dos princípios de mutualidade, de divisão do trabalho e de solidariedade econômica. que a vontade do povo teria transformado em leis do Estado.” (Proudhon, 2001,127)

Em resumo, a teoria do poder e dos regimes políticos está assentada no nível geral-filosófico no conceito de dualismo político e no nível concreto na luta de classes, na qual a relação dialética entre política e economia dão explicação última para a oscilação histórica entre regimes políticos e formas de governo, as transações concretas e a multiplicidade histórica dos mesmos. É exatamente aqui que a teoria do poder está assentada na teoria econômica e filosófica do autor, referida inicialmente. Na economia, o problema do valor e da desigualdade é considerado sob o aspecto da resolução da contradição do valor, através de uma fórmula que visa constituir o valor trabalho como fundamento da economia e do direito.

Em resumo, podemos dizer que para Proudhon sua concepção de poder está assentada então em três conceitos gerais-abstratos: o conceito de dialética autoridade-liberdade, a autoridade representando a concentração do poder, do comando e a liberdade a divisão do poder, autonomia; o conceito de desenvolvimento como

progresso/retrocesso e não como passagem do germe ao ser completo; o conceito de transação um movimento do lógico ao histórico e do histórico ao lógico, no sentido que o real não é uma mera aplicação do teórico, mas ao mesmo tempo ele engloba a dialética como oposição da qual a própria luta de classes é o fator de síntese, gerando as transações e contradições da política, o que também implica um antagonismo e transação perpétua entre os regimes políticos e formas de governo¹⁹.

A partir destes conceitos são formadas as características centrais da matriz anarquista de análise do poder: 1) a política não é vista como um reflexo exterior e determinado da economia, mas é pensada a partir de uma dialética constitutiva que é a dialética entre autoridade e liberdade como princípio ordenador da distribuição e exercício do poder; 2) a análise da política é baseada na reflexão sobre os *regimes políticos, formas de governo* e governos de fato, que nunca sendo a realização ou aplicação de um princípio, são constituídos pela luta entre os regimes e pela luta de classes que é o fator no qual as transações alcançam sínteses históricas concretas; 3) a luta e transações entre princípios, regimes e formas de governo não são resolvidas no terreno exclusivo da política, na realidade, essas formas de governo tendem sempre a dissolução em razão da sua localização dentro da economia; 4) o conceito de desenvolvimento ou progresso implica que na história um regime de liberdade e suas formas de governo correspondentes se coloquem como mecanismos de progresso em relação aos regimes de autoridade, mas conforme a tendência dissolvente da economia opera, ele tende a estagnação no desenvolvimento da liberdade e importa cada vez mais mecanismos dos regime autoritário; 5) dessa forma, uma oscilação histórica entre regimes autoritários e suas formas de governo (Imperios, Monarquias, Monarquias Constitucionais) e liberais (Democracia Unitária, Republica federativa), não consegue resolver o problema da contradição da política. Essa contradição só se resolve, por meio da luta de classes, com uma nova variação, a forma de governo chamada anarquia, autogoverno ou federação e com uma economia de base mutualista.

¹⁹ “Visto que os dois princípios sobre os quais repousa toda a ordem social, a Autoridade e a Liberdade, por um lado, são contrários um ao outro e perpetuamente em luta, e que por outro lado não podem nem anular-se nem fundir-se, uma transação entre eles torna-se inevitável. Qualquer que seja o sistema preferido, monarquia ou democracia, comunismo ou anarquia, a instituição não pode sustentar-se de pé algum tempo, se não tiver sabido apoiar-se, em uma proporção mais ou menos considerável, sobre as bases do seu antagonismo”. (Proudhon, 2001,p.63)

Na análise da política dessa matriz, a teoria das formas de governo surge como dialética interior, entre princípios, regimes e formas de governo, e uma dialética exterior, entre a política e a economia. Do ponto de vista teórico-explicativo a dialética autoridade-liberdade é empregada para pensar a sucessão e desenvolvimento dos regimes políticos e formas de governo e para indicar uma nova forma de governo, e suas condições interiores (divisão do poder, um determinado equilíbrio autoridade-liberdade) e sua condição exterior (as condições econômicas).

Proudhon estava se referindo ao fato de que o Império Napoleônico, existente na França, estava caminhando para uma crise e que seria o momento para tirar proveito da situação histórica e propor uma nova forma de Governo. Éxatamente aqui que esta abordagem se liga a outra, a da análise sociológica da capacidade política da classe trabalhadora e seu papel na mudança social.

3 – A capacidade política, força coletiva e mutualismo

A obra de Proudhon e sua conexão com o movimento operário e socialista é absolutamente incompreensível se não levamos em consideração o seu livro póstumo “*A Capacidade Política das Classes Operárias*” (1865). O livro é desencadeado pela discussão acerca do Manifesto dos 60 Operários²⁰ do Senna na sociedade francesa e a reação crítica de Proudhon ao projeto de um conjunto de operários de apresentar candidatos dentro das eleições do regime imperial francês. Toda a primeira parte do livro é a elaboração da sua posição política apresentada um ano antes de boicote as eleições e de defesa da “associação” como principal projeto da classe trabalhadora.

Neste livro temos uma teoria da ação e da constituição da classe enquanto agente, enquanto força coletiva; ao contrário da visão hegeliana e marxista na qual a história move o agente, que é não senão o realizador (da razão, da produção) a teoria da capacidade política está centrada no reconhecimento das condições subjetivas da formação da classe, *a autoconsciência*, e nas condições objetivas, a sua autoatividade como agente. A partir da análise do episódio das eleições ele coloca a questão (que a

²⁰ Declaração política de ativistas operários defendendo uma política de classe, que os trabalhadores se apresentassem como classe para disputar as eleições.

princípio surgia no plano jurídico, e reconhecimento da capacidade eleitoral e política do trabalhador) e eleva esse tema ao patamar propriamente sociológico. Vejamos:

“A questão das candidaturas operárias, resolvida negativamente pelas eleições de 1863 e 1864 implica a da capacidade política dos trabalhadores mesmos ou, para servir-me de uma expressão mais geral, do povo. O povo, a quem a revolução de 1848 deu a faculdade de votar, é ou não capaz de julgar em política? E cpaz de formar sobre as questões que interessam a coletividade social uma opinião em harmonia com sua condição, seu porvir e seus interesses? É capaz de pronunciar, em consequência, sobre as mesmas questões submetidas a sua arbitragem direta e indireta, um julgamento fundamentado? É capaz de constituir um centro de ação que seja fiel expressão de suas ideias, suas visões e suas esperanças e que esteja encarregado de procurar a execução de seus projetos? (...) Tal é a inevitável questão suscitada pelas candidaturas operárias da classe trabalhadora, questão a qual asbolutamente indispensável responder; o povo é ou não capaz? Os Sessenta, preciso felicitar-lhes por isso, se declararam corajosamente pela resposta afirmativa.(Proudhon, 2003)

O problema da capacidade política é a questão de fundo levantada pelo debate sobre o manifesto dos 60 operários do Senna. O manifesto dos 60 operários foi respondido por outro, o contramanifesto dos 80 – que recusou os argumentos da luta de classes e foi tomado por Proudhon como a reprodução das idéias da burguesia que estavam graçando na grande imprensa: *“Descarto que esses operários, como cidadãos e como trabalhadores, valessem tanto como os outros; certamente não tinham nem sua originalidade nem sua ousadia. Mas as considerações em que se fundavam, pode facilmente ver-se que não faziam senão repetir as lições de La Presse, Le Temps e Le Siecle”*. (Proudhon, *op.cit*)

A partir disso ele parte para diferenciar a noção de capacidade política real e legal. É interessante observar que nessa diferenciação ele toma o caso concreto do sufrágio universal e seu significado na evolução política francesa: o voto censitário tinha como prerrogativa a suposição da capacidade política dos “proprietários”, os proprietários seriam inerentemente capazes politicamente: depois ele questiona a utilização de critérios de sexo, idade, raça para atribuir o mesmo reconhecimento (instituído pela revolução de 1848).

“Observemos antes de tudo que, tratando-se do cidadão, tomamos a palavra capacidade sob dois pontos de vista diferentes: existe a capacidade legal e a capacidade real. A primeira nasce da lei e supõe a segunda. Não seria possível admitir que o legislador reconhecesse direitos a cidadãos naturalmente incapazes. Antes de 1848, por exemplo, para exercer o direito eleitoral era preciso pagar 200

francos de contribuição direta. Supunha-se, portanto, que a propriedade era uma garantia da capacidade real; assim os contribuintes de 200 francos eram tomados pelos verdadeiros interventores do governo e pelos árbitros soberanos de sua política. Isto não era senão uma ficção, posto que nada provava que entre os eleitos não houvesse – e muitos – realmente incapazes apesar de sua cota, nem nada autorizada tampouco a crer que fora desse círculo, entre tantos milhões de cidadãos sujeitos a um simples imposto pessoal, não houvesse uma multidão de respeitáveis capacidades. Em 1848, foi mudado o sistema de 1830: se estabeleceu sem restrição alguma o sufrágio universal e direto. Por esta simples reforma, todo homem maior de 21 anos, nascido e residente na França, foi facultado pela lei com a capacidade política. Se supos que o direito eleitoral – e até certo ponto a capacidade política – é inerente a condição de homem e cidadão. Mas isto não é tampouco mais que uma ficção. Como poderia ser a faculdade eleitoral uma prerrogativa de raça, de idade, de sexo, nem de domicílio, melhor ou com mais razão que da propriedade? (Proudhon, 2003)

Desnaturalizando a capacidade política, separada da capacidade legal instituída pela sociedade dominante, ele irá afirmar a capacidade real a partir de um conjunto de condições que diz respeito à relação do sujeito individual e coletivo com a multiplicidade objetiva do mundo sobre a qual incide através da sua atividade.

“Assim queiramos ou não, desde o momento em que nos propomos a tratar como historiadores e como filósofos a capacidade política, devemos sair do terreno das ficções e chegarmos a capacidade real, única de que falaremos adiante. Para que em um sujeito, individuo, corporação ou coletividade haja capacidade política se requer três condições fundamentais: 1º. Que o **sujeito tenha consciência de si próprio**, de sua dignidade, de seu valor, da posição que ocupa na sociedade, do papel que desempenha, das funções que tem direito a aspirar, dos interesses que representa ou personifica. 2º. Que, como resultado dessa consciência plena de si próprio, **afirme sua ideia**, a saber, que conheça a lei de seu ser, saiba expressá-la pela palavra e explica-la pela razão, não somente em seu princípio senão também em todas as suas consequências. 3º. Que desta ideia -assentada como profissão de fé- possa, segundo exijam as circunstancias, extrair sempre conclusões **práticas**. (Proudhon, 2003)

A capacidade política real engloba a legal e é definida por três dimensões cumulativas:

1ª) a autoconsciência (sentir-se), que expressa uma percepção valorativa e sensitiva do sujeito em relação a si; **2ª) a racionalização** (ideológica, teórica), que implica que além do autoreconhecimento é preciso uma visão do mundo e dos seus interesses “para si” (pensar-se); **3ª) a práxis**, a atividade transformadora de autorealização (fazer-se). Isso vai levar a teorização da capacidade política da classe operária como sujeito independente da burguesia, marcando uma diferença substantiva em relação ao marxismo²¹. A classe trabalhadora surge “por si” (e isto é válido para os sujeitos

²¹ Podemos dizer que Marx, diferentemente de Hegel, opera com duas categorias fundamentais, o real “em si” e o sujeito “para si”. Na teoria das classes sociais a passagem da classe em si a uma classe “para si” é altamente problemática, porque sempre exige uma intervenção exterior que produza a consciência.

políticos em geral), porque é preciso a capacidade política, essa capacidade implica a constituição da classe por si e do sujeito *por si*²².

Aqui o problema da participação nas eleições burguesas – e sua recusa – é o terreno para a defesa da construção de “centros de ação da classe operária”, que seriam o principal fundamento do sindicalismo e a base para a sistematização da AIT. Nesse sentido, ao analisar a experiência da classe trabalhadora francesa Proudhon observa que esta se encontrava no processo de constituição dos seus centros de ação e de separação da política burguesa.

“Da mesma maneira, ser capaz em política não é estar dotado de uma aptidão particular para entender os negócios do estado nem para exercer tal ou qual emprego público, nem o é tampouco demonstrar pela cidade um zelo mais ou menos ardente. Tudo isto é questão de ofício e de talento; não é isto o que constitui no cidadão –muitas vezes silencioso, moderado e alheio aos empregos- a capacidade política. Possuir a capacidade política é ter *consciência de si mesmo como individuo de uma coletividade*, afirmar a ideia que dela resulta e procurar sua realização. O problema da capacidade política na classe trabalhadora -do mesmo modo que na burguesia e em outras épocas na nobreza- se reduz, portanto, ao seguinte: a) Se a classe trabalhadora, sob o ponto de vista de suas relações com a sociedade e o Estado, adquiriu consciência de si própria; se como ser colectivo, moral e livre, se distingue da classe burguesa; se separa de seus interesses os seus, se aspira a não confundir-se com ela; b) Se possui uma ideia, a saber, que formou a sua própria constituição; se conhece as leis, condições e fórmulas de sua existência; se prevê seu destino, seu fim; se compreende a si própria em suas relações com o Estado, a Nação e a ordem humana; c) Se de esta ideia é capaz de deduzir, para a organização da sociedade, conclusões práticas que lhe sejam próprias, e se, no caso que o poder venha cair em suas mãos porque caiu ou se tenha abdicado a burguesia, poderia criar e desavolver uma nova ordem política. Nisto consiste a capacidade política, não em outra coisa. Falamos aqui, bem entendido, dessa capacidade real, colectiva, que é obra da natureza e da sociedade e que resulta do conhecimento do espírito humano; dessa capacidade que, salvo as desigualdades de talento e a consciência, é a mesma em todos os individuos e não pode chegar a ser o privilégio de ninguém; dessa capacidade que vemos em todas as comunidades religiosas, seitas, corporações, castas, partidos, estados, nacionalidades; capacidade que o legislador não pode criar, mas que está obrigado a buscar e não pode menos que supor em todos los casos.

Essa intervenção se dá pela ação do Partido, encarnação e germe da classe, que conduz a classe em si ao caminho da classe para si. Em Proudhon esse elemento de exterioridade não é possível porque não existe um ponto zero e autoconsciência é o caminho que conduz a que a classe se forme “por si”, e ao fazer necessariamente cria um “para si”.

²² “O princípio que acabamos de assentar – e isto aumenta importância do acontecimento, o princípio do necessário para que toda coletividade humana, casta, corporação, ou raça que tenha consciência de si mesma, para constituir-se em estado, para ter participação no governo da sociedade de que forma parte e elevar-se a vida política, pode ser considerado como uma lei geral aplicada a história de todos os povos”. (Proudhon, 2003)

Conforme essa definição da capacidade, respondo no que concerne as classes trabalhadoras: sobre o segundo ponto: sim, as classes trabalhadoras possuem uma consciência de si próprias e podemos até assinalar a data de um evento tão feliz, 1848. Sobre o segundo ponto: Sim, as classes trabalhadoras possuem uma ideia que corresponde a la consciência que tem de si próprias e forma perfeito contraste com a ideia da burguesia; somente esta ideia não lhes foi ainda revelada senão de uma maneira incompleta, nem a seguiram em todas as suas consequências, nem a fomentaram. Sobre o terceiro ponto, relativo as condições políticas dedutíveis de sua ideia: Não, as clases operárias, ainda que seguras de si próprias e semiilustradas sobre os princípios que constituem seu novo credo, não chegaram ainda a deduzir desses principios uma práctica general de acordo, uma política a eles acomodada. O testemunha haver votado com a burguesia e as preocupações políticas de todo gênero a que cedem e obedecem. (Proudhon, 2003)

O trecho acima deixa claro os elementos da sociologia aplicada a organização: a ideia é que o proletariado tinha depois de 1848 conseguido sua autoconsciência e sua racionalização, mas ainda não tinha constituído seus centros de ação, uma prática geral adequada a uma nova ordem política. Continuava assim ainda atrelado a política burguesa e não conseguia por isso constituir-se como sujeito por si. Dessa maneira, o problema do proletariado era conseguir separar-se da política e da burguesia para constituir uma nova ordem.

Depois Proudhon trata de mostrar a repercussão do Manifesto dos 60. Como esse manifesto apontava para a ruptura da classe operária com a oposição burguesa, ele foi tratado e acusado como uma tentativa de ressucitar os princípios de “casta” que a revolução de 1789 tinha sepultado. Ou seja, a autoconsciência de classe do proletariado foi tratada como um atentado a igualdade e liberdade, acusada de reacionarismo. O centro da problemática é a distinção de classes. Ele afirma que o manifesto foi preso num dilema: afirmar a divisão de classes e sofrer com a oposição burguesa, negar a distinção de classes e anular a si próprios.

“Com a finalidade de retirar da classe trabalhadora a capacidade que foi reconhecida de direito pelo sufrágio universal, os diários políticos, sobretudo os da oposição democrática, recorreram a uma das mais grosseiras confusões. Apenas se havia publicado o Manifesto dos Sessenta quando toda a imprensa se levantou contra a pretensão dos operários a fazerem-se representar como classe. Recordou-se com tom doutoral e demonstrando grande zelo pelos oráculos da revolução, que desde 1789 haviam deixado de existir castas; que a ideia das candidaturas operárias tendia a ressucitá-las (...). De outro modo a candidatura operária provocaria a discordia e teria um caráter retrogrado; seria atentatória contra as liberdades e os direitos de 1789 e subverteria o direito, a ordem e a paz publica pela desconfiança, o alarme e as iras que levantaria na burguesia. Faltou pouco para que o Manifesto dos Sessenta – que por sua ideia e suas conclusões tendia efetivamente a desorganizar a oposição – não fosse tratado de intriga policial e de contrarrevolucionário. (Proudhon, 2003)

Proudhon irá afirmar que o que instituiu a divisão de classes não é a autoconsciência expressa no manifesto dos 60, mas sim a própria ordem jurídica e econômica criada pela revolução de 1789: a revolução francesa consagrou uma nova divisão de classes. Podemos ver pelo trecho abaixo:

“Nossos publicistas da oposição não viram, apesar de seu amor e respeito pelas ideias de 1789, que o que criou a distinção inteiramente nova, e até desconhecida de burguesia e proletariado, precisamente quando desapareciam as categorias de nobreza, clero e estado que – foram justamente o direito inaugurado em 1789. (...) Negar hoje essa distinção de ambas as classes seria algo mais que negar a cisão que a produziu, e que não foi, depois de tudo, senão uma das maiores iniquidades (...) Agora convém sobretudo afirmar a verdade desta distinção porque somente dela recebem todo seu valor as candidaturas dos operários e sem ela careceriam de sentido”. (Proudhon, 2003)

Desse debate sobre capacidade política podemos perceber que surge certo posicionamento: os operários estavam tentando se separar da oposição burguesa e buscavam intervir na vida política a partir de candidaturas próprias. Proudhon irá alargar o problema e colocar que na realidade, restringir a luta pela capacidade política a luta pelo Estado – dentro da oposição burguesa, o fora dela com candidaturas próprias – era restringir o problema. Ou seja, ao alargar o problema ele cria o espaço teórico para ideia de uma ação coletiva de classe que não se resumisse a política como atividade de Estado, afirmando assim o espaço das sociedades ou associações operárias. Ao mesmo tempo, ele colocava que não era a autoconsciência de classe que tendia a produzir uma estrutura social antagonista, mas era a objetividade dessa relação de antagonismo que exigia essa autoconsciência. A distinção de classes (dual) será constituída em substituição à tricotômica (feudal) como podemos ver abaixo:

“Não é verdade, a despeito da revolução de 1789 ou precisamente em consequência dessa mesma revolução, que a sociedade francesa, antes composta de três castas, desde a noite de 4 de agosto está dividida em duas, uma que vive exclusivamente do seu trabalho (...) e outra que vive de outra que de seu trabalho, quando trabalha; que vive da renda, de suas propriedades, de seus capitais, de suas dotações, de suas pensões, de suas subvenções, de suas ações, de seus soldos, de suas honrarias e de seus benefícios? (...) Nossa política, nossa economia pública, nossa organização industrial, nossa história contemporânea, nossa própria literatura repousam sobre essa distinção que não a pode negar senão a má fé e a hipocrisia. (Proudhon, 2003)

A diferenciação de classes se colocava como imperativa: ela era o fundamento do processo de tomada de consciência, e não um elemento artificialmente criado por facciosos como a imprensa imperial queria fazer acreditar. Mas ao mesmo tempo, essa

consciência de classe não era apenas uma expressão mecânica do mundo objetivo. Aqui ele segue demonstrando que a capacidade política necessita da formulação de uma ideia, de uma teoria e uma ciência. Ou seja, outro componente que Proudhon irá acrescentar é a necessidade, como parte da tomada de autoconsciência do proletariado, precisa constituir uma ciência²³. Esse capítulo é importante porque ele descreve as condições da autoconsciência, e o *sentir-se* é condição do *pensar-se*²⁴.

No terceiro capítulo do livro Proudhon elabora um conceito que então passaria a ser central: o conceito de “associação”. A “associação” é assim um princípio que engloba o sentir-se e o pensar-se, e logo, a associação coletiva é o fator decisivo da construção da autoconsciência.

“A manifestação da consciência sucede, nos grupos humanos, a revelação da ideia. Esta sucessão está indicada pela natureza e explicada pela psicologia. A inteligência no ser pensante tem por base a condição primeira o sentimento. Para conhecer-se, o homem é indispensável que sinta. Daí o zelo com que o poder persegue e restringe as reuniões populares, as assembleias, as associações, tudo o que pode despertar nas classes proletárias a consciência de si próprias. Querem impedir que reflitam e conciliem e para isso empregam o meio mais eficaz que é impedir que sintam (...). Na França o povo tendo o mesmo sangue e dignidade que a burguesia, a mesma religião, as mesmas ideias e os mesmos costumes e não diferenciado-se senão pela relação econômica que indicava as palavras capital e salário – encontrou-se em 1789 em pé ao mesmo tempo que a burguesia. O incêndio da casa de Reuillon e outros muitos atos de desenfreada violência demonstram que o povo teve o pressentimento que a revolução seria mais em proveito da burguesia em seu proveito próprio. Dessa suspeita nasceram (...) os partidos ou seitas populares, conhecidos como *sans-culottes*, maratistas, hebertistas e babefistas (...) que tiveram o mérito de dar a consciência popular um estremecimento tal que não a permitiu voltar a cair em letargia”. (Proudhon, 2003)

Logo, o sentir-se e o pensar-se se encontram num fazer-se específico, a associação. O conceito de “associação” assim sintetiza esse processo de autoconsciência, racionalização e práxis que expressa a capacidade política. O conceito de associação

²³ “Depois deste pensamento inteligente, permita-me a mim, simples observador, acrescentar como corolário que para a democracia operária é importante, ao mesmo tempo, que reconhece e declara seu direito e desenvolve sua força, que também consigna sua ideia e apresenta o seu corpo de doutrina, a fim de que o mundo saiba que os que possuem por si próprios o direito e o poder tem também o saber pelo único fato de sua prática inteligente e progressiva. Tal é o objeto que me propus neste livro. Quis dar a emancipação das classes trabalhadoras a sanção da ciência, não porque trate de impor a ninguém minhas fórmulas senão porque estou convencido que se bem que a ciência não se improvisa -e menos a que tem por objeto as manifestações espontâneas e os atos reflexivos das massas- não por isso necessita menos pontos de vista sintéticos, incessantemente renovados, que por seu caráter pessoal não comprometa, nenhum interesse nem nenhum princípio”. (Proudhon, p.16)

²⁴ “Afirmamos precisamente que o mais importante, sobretudo para o historiador filósofo, é observar como o povo se apega a certas ideias com preferência a outras, as generaliza, as desenvolve a seu modo e as converte em instituições e costumes que segue tradicionalmente, enquanto não caíam em mãos de legisladores e magistrados que farão delas por sua vez artigos da lei e regras para os tribunais”.

aparece então profundamente ligado, de um lado, a objetividade da divisão de classes, de outro, ao processo de transformação da “classe em si” numa classe “por si”; é a associação o meio e o fim já que ela expressa essa tomada de consciência e ela garante a capacidade política.

É com base nesse conceito que ele irá apresentar dois outros conceitos que vão marcar sua diferença em relação ao marxismo e as demais correntes liberais e estatistas. O conceito de reciprocidade/mutualidade e o conceito de força coletiva, que surgindo no início de sua obra com um sentido *econômico* (em si) irá adquirir também um sentido *sociopolítico* (por si). Este conceito de reciprocidade e mutualidade surge como parte da crítica ao conceito de comunidade, base da sua crítica ao “comunismo” ou sistema de Luxemburgo. Proudhon chama o sistema de Luxemburgo ou comunismo²⁵ à teoria de Lois Blanc, de um intervencionismo estatal que visa estabelecer a estatização das propriedades em nome da “coletividade”.

Proudhon divide as ideias que estavam então disputando a formação da consciência de classe em dois campos, sendo um deles o do comunismo (sistema de Luxemburgo). É contra o comunismo que dirige sua crítica.

“ O sistema de Luxemburgo, no fundo, é o mesmo que dos de Cabet, R. Owen, os Moravos, Campanella, Moro, Platão, os primeiros cristãos: sistema comunista, governativo, ditatorial, autoritário, doutrinário. Parte de que o indivíduo está essencialmente subordinado a coletividade; que somente desta recebe seu direito e sua vida; que o cidadão pertence ao estado, como o filho a família; que está em poder, em posse, in manu, do Estado e lhe deve em tudo submissão e obediência. Em virtude desse principio fundamental da soberania coletiva e da submissão do indivíduo, a escuela de Luxemburgo tende na teoria e na prática a referir tudo ao Estado -ou a la comunidade-. O trabalho, a industria, a propriedade, o comercio, a instrução pública e a riqueza, do mesmo modo que a legislação, a justiça, a policia, as obras públicas, a diplomacia e a guerra, tudo se entrega a Estado, para que logo seja dividido e distribuido, em nome da comunidade, a cada cidadão, indivíduo da grande familia, según sua aptidão e suas necessidades. Dizía há pouco que o primeiro movimento e a primeira ideia da democracia trabalhadora ao buscar sua lei y constituir-se como ant-ítese da burguesía, foi o de voltar contra ela suas máximas: isto é o que ressalta a primera vista do exame do sistema comunista. ¿Qual é o principio fundamental da sociedade antiga, artesã ou feudal, revolucionaria ou de direito divino? A autoridade, seja fazendo-a descer do céu, seja se a deduza -como Rousseau- da colectividade”. (Proudhon, 2003)

Esse exame crítico da teoria comunista (na qual Proudhon agrega o que Marx chama de socialistas utópicos) leva a visão de que eles tomam por base a comunidade indivisa. O fundamento do comunismo é a autoridade: autoridade baseada no direito divino (como em formas de comunismo “tribal” da antiguidade), autoridade baseada na

²⁵ É importante observar que o termo “comunismo” apesar de estar hoje inevitavelmente associado ao marxismo designava diferentes sistemas teóricos e políticos como o de Cabet e mesmo de alguns Saint-simonianos.

coletividade (comunismo moderno pós-revolução francesa), o comunismo atribui ao Estado a materialização de uma coletividade indivisa. Aqui a ideia da teoria da comunidade-autoridade-Estado é explicitada como uma das bases do movimento operário: a conquista do Estado para centralizar os bens, a distribuição e colocá-lo a serviço da coletividade e fazer prevalecer o interesse social ou coletivo sobre individual. Ao contrário do processo de construção do sujeito coletivo através da associação, aqui o que constitui o sujeito é o Estado, somente ele consegue introduzir o salto do “em si” ao “para si”, combatendo as tendências particularizantes ao subordinar o individual ao coletivo indiviso.

Logo a contradição entre autoridade e liberdade também se expressava dentro do movimento operário:

“Vimos anteriormente como entende a escola de Luxemburgo a relação do homem e do cidadão com a sociedade e com o Estado; segundo ela, essa relação é de subordinação. Daqui a organização autoritária e comunista. A este conceito autoritário vem a opor-se o dos partidários da liberdade individual, segundo os quais, a sociedade não deve ser considerada como uma hierarquia de funções e faculdades senão como um sistema de equilíbrio entre forças livres, em que cada uma está segura de gozar dos mesmos direitos sob a condição de cumprir os mesmos deveres, e de obter as mesmas vantagens em troca dos mesmos serviços. Por consequência, o sistema essencialmente igualitário e liberal, que exclui toda exceção de riquezas, estratos e de classes.” (Proudhon, 2003)

A oposição então existente na classe trabalhadora seria entre os partidários da comunidade e autoridade e os partidários da liberdade e reciprocidade. Essas duas ideias antagônicas corresponderiam a dois sistemas diferentes (para poder compreender plenamente as definições abaixo, é preciso remeter ao livro *Do Princípio Federativo*, em que a teoria da federação completa a teoria da associação mutualista exposta no livro *Da Capacidade Política das Classes Operárias*). O mutualismo assim é a extensão para a teoria econômica de um princípio de “justiça” ou igualitarista, o da troca igual que corresponde na teoria federativa ao “pacto” federal. A ideia de mutualidade é em certo sentido o correspondente econômico da ideia de federação. Por outro lado, comunidade para Proudhon é a “ideia econômica” de Estado elevada até a negação do indivíduo e das coletividades reais.

Essa crítica do comunismo é fundamental para entendermos a posterior evolução do movimento operário e a divisão entre anarquistas e comunistas dentro da AIT. É no capítulo IV do livro “*Capacidade Política*” que ele expõe a teoria da

reciprocidade/mutualidade como corolário da diferença entre sua interpretação e a interpretação burguesa e comunista. Aqui então o autor opõe ao princípio de comunidade o princípio de reciprocidade ou “mutualidade” que surge assim como categoria sociológica e econômica para afirmar a ideia do “trabalhismo” ou dar expressão a autoconsciência do proletariado, embrião de uma nova economia.

“Sucedem com a ideia de reciprocidade o mesmo que com a de comunidade: é tão antiga como o estado social. Algumas inteligências meramente especulativas entreveram algumas vezes sua força orgânica e seu alcance revolucionário, mas até o ano de 1848 jamais havia tido aquela importância nem representado o papel que hoje parece decididamente próxima a fazer. Nisto permaneceu atrasado ante a ideia comunista, que -depois de haver brilhado bastante na antigüidade e na Idade Média, graças a eloquência dos sofistas, ao fanatismo dos sectários e ao poder dos conventos- tem estado em nossos dias próxima a adquirir nova força e incremento. O princípio de reciprocidade ou *mutualidade* foi formulado pela primeira vez -com certa elevação filosófica e uma verdadeira intenção reformadora- nessa famosa máxima que repetiram todos os sábios e que a seu exemplo colocaram nossas Constituições do ano II e III na *Declaração dos Direitos e deveres do homem e do cidadão: Não faças aos demás o que não quer para si. Faça constantemente aos demais o bem que deles queira receber.* (Proudhon, p. 23)

A reciprocidade surge assim como princípio filosófico equivalente à liberdade, como um tipo específico de relação contratual e ao mesmo tempo como base de um regime econômico.

Mas o que é a reciprocidade e mutualidade? A definição remete também a noção de contrato que é à base da teoria da federação que o autor formulara poucos anos antes. Vejamos:

“A palavra *mutual*, *mutualidad*, *mutuo*, -que tem por sinónimo *recíproco* e *reciprocidade*-, vem do latim *mutuum*, que significa empréstimo (de coisa fungível) e, num sentido mais amplo, troca. É sabido que no empréstimo de coisa fungível, o objeto emprestado é consumido pelo mutuário, que não devolve senão seu equivalente, já na mesma espécie, e sob qualquer outra forma. Suponha-se que o mutuante passe a ser por sua vez mutuário, e realizará um empréstimo mutuo, e por consequência, uma troca. Tal é o laço lógico que tem feito que se dá o mesmo nome a duas operações distintas. Nada mais elementar que esta noção, portanto, não insistirei mais em sua parte lógica e gramatical. O que nos interessa é saber como sobre essa ideia de mutualidade, de reciprocidade e de troca, de justiça -substituída a de autoridade, comunidade o caridade-, se construirá na política e em economia um sistema de relações que tende nada menos que a mudar de cima abaixo a ordem social”. (Proudhon, P. 25)

A noção de reciprocidade tem um sentido que é importante observar: a troca entre partes iguais, o vínculo obrigatório e igualitário se contrapõe a ideia de comunidade (de bens comuns indivisos que servem a todos e que exige uma autoridade reguladora) e também a ideia de caridade (de dom de um proprietário ao despossuído). A reciprocidade aparece então com um duplo sentido: como fator na história pré-moderna, como parte de uma experiência igualitarista das sociedades; como princípio sistematizado no direito revolucionário do século XVIII (que entrou em dissolução em razão da dissolução do regime democrático pela pressão da economia capitalista, mas ressurgindo como parte da experiência operária e da sua constituição como classe, sendo a base de uma nova ordem social) e finalmente como categoria de uma nova teoria econômica.

A reciprocidade (troca cumutativa e proporcional), assim como a comunidade (bens indivisos regulados em nome da coletividade) é uma forma econômica existente na história, mas que só elevada ao princípio sociológico dentro de uma experiência moderna, a qual Proudhon pretende teorizar. A referência a declaração dos direitos do homem e do cidadão mostra como apesar do igualitarismo popular ter em germe a noção de reciprocidade, foi âmbito do processo revolucionário que ele se encontra, pela primeira vez, elaborado de forma sistemática como doutrina. Enquanto a reciprocidade está associada à liberdade, a comunidade está associada à autoridade, como duas variáveis históricas da teoria da igualdade social e de crítica ao capitalismo. Enquanto o comunismo tinha sido a primeira manifestação histórica dentro da revolução de 1848, o anarquismo seria a base da próxima revolução negando ao mesmo tempo o comunismo e o capitalismo. Esse princípio tinha sido formulado com base na experiência das sociedades cooperativas de apoio mútuo existentes no século XIX e o Manifesto dos 60 apresentava a ruptura com o comunismo e com a via de emancipação pelo Estado, colocando a emancipação como tarefa da classe por si²⁶, especialmente porque apontam

²⁶ “Assim Sessenta -por sua dialética como pelas suas ideias- saem da velha rotina comunista e do centrismo. Não querem privilégios nem direitos exclusivos; abandonaram essa igualdade materialista que punha o homem em leito de Procrusto; proclamam a liberdade de trabalhar, condenada por Luxemburgo na questão do trabalho por peça; admitem a concorrência, ainda que igualmente condenada por Luxemburgo como despojadora; proclamam a solidariedade e a responsabilidade; não querem mais clientelas nem hierarquias. Queerem, sim, a igualdade da dignidade, agente incessante de nivelamento econômico e social; rechaçam esmolas e todas as instituições de caridade; pedem em seu lugar a justiça. A maioria deles são indivíduos das sociedades de crédito mútuo de ajuda mútua que sabemos or eles próprios, funcionam obscuramente na capital em número de trinta e cinco; gerentes de sociedades industriais fundadas no princípio da coparticipação, reconhecido pelo Código, e na de reciprocidad, sociedades das quais foi desterrado o comunismo.”

para não utilização dos instrumentos da ordem (o Estado e o capital) como meio de emancipação.

Estamos falando então de uma teoria do poder que começa com a análise do dualismo político e da sucessão dos regimes e formas de governo, supondo a teoria e leis do desenvolvimento contraditório do capitalismo, que culminam com a afirmação de que a classe trabalhadora traz em si dois novos princípios, o princípio federativo (e logo, um embrião de uma nova forma de governo) e o princípio mutualista, (antagônico ao princípio de acumulação, embrião de uma economia socialista). Logo, a capacidade política da classe trabalhadora e sua constituição como força sociopolítica seria um dos elementos a explicar a possibilidade do surgimento de um novo regime político e uma nova economia si.

Temos aqui então a chave para a compreensão da teoria da mudança social. Se a luta de classes era o elemento de síntese do dualismo político, era o elemento gerador dos regimes e das formas de governo e governo de fato, é na constituição da classe trabalhadora por si como portadora de novos princípios (mutualismo e federalismo) que residia a possibilidade de uma nova revolução. Não é por acaso que o subtítulo do livro *Do Princípio Federativo* é “Da necessidade de reconstituir o partido da revolução”, retomando as tarefas libertárias e igualitaristas da revolução francesa só que assumidas agora pelo proletariado que assumiria o protagonismo exclusivo dessa revolução.

Proudhon elabora sua teoria a partir do saber e do fazer operário. Associação e Mutualidade eram categorias do movimento social, da formação dos sindicatos e cooperativas. A constituição do proudhonismo no movimento operário francês seria a expressão ideológica do “obreirismo” (no sentido positivo, como doutrina da afirmação da classe trabalhadora como sujeito histórico e da afirmação do direito de associação dos trabalhadores como fator positivo da ordem política) que reconhecia: 1) a divisão da sociedade em classes, e a necessidade de uma organização dos trabalhadores independente da oposição republicana e do setor monárquico; 2) essa associação visava não somente a defesa de interesses e a resistência contra a exploração, mas especialmente transformar a estrutura de classes fundada na propriedade privada; 3) a ação dos trabalhadores não poderia se restringir a candidaturas operárias, a praxis da sua política era mais ampla e deveria ser voltada para sua autoconsciência; 4) a ordem política que deveria surgir seria “anárquica e mutualista”, ou seja, o federalismo (a federação agrícola-industrial), como corolário da centralidade dos trabalhadores e da

igualdade e liberdade. Esse trabalhismo então fundia o anarquismo como forma de governo e economia com a defesa de certa prática associativa e política centrada na classe trabalhadora. O anarquismo surge então como parte da emergência dessa perspectiva trabalhista, de afirmação teórica, ontológica e política da centralidade do trabalho e dos trabalhadores na economia e sociedade.

É por isso que ele vai se fundir tanto com a prática operária, gerando assim o associativismo operário e o “sindicalismo” da idade heroica quanto o anarquismo que Bakunin irá elevar ao acrescentar as formas práticas e organizativas que o próprio Proudhon tinha colocado como condição necessária da capacidade política, além da crítica do marxismo e da vinculação a revolução socialista. Logo, o anarquismo e o sindicalismo seriam produtos desse trabalhismo e o sindicalismo profundamente distinto da experiência e da prática operária porque ele já não era neutro, ele estava vinculado a uma autoconsciência e uma racionalização, que era a teoria socialista, federalista e anárquica do governo e da sociedade.

Considerações Finais: presença da crítica coletivista nas ciências sociais

É importante observar então como a teoria de Proudhon se cristalizou dentro de dois campos: o campo do movimento social e político e o campo intelectual, através de apropriações diretas e indiretas, totais e parciais. No que tange ao movimento operário, podemos dizer que temos duas apropriações: a apropriação “mutualista” ou dos proudhonistas moderados e a do proudhonismo de esquerda ou coletivismo, do qual os principais expoentes serão Mikhail Bakunin, James Guillaume e Adhémar Schwitzguébel, os dois últimos membros da Federação do Jura da AIT. Os primeiros seriam os defensores da organização cooperativa e de uma linha similar a do Manifesto dos 60 Operários do Sena, de participação eleitoral ou de uma ação cooperativa suficiente por si só. Os segundos seriam defensores da ação associativa sindical e insurrecional, visando à destruição do Estado e a construção das federações por meio de uma organização revolucionária clandestina.

O movimento operário iria tomar a ideia de associação e a teoria da “classe por si” que ficou materializada em algumas de suas principais experiências: a Associação Internacional dos Trabalhadores, tanto no seu processo de nomeação quando no filosofema “*A Emancipação dos Trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores*”.

A Comuna de Paris e depois a Carta de Amiens, fundamento da CGT francesa e de um sindicalismo revolucionário mundial também remetem diretamente a teoria proudhoniana da “classe por si”, da afirmação da capacidade política da classe trabalhadora. Essa teoria forneceria as bases para uma série de conceitos políticos, especialmente o conceito de “ação direta” desenvolvido por sindicalistas como Emile Pouget, tão importante na história do movimento operário e para o próprio desenvolvimento do sindicalismo revolucionário francês: essas noções remetem a tese de que a *classe se constitui por si* como um agente político e histórico coletivo e não para si pela intervenção de fora (do Partido e do Estado).

Bakunin e os autores da Federação do Jura desenvolveriam a concepção coletivista, aplicando a teoria federalista e da força coletiva como fundamento do programa e da política revolucionária. O coletivismo surge assim como radicalização e transposição do plano teórico ao plano tático-estratégico da dialética e da teoria do poder e da economia de Proudhon, agregada por Bakunin a uma concepção expressamente materialista e crítica do estatismo, de forma que o método dialético se combina com uma ontologia materialista, constituindo assim um paradigma específico de análise do mundo. Dessa forma é impossível entender o pensamento de Bakunin sem levar a sério sua afirmação como “proudhoniano” e as consequências práticas e teóricas específicas que ele tirou do sistema, vinculando a uma concepção de organização e práxis muito mais definida que existente na reflexão de Proudhon.

Uma primeira conclusão importante é que a obra de Proudhon será um dos pilares do que podemos chamar uma abordagem coletivista, que engloba a dialética serial de Proudhon e o materialismo sociológico de Bakunin, que mantendo relações de continuidade, constituem elaborações diferentes. Essa abordagem coletivista teve impactos determinantes nas ciências sociais.

O impacto da obra de Proudhon se fez sentir também nas ciências sociais. No caso da sociologia, podemos dizer que Proudhon preparou em parte o terreno para o conceito de sociedade e o método sociológico que seria formulado nos anos 1890 por Emile Durkheim. Durkheim reconhece a influência dos socialistas como Saint-Simon, Fourier e Proudhon na formação da “sociologia”. Mas esse reconhecimento de uma influência indireta não é suficiente, já que tanto o conceito de força coletiva quanto o conceito de reciprocidade seriam incorporados por Durkheim e a escola sociológica francesa, entrando como formas centrais na teoria das ciências sociais do século XX,

isso para não falar do conceito de “consciência coletiva” como substrato último da sociedade que aparece como um deslocamento racionalista da problemática proudhoniana. A ideia de que a sociedade não era a mesma coisa que uma superposição de indivíduos está diretamente ligada a afirmação da teoria das forças coletivas e a crítica coletivista.

Outro tema que seria legado pela contribuição Proudhoniana diz respeito à possibilidade do estudo das sociedades sem-estado. A afirmação da federação e de formas de governo possíveis mesmo na ausência do Estado surgiram primeiramente nesta reflexão²⁷. Uma vez que a afirmação da possibilidade de uma organização social que não tivesse como centro o Estado foi tematizada, tanto na escola sociológica francesa, quanto nos estudos de antropologia anglo-saxônicos, especialmente nos anos 1940 por Radcliffe-Brown, influenciado pelas ideias anarco-comunistas, colocou o tema no centro da problemática da antropologia social britânica e através dessa na análise do sistema mundial²⁸. Por fim, a teoria da reciprocidade e da força coletiva ou realidade *sui generis* da sociedade (como um agente que constitui a si própria e não é derivada do Estado) reparece dentro da escola sociológica francesa; mas a teoria da reciprocidade ao invés de entendida como uma política é tomada apenas no seu sentido de categoria econômica formal pré-moderna e projetada para a história, encontrada então nas “sociedades arcaicas” (ganhando assim um caráter moral e muitas vezes romântico que não possuía na sua formulação original em Proudhon). O conceito de reciprocidade irá distinguir assim a especificidade das formas sociais “pré-capitalistas” e é uma apropriação do conceito de reciprocidade/mutualidade presente na teoria proudhoniana e no movimento social francês de forma ampla. Esses dois conceitos por si só já expressariam a forma direta (mas silenciada) da apropriação proudhoniana dentro das ciências sociais.

Mas os fundamentos da abordagem anarquista está para além dessas apropriações parciais que re-significam os temas e os conceitos. Ela está sintetizada em

²⁷ Esse tema apareceria também na teoria da evolução de Lewis Henri Morgan apenas em 1877, quando o mesmo reconhece que sociedades baseadas no “parentesco” também possuíam uma estrutura social e de “governo”. A diferença é que na abordagem evolucionista, a mudança técnica e demográfica torna o Estado imprescindível.

²⁸ A ideia de sociedade “sem-Estado” aparece de forma nítida na antropologia social-britânica, na qual a categoria “anarquia” adquirira um significado específico desde o início do século, remetendo a uma Ideia genérica de sociedade sem-governo. A perspectiva de uma contraposição entre sistemas políticos ressurgiu na obra de Edmund Leach “Os Sistemas Políticos da Alta Birmânia” em que sistematiza a oposição entre um “sistema autoritário e hierárquico” e outro que denomina “igualitário e anárquico”, retomando assim o debate em termos análogos ao que havia sido formulado antes por Proudhon.

um conjunto de teses e conceitos que associam a espisteme a praxis. Podemos indicar quatro teses fundamentais que foram elaborações dessa abordagem coletivista:

Tese 1: O sistema das contradições econômicas (o capitalismo) composto por oito elementos (**valor, maquinaria/divisão do trabalho, concorrência/ monopólio, imposto- balança comercial/crédito, Propriedade/comunidade, população**) tende ao desenvolvimento de suas contradições e esse movimento contraditório só pode ser concebido corretamente na sua totalidade, como uma série. Dessa forma, a tese de que o capitalismo é uma totalidade contraditória na qual os elementos isolados só adquirem sentido na série é assim uma descoberta proudhoniana, que marca sua diferença em relação à economia política burguesa e que preparou o terreno para o desenvolvimento das teses de Marx em “O Capital”, mas que se diferencia desse por não ver nas contradições do capitalismo o germe do socialismo. O capitalismo foi descrito e caracterizado pela primeira vez como um sistema contraditório.

Tese 2: A propriedade privada e a produção de valor é um movimento expropriatório²⁹. A propriedade privada (como item da série que compõe o sistema capitalista) e o valor expressam as contradições fundamentais e é nesse núcleo que estão articulados direito, economia e política, já que a produção do valor e a propriedade são nexos que colocam a contradição entre a trabalho/produção coletiva X direito de apropriação privada do valor social, de maneira que é preciso não somente uma crítica negativa da propriedade, mas também uma definição positiva da forma econômica e social antagônica. Daí decorre que ao império da propriedade se deve colocar um novo princípio do direito e do governo, a força coletiva ou princípio das coletividades.

Tese 3: A propriedade (ideia econômica de indivíduo elevada até a negação da coletividade, individualismo) e a comunidade (ideia econômica de Estado levada até a negação do indivíduo ou das coletividades menores, comunismo) são formas homônimas e ambas não são capazes de romper com o sistema de contradições econômicas. O Estado em geral, e as formas de governo existentes não são, como agentes econômicos, capazes de resolver as contradições das classes sociais e da desigualdade entre elas, isso em razão do caráter antinômico ou contraditório de todos os componentes da série do sistema, daí a crítica do comunismo. Por outro lado, o

²⁹ A descoberta e a teorização de que a propriedade privada e a produção de valor é um ato de expropriação é talvez a maior formulação da teoria anarquista, anterior a formulação e pré-condição para a formulação da teoria da mais-valia em “O Capital”. O filósofo “a propriedade é um roubo” implica a negação da tese da origem da propriedade pelo trabalho e pela ocupação primordial, eliminando os fundamentos da legalidade e legitimidade da propriedade do capital e da terra.

sistema baseado na propriedade só pode desenvolver as contradições econômicas, daí a crítica do liberalismo e do individualismo. Logo, a interdependência entre os regimes, as formas de governo e o sistema econômico obriga que o impasse seja resolvido através da mudança da forma de governo e economia simultaneamente. Aqui então entendemos porque ao individualismo se opõe a defesa da força coletiva; e ao comunismo se opõe a defesa da liberdade e divisão do poder. A crítica do republicanismo (e liberalismo) e do comunismo está associada à crítica das suas soluções econômicas para a questão social.

Tese 4: A dialética interna a política é relativamente determinada pela economia, mas é também relativamente determinante do sistema econômico de forma que em última instância a explicação do social exige uma dialética política-economia (que por sua vez engloba a dialética da liberdade e a dialética do valor). Isso se reflete assim na teoria do político, na visão de que a mudança social (e as revoluções) só se realizam mediante a constituição de forças coletivas “por si”, processo no qual a ação política e autoconsciência adquirem centralidade e por essa razão a “associação” (entendendo a relação e processo de organização dentro da luta de classes) é uma força econômica em si e pode ser uma força política por si. Dessa maneira, o desenvolvimento da capacidade política e das forças coletivas é fator central a análise do poder e da política, da evolução dos regimes e das formas de governo e consequentemente do sistema econômico. O dualismo político autoridade-liberdade se realiza em termos históricos por meio da luta de classes e logo a constituição dessas forças coletivas traz em si os elementos dos regimes políticos autoritários x libertários que se revezam em razão da impossibilidade da resolução do problema político exclusivamente na política, exigindo assim uma transformação econômica da forma de produção do valor e organização do trabalho.

Dessas teses decorrem também consequências práticas, pois não é possível que o Estado e o valor (a forma social propriedade e a forma social comunidade), assim como as instituições e elementos do sistema sejam instrumentalizadas para fim de construção do socialismo e da federação. Por isso, é preciso ver como novos princípios econômicos, jurídicos e políticos (no caso a reciprocidade/mutualismo e federalismo) são formados dentro do fazer de classe e na história e como estes funcionam como formas anti-sistêmicas que devem substituir o sistema de contradições econômicas e as formas de governo então existentes.

Proudhon vai contribuir para criar uma abordagem sociológica coletivista, denominada assim em razão da centralidade do conceito de força coletiva, mas também do protagonismo das associações e ações coletivas que constituem objetos teóricos e políticos determinados: basicamente existe tese de que o desenvolvimento das contradições econômicas (das forças produtivas e da concentração de capital) engendra o desenvolvimento das forças coletivas que passam a ser elas próprias, através da luta de classes, fator determinante do desenvolvimento econômico e do dualismo político. A força coletiva (sociopolítica) depende de um processo sentir-pensar-fazer, que vai da força coletiva em si (explorada pelo capital) a uma força coletiva por si (contra o domínio do capital), sendo esta força coletiva uma unidade sui generis, que não é apenas uma agregação de indivíduos. São sobre estas teses sociológicas, e suas implicações políticas, que o anarquismo será constituído na década de 1860 através da sistematização realizada por Mikhail Bakunin. Por outro lado, podemos dizer que Bakunin irá agregar as teses coletivistas o método do materialismo sociológico (de forma que o último engloba o primeiro, caracterizando assim uma relação de integração), constituindo assim um domínio específico de saber insurgente e crítico.

Assim, essas quatro teses fundamentais constituem o que poderíamos chamar de pensamento sociológico anarquista ou da abordagem coletivista, que critica os fundamentos do liberalismo e os fundamentos do comunismo³⁰. Por outro lado poderíamos dizer não somente essa abordagem faz a crítica das abordagens existentes, como propõe métodos e objetos que podem servir para a construção de novas pesquisas contemporâneas. Abaixo apresentamos alguns objetos e conceitos que podem servir para a construção crítica de conhecimento nas ciências sociais. Essa abordagem coletivista constitui os objetos teóricos e políticos podem ser visualizados no quadro em das ciências sociais.

Objetos econômicos constitutivos da abordagem coletivista

Formas de Propriedade	Força Coletiva (econômica ou “Em Si”)	Contradições Econômicas
A propriedade privada gera um	Os trabalhadores organizados pela	O sistema econômico como uma

³⁰ É importante observar que a crítica ao comunismo é entendida em Proudhon como a crítica aos sistemas comunistas existentes em França, todos eles em alguma medida ligados ao fourierismo e Saint-simonismo. É o socialismo burguês, profundamente lirista que Proudhon ataca. Mas certamente esse comunismo lirista tem todos os elementos que o comunismo alemão incorpora e Marx apesar de apontar que os socialistas utópicos não tinham uma ciência, não faz nenhuma crítica do sistema comunista, ao contrário, ele dá ao comunismo o caráter científico que na época em que Proudhon escreve não existia. Mas sendo o comunismo em Marx o desenvolvimento do comunismo pré-1848, a cisão com Proudhon fica situada nesse conflito mais geral de concepções que aparece no livro.

<p>movimento expropriatório contínuo. As contradições do direito de ocupação, trabalho, fundamentos do direito de propriedade, mantém relação com a desigualdade social. A propriedade da terra, do capital e intelectual tende a gerar continuamente a desigualdade. As formas da propriedade (comunidade, mutualidade e propriedade privada) são na história e no mundo moderno, princípios econômicos e de governo.</p>	<p>divisão do trabalho e explorados pelo capital constituem força de produção que gera uma contradição econômica entre produção coletiva x apropriação privada do capital x pagamento individual do salário. Essa contradição é tomada sob duas formas principais: a contradição da maquinaria e a contradição da divisão do trabalho ou das classes.</p>	<p>série ou totalidade se assenta na Dialética do Valor e Dialética Monopólio/Concorrência (concentração de capital); O Estado opera como agente econômico (através do Imposto e Balança Comercial), mas não gera equilíbrio sistêmico, ao contrário, aprofunda as tendências monopolistas e contradições. As ideias e política econômica liberal e comunista (propriedade x comunidade X caridade) fazem parte das contradições do sistema e devem ser explicadas como tal.</p>
--	---	--

Objetos Políticos da abordagem coletivista

Regimes Políticos, Formas de Governo e Governos de Fato	Força Coletiva (sociopolítica ou “Por Si”)	Luta de classes
<p>Regimes Políticos e Formas de governo Hierárquicas ou Autoritárias. Centralização Sociedades com Estado</p> <p>Regime de Liberdade Regimes Políticos e Formas de governo Igualitárias ou Libertárias Descentralização; Sociedades sem-estado.</p>	<p>Associação-e formação da capacidade política das coletividades.</p> <p>Coletividades que do sentir-se, pensar-se e fazer-se estabelece uma ação coletiva sociopolítica eles constituem uma força coletiva através da associação (força econômica e sociopolítica constituem os elementos de mudança social).</p>	<p>Dominação: formas de comando-obediência e resistência: Formas de participação-desobediência Greves e atividades de resistência diária. Guerra e Paz (sistema internacional) Reforma e Revolução, relações das associações com a sociedade e o Estado.</p>

Referencias Bibliográficas

Babeuf, Graco. *Que Hacer?* Disponível IN <http://www.portaloaca.com/directorio-libertario/bibliotecas-virtuales/biblioteca-vital-antorcha.html>

Bakunin, Mikhail. *“O Socialismo Libertário”*, Global Editora, São Paulo, 1979

Bakunin por Bakunin: Cartas, Disponível IN: <http://arquivobakunin.blogspot.com.br/2011/01/bakunin-por-bakunin-cartas.html>

Bonomo, Alex Buzeli. *O Anarquismo em São Paulo: as razões do declínio* (1920-1935), Tese de Doutorado. São Paulo, PUC-SP, 2007

Durheim, Emile. *“Saint-Simon”* (Vida e Obras). **El Socialismo**. Editora Nacional, Madri, 1982.

Fabri, Luigi, Nicolai Bukharin et.all. **Anarquismo y Comunismo Científico**. Ediciones Sintesis, Barcelona, 1977.

Faure, Sebastien. **A Síntese Anarquista**. Disponível in <http://www.anarkismo.net/article/12392>

Garcia, Victor "**La Internacional Obrera Breve recuento histórico del desarrollo de la Primera Internacional**". Disponível IN <http://www.portaloaca.com/directorio-libertario/bibliotecas-virtuales/biblioteca-vitual-antorcha.html>

Guerin, Daniel (Org) "Proudhon Textos Escolhidos" Editora LPM, Porto Alegre 1980

Guerin, Daniel (Org) "**Bakunin Textos Escolhidos**", Editora LPM, Porto Alegre, 1983

Guerin, Daniel (Org) Bakunin, Mikhail (ET All) "**Os Anarquistas Julgam Marx**" Editora LPM, Porto Alegre, 1986.

Gurvitch, Georges. **Proudhon**. Edições 70, Lisboa, 1983

Joll, James. **Anarquistas e Anarquismo**. Editora Dom Quixote, Lisboa, 1970.

Lehning, Arthur. **Conversaciones com Bakunin**, Editorial Anagrama, 1978.

Marx, Karl, "Miséria da Filosofia", Global Editora, Rio de Janeiro.

McLaughlin, Paul. "Introduction"; "Bakunin's Dialectic and the critical of speculation". In: "**Mikhail Bakunin: The Philosophical basis of his anarchism**". Algora Publishing, New York, 2002

Netlau, Max. Prologo. IN: **Bakunin: Obras Completas** Volumen 4. Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979

Netlau, Max La Anarquía A través de los tiempos. Disponível IN <http://www.portaloaca.com/directorio-libertario/bibliotecas-virtuales/biblioteca-vitual-antorcha.html>

Norte, Sérgio Augusto Queiroz., "**Escrito Contra Marx** Conflito de titãs na Associação Internacional dos Trabalhadores" Editora Novos Tempos. São Paulo, 1989

Passeti, Edson. **Percursos Anarquistas**. Trabalho apresentado no 40 Encontro Nacional da ABCP - Associação Brasileira de Ciência Política Área Teoria Política Painel (4) – Anarquismo, comunitarismo , republicanismo– PUC – Rio de Janeiro, 2004

Passeti, Edson & Resende, Paulo Edgar. Proudhon – "Os Grandes Cientistas Sociais", Editora "Atica, São Paulo, 1986

Piotr Kropotkin **ANARQUISMO: Definición para la Enciclopedia Británica**. Disponível IN <http://www.portaloaca.com/directorio-libertario/bibliotecas-virtuales/biblioteca-vitual-antorcha.html>

Proudhon, Pierre-Joseph **La capacidad política de las clases obreras** Primera edición cibernética, octubre del 2003 (1865) : <http://www.antorcha.net/>. Acessado em janeiro de 2014.

____ "O que é a Propriedade" Editorial Estampa, Lisboa, 1975. 2ª Edição

____ DE LA CRÉATION DE L'ORDRE DANS L'HUMANITÉ ou PRINCIPES D'ORGANISATION POLITIQUE. BESANÇON, 1843

____ “Do Princípio Federativo”, Editora Imaginário, São Paulo, 2001

____ SISTEM A DAS CONTRADIÇÕES ECONÔMICAS ou FILOSOFIA DA MISÉRIA TOMO I. ,
Icône Editora, São Paulo, 2003

Rago, Margareth. **O Anarquismo e a História**. Edições Coletivo Sabotagem. *Disponível IN:*
<http://anarcopunk.org/biblioteca/wp-content/uploads/2009/01/rago-margareth-o-anarquismo-e-a-historia.pdf>

Samis, Alexandre. **Clevelândia: anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil**. São Paulo, Imaginário, 2002.

Thorpe, Wayne **The Workers Themselves: Revolutionary Syndicalism and International Labour, 1913-1923**. KLuWER ACADEMIC PUBLISHERS and INTERNATIONAL INSTITUTE OF SOCIAL HISTORY, DORDRECHT / BOSTON / LONDON and, AMSTERDAM, 1989

Kropotkin, Malatesta e Guerin, São Paulo, Global Editora, 1980

Woodcock, George “**Os Grandes Escritos Anarquistas: Volume I: As Idéias**”. Editora LPM, Porto Alegre, 1981

Woodcock, George “**Os Grandes Escritos Anarquistas: Volume II: O Movimento**”. Editora LPM, Porto Alegre, 1984.