

A utopia não-utópica de Proudhon

The non-utopic utopia of Proudhon

Maurício Rasia Cossio

Mestre em Filosofia pela Università di Bologna (ITA)
Graduando em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano
mrcossio@hotmail.com

Resumo: Neste trabalho procuro analisar o pensamento de Pierre-Joseph Proudhon, como um dos momentos marcantes na evolução do conceito de utopia. Dentro de uma longa tradição que podemos identificar como originária na *República* de Platão, mas claramente definível como conceito a partir da *Utopia* de Thomas More, as ideias de Proudhon e dos socialistas do século XIX marcam um momento de ruptura, pois a utopia literária se transforma definitivamente em ciência social, com uma profunda análise dos campos político e econômico. A partir de uma análise daquilo que Proudhon chama de método científico, pretendo mostrar como ele pretende decompor o sistema abstrato de poderes que predominam na sociedade do seu tempo e como este método pode contribuir para nossa atual forma de trabalhar com os estudos sociais, políticos e econômicos, o que nos ajuda a resgatar um sentido amplo para o conceito de utopia.

Palavras-chave: Proudhon. Utopia. Ciência Social. Razão Coletiva. Justiça.

Abstract: This work analyzes the thought of Pierre-Joseph Proudhon as one of the defining moments in the evolution of the concept of utopia. Within a long tradition which we can identify as originating in the Republic of Plato, but clearly definable as a concept from the Utopia of Thomas More, the ideas of Proudhon and the socialists of the nineteenth century marked a moment of rupture, as the literary utopia turns definitely in social science, with a deep analysis of the political and economic fields. From an analysis of the scientific method developed by Proudhon, we intend to show how it breaks down all the abstract system of power that prevail in the society of his time, and how this method can contribute to our current way of working with social, political and economic studies, which helps us to rescue a broad sense to the concept of utopia.

Keywords: Proudhon. Utopia. Socialism. Social science. Collective reason. Justice.

Originais recebidos em: 22/06/2015

Aceito para a publicação em: 23/09/2015



Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição-Use Não-Comercial-Vedada a criação de obras derivadas 3.0 Unported License.

Introdução

É possível conceber a história do pensamento político-filosófico como uma estrada com diversas possibilidades de percurso, que nos permite uma análise a múltiplos planos, integrada com uma igualmente possível multiplicidade de relações entre eles. Uma forma de afrontar metodologicamente essa problemática é aquela de escolher um objeto específico como centro da pesquisa e, a partir de um conceito capaz de dar estrutura à investigação, descobrir as possibilidades de relações e coligações que formam o universo no qual o objeto em questão está inserido. No nosso caso, o objeto em questão é o pensamento de Pierre-Joseph Proudhon, sobre o qual pretendemos desenvolver uma análise a partir do conceito de utopia.

A hipótese é de que, dentro da genealogia do termo utopia, o pensamento político do século XIX tenha sido o momento em que o conceito deixa de ser principalmente a projeção de um mundo ideal, ou aquilo que Luigi Firpo chama de “mensagem na garrafa” - a expressão de uma ideia de sociedade ideal na esperança de que no futuro surja alguém capaz de pô-la em prática -, e passa a se concentrar predominantemente no sentido de ciência social. Por sinal, os autores da época, e Proudhon era particularmente veemente neste sentido, repudiavam o termo utopia. Ele era, inclusive, usado para atacar os adversários do campo teórico e prático da política. Hoje, porém, podemos dizer que esta tentativa de ruptura com uma determinada forma de entender o conceito não significa necessariamente abandoná-lo. Se interpretarmos utopia como a construção do melhor mundo possível, vemos que ambas as formas, a literária e a científica, podem se complementar como expressões diferentes de um mesmo fenômeno, através do qual podemos relacionar o pensamento de Proudhon não só ao de seus contemporâneos (de qualquer endereço teórico), mas à longa história da pesquisa e do pensamento voltado ao desenvolvimento de uma sociedade melhor.

Nesse contexto, a decisão de escolher o pensamento de Proudhon como ponto de referência se dá porque ele é um dos personagens centrais no debate político de sua época. Um dos fatos mais evidentes neste sentido é a dificuldade de catalogar o seu pensamento. Normalmente ele vem colocado junto de Saint-Simon, Fourier e Owen dentro do que se convencionou chamar de socialismo utópico. Mas é parte também do anarquismo, corrente política à qual podemos acrescentar os nomes de William Godwin,

Max Stirner, Michail Bakunin, Petr Kropotkin e tantos outros¹. E enfim, ele mesmo se considera um dos pensadores que estabeleceram as bases científicas do estudo social e se coloca como “herdeiro de todos os estudiosos sociais, dos quais analisa os sistemas sem se prender a nenhum deles, para andar sobre o caminho do conhecimento rumo a uma sempre maior consciência dos problemas afrontados” (Ghibaudi, 1987, p. 182).

Outra particularidade de Proudhon é o seu método de pesquisa, a sua “ciência social”, que se insere em um âmbito diverso da dialética hegeliana e depois marxista, mesmo considerando que ambos partem da mesma problemática para chegar a resultados semelhantes, não tanto no sentido do que posteriormente se configurou como doutrina ideológica (mais fruto dos seus seguidores do que dos próprios pensadores), mas na análise do sistema econômico e político em si². Portanto, analisar a sua obra na perspectiva da utopia nos parece ser importante, não só para resgatar este sistema de pensamento original, mas também para ampliar o entendimento que temos sobre o próprio conceito de utopia.

Utopia e não-utopia

Antes de tudo, é importante esclarecer o que entendemos por utopia, principalmente quando pensamos ser possível incluir o movimento de pensamento que gira em torno da temática socialista dentro de uma genealogia desse conceito. O primeiro passo é andar além do significado de utopia simplesmente como alguma coisa que não existe; como a imagem de um futuro ou lugar distantes da nossa realidade. Para operar essa transformação devemos voltar à origem do termo, que felizmente tem uma posição precisa na história do pensamento. A palavra utopia nasce destinada a uma múltipla significação, e a problemática relativa à definição de um conceito para a utopia já se apresenta com Thomas More, seu inventor. O termo, que tem sua origem nos vocábulos gregos ου-τοπος, significa literalmente “não-lugar”. Mas, como explica Raymond Trousson (1992, p. 13), “a forma correta deveria ter sido *atopia*, mas More joga com a pronuncia em inglês da palavra, porque Utopia é desde então homófona de

¹ Neste caso, estamos utilizando uma definição de anarquismo que remete ao movimento que se desenvolveu a partir do século XIX, com desdobramentos até os dias atuais. Por outro lado, colocamos este movimento dentro do grande espectro daquilo que chamamos pensamento utópico, ampliando sua abrangência a um período muito grande da história. Temos, assim, o entendimento de que o anarquismo constitui-se como um movimento específico dentro de uma grande tradição de pensamento, fundamentada na crítica ao presente e elaboração de estratégias para a construção de um futuro melhor.

² Sobre a polêmica entre marxistas e anarquistas aconselhamos a obra de Pierre Ansart, *Marx e l'anarchismo*.

ou-topia (país de nenhum lugar) e de *eu-topia* (país da felicidade, do advérbio grego *εμ* - bem)”. Vemos assim que a palavra tem uma dupla significação desde sua origem, mas que apresenta um sentido específico quando se faz uma análise da estrutura da obra que a lançou para o universo intelectual. Normalmente se diz que a *Utopia* de More conta a história de um país imaginário onde reinam a justiça e a felicidade, onde os habitantes vivem em perfeita comunhão de bens, em paz entre si e em plena liberdade. Se tivesse apresentado seu livro assim, isto é, apenas com a descrição da ilha de Utopia feita por Rafael Itlodeu, poderíamos dar razão aos redatores de dicionários que colocam a palavra utopia como sinônimo de “quimera”, de “fantasia”. Porém More decide colocar antes da narrativa um diálogo que teria desenvolvido com o navegador português, onde se discute a situação política e social da época, não só da Inglaterra como também da Europa em geral. A partir deste dado fundamental podemos dar razão a Vittor Ivo Comparato (2005, p. 11) quando escreve que o ponto de partida de qualquer utopia é a crítica social. A característica fundamental da utopia é, desde a sua origem, o sentimento de desconforto com a situação presente e a projeção de uma mudança para melhor no futuro, ou seja, a presença de crítica e projeto. Além disso, quando More decide acrescentar o Livro I à sua narrativa sobre a ilha de Utopia, ele fixa uma âncora na realidade, uma realidade que através do uso da razão pode ser transformada em alguma coisa melhor³.

Podemos então dizer que a utopia está relacionada com as ideias de possibilidade e mudança: possibilidade de uma vida ou mundo melhor através da mudança da situação atual. Porém, em um primeiro momento, essa possibilidade vem colocada em outro lugar, seja ele uma ilha perdida nos mares do sul, seja no céu, em outros planetas ou num futuro distante, como que para assinalar a dificuldade dessa mudança. Vemos assim, nas utopias dos séculos XVI e XVII, um distanciamento marcante entre presente e futuro, que vem ultrapassado somente pelo uso da razão enquanto projeção de uma sociedade ideal⁴.

³ A tradução em inglês (porque o original seria em latim) do poema *Lines on the Island of Utopia*, que abre o livro de More, nos proporciona um interessante ponto de reflexão sobre o confronto entre realidade e fantasia na sua obra: «NOPLACIA was once my name,/ That is, a place where no one goes./ Plato's Republic now I claim/ To match, or beat at its own game;/ For that was just a myth in prose./ But what he wrote of, I became./ Of men, wealth, laws a solid frame./ A place where every wise man goes:/ GEOPLACIA is now my name.» (MORE 1965, p.27). Através da reflexão filosófica, Noplacia (Utopia) se transforma em Geoplacia (Eutopia).

⁴ Só para citar alguns autores do período ao qual estamos nos referindo e suas obras: Johann Eberlin escreve a *Wolfaria* em 1521 como parte da obra *Quindici Confederati*; a utopia de Anton Francesco Doni é *Il Mondo de' Pazzi* escrita em 1552; de François Rabelais vem considerada como pertencente ao gênero utópico a descrição da comunidade de Thélème nas aventuras de *Gargantua e Pantagruel* de 1532. A

Se essa distância é a condição inicial da utopia, com a evolução da sociedade moderna (em linhas gerais: a afirmação do Estado nacional, a passagem do colonialismo ao capitalismo industrial e o desenvolvimento da ciência empírica e progresso tecnológico), aquele que antes era um projeto irrealizável se avizinha cada vez mais ao presente, à ideia de uma concreta transformação da realidade. Este movimento pode ser percebido já no processo revolucionário inglês, quando James Harrington dedica a sua obra *The commonwelth of Oceana*, publicada em 1656, a Oliver Cromwell, na qual a forma de literatura utópica não esconde a intenção de propor um sistema de leis republicanas passíveis de serem aplicadas na Inglaterra. Ou até mesmo antes, com a obra de Samuel Hartlib, *A description of the famous kongdome of Macaria*, publicada em 1641, onde a descrição utópica serve somente para mascarar a publicação das ideias de Hartlib sobre a política inglesa.

Mas é somente a partir do Iluminismo que a utopia começa a sair do âmbito literário para entrar definitivamente naquele da pesquisa no âmbito da filosofia política. Assim, os temas que são característicos dessa forma de pensamento se tornam objeto de uma reflexão filosófica mais aguçada quando se direcionam para o confronto entre absolutismo/tirania e república, corrupção moral e estado natural, guerra e paz. A partir do pensamento político iluminista, no qual podemos passar de Montesquieu a Rousseau, de dom Deschamps a Morelly, a utopia entra naquilo que Bronislaw Baczko (1979) chama “imaginação social” e muda a maneira com que se encara o possível e o impossível. O limite entre utopia e reforma se torna indefinido e as duas noções se misturam, movimento bem identificado por Franco Venturi (1979). Neste contexto, o caso de Rousseau é paradigmático, porque mesmo se consideramos que ele produz uma imagem idealizada de Genebra no *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade* e no *Contrato Social*, ele gostaria de apresentá-la como uma alternativa concreta ao absolutismo francês:

Era, pois, possível a um povo corrupto voltar à virtude? Jean-Jacques respondia que não mas ao mesmo tempo apresentava um modelo e um ideal que fazia esperar que sim, mostrando um fóssil (Genebra) encontrado sob o estrato dos absolutismos e que aparentemente conservava ainda as marcas de uma sociedade mais justa e mais livre. Teoricamente, reconquistar a virtude era tão impossível quanto voltar ao estado natural. Na realidade, um exemplo vizinho, familiar, justamente às margens da França, podia convencer que o ideal republicano não tinha desaparecido, que a vontade política dos monarcas e dos conquistadores não dominava exclusivamente a cena, que

estes podemos acrescentar as clássicas utopias de Tommaso Campanella, *La città del sole*, de 1602, e de Francis Bacon, *New Atlantis*, publicada em 1627.

sempre poderia existir uma alternativa, uma possibilidade diferente.
(VENTURI, 1970, p. 98)

Este percurso de aproximação do futuro ao presente, ou de conquista do futuro, chega ao seu momento máximo no século XIX, quando se desenvolve a utopia na sua forma mais potente, identificada sob o signo geral do movimento socialista. Podemos assim conceber este movimento como uma tentativa de reapropriação do futuro, de colocar definitivamente no campo do possível aquele constante sonho de um mundo melhor. Assim, a utopia entra em contato com a realidade, mas com os olhos voltados para um futuro que ainda deve ser realizado. Neste sentido, a utopia pressupõe não uma ideia destacada do mundo real, mas um projeto possível como consequência do próprio desenvolvimento histórico – a utopia se torna parte constitutiva do processo histórico. O pressuposto geral é que, uma vez adquirida consciência desse processo, se torna possível a abertura das portas à transformação, a alguma coisa que ainda não existe, mas que se pode ver justamente como uma possibilidade no futuro do mundo real e atual.

Mas podemos dizer que se trata ainda de utopia? A princípio parece bastante difícil aplicar o termo utopia ao socialismo, principalmente porque são os próprios socialistas a negá-lo energicamente. O próprio Proudhon (2007, p. 267) é muito crítico a respeito daqueles a quem chama de “socialistas utópicos”, chegando ao ponto de anunciar: “o socialismo, desertando da crítica para entregar-se à peroração e à utopia, mesclando-se nas intrigas políticas e religiosas, traiu sua missão e menosprezou o caráter do século”. Normalmente, o autor usa a palavra utopia em relação a qualquer coisa que esteja em oposição à ciência social, única modalidade através da qual se pode verdadeiramente transformar o mundo dos homens. Dois simples exemplos: a palavra aparece já nas primeiras frases do *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria* para introduzir a discussão sobre a ideia da existência de Deus: “será minha culpa se a fé na divindade se tornou uma opinião suspeita? Se a simples suspeita de um ser supremo já é notada como marca de um espírito fraco e se, de todas as utopias filosóficas, é a única que o mundo não suporta mais?” (2007, p. 13); e mais adiante, quando fala sobre a superação do mito (e indiretamente da dialética hegeliana e do empirismo) na identidade entre leis da natureza e leis da razão:

O campo de exploração da filosofia se encontra determinado: a tradição é o ponto de partida de toda especulação sobre o futuro; a utopia esta descartada para sempre; o estudo do eu, transportado da consciência individual às manifestações da vontade social, adquire o caráter de objetividade do qual havia sido privado até então. (PROUDHON, 2007, p. 35)

É por isso que, para Proudhon, não se trata mais de utopia, mas de uma ciência social, e de uma ciência social que é tão rigorosa quanto as ciências naturais. No entanto, já tínhamos visto que a utopia foi desde sempre, ou pelo menos a partir da obra de More, ligada a uma aguda crítica social porque somente a partir da compreensão da realidade é que podemos investigar e planejar um futuro melhoramento. Portanto, a ideia de uma ciência social não significa um afastamento, mas o aprofundamento de uma tendência já observada no desenvolvimento do conceito de utopia.

Utopia e ciência social

Mas o que significa transformar-se em ciência? Significa, a princípio, mudar de forma: antes de imaginar a sociedade futura se trata agora de investigar os mecanismos que podem abrir a possibilidade de transformação do mundo atual. Neste sentido, a utopia pressupõe um projeto possível como consequência da investigação científica do próprio desenvolvimento histórico, das condições econômicas e sociais reais, que são formações humanas e por isso mesmo passíveis de serem transformadas pela ação dos homens. Proudhon, então, quis desenvolver uma ciência capaz de mostrar as leis do desenvolvimento econômico assim como a física ou a biologia tinham a capacidade de mostrar as leis da natureza.

Esta não é, porém, uma ciência fechada em si mesma, mas um campo de saberes aberto a um complexo de relações que ele chama “sistema social”. Assim, ele critica não só os fatores de sociedades imaginárias, mas também os economistas que se limitavam a constatar os princípios fundamentais da sua ciência sem se preocuparem com a evidente contradição que estes princípios portavam quando aplicados à realidade social. Proudhon leva em consideração as teorias econômicas em voga no seu tempo (de autores como Adam Smith, David Ricardo, J.-B. Say, Adolphe Blanqui) para colocá-las em confronto com o mundo concreto do sistema capitalista. Como escreve Pierre Ansart:

Aos seus olhos [dos economistas], o caráter deliberadamente restrito e limitado da pesquisa era uma garantia de cientificidade. Procurando, ao invés, integrar as leis e tendências econômicas a uma totalidade sistemática, Proudhon foi levado a substituir à pesquisa sobre a economia, enquanto fenômeno parcial, uma ambiciosa reflexão sobre a unidade das relações socioeconômicas. (ANSART, 1972, p. 162)

Através desse duplo movimento, de crítica à utopia enquanto imagem destacada da realidade e à economia enquanto saber fechado em si mesmo, Proudhon tenta colmar

a fratura existente entre passado, presente e futuro, já presente na obra de More e que se prolonga até o século XIX. Como ele mesmo diz:

A ciência em geral é o conhecimento racional e sistemático daquilo que é. Aplicando essa noção fundamental à sociedade, diremos: a ciência social é o conhecimento racional e sistemático não do que foi a sociedade, nem do que ela será, mas sim do que é em toda a sua vida, isto é, no conjunto de suas manifestações sucessivas: pois, é somente aí que pode haver razão e sistema. (PROUDHON, 2007, p. 55)

Através da ciência social desenvolvida por Proudhon, que pela sua intenção, problemática e objetivos, pode ser comparada à obra de Marx, abre-se uma nova forma de pensamento político-filosófico: aquela na qual a ideia de um mundo melhor se transforma em uma possibilidade concreta.

O método proudhoniano

Para vislumbrar a dimensão do seu pensamento, devemos agora entender melhor o que é essa ciência social de Proudhon e como ela afronta a problemática da possibilidade de transformação do mundo. Como já vimos, a sua intenção era colocar a utopia em contato com a realidade e abrir o horizonte da pesquisa científica, em um movimento de dupla crítica que podemos identificar como o ponto de partida do seu método. Um primeiro exemplo desta noção nos é oferecido pelo autor já nas primeiras páginas do *Sistema das contradições econômicas* quando escreve sobre a discussão estabelecida em torno do princípio de organização do trabalho. Ele nos faz notar que, de uma parte, os economistas liberais negam a própria necessidade do debate porque, segundo eles, o trabalho já é organizado e que “não há outra organização do trabalho a não ser a liberdade de produzir e de promover trocas, seja por conta própria, seja em sociedade com outros, caso em que o caminho a seguir foi previsto pelos códigos civil e do comércio” (Proudhon, 2007, p. 56). Da outra parte, os socialistas pregam uma nova organização que seja mais justa, mais igualitária, baseada em regras mais racionais, mas “vão gritando por toda parte esta novidade velha como o mundo: organizem o trabalho; sem jamais poder dizer o que deve ser, segundo eles, essa organização”(Proudhon, 2007, p. 56). A solução que nos dá Proudhon é o exemplo de qual é o objetivo do seu método científico:

Quanto a nós, guiados pela ideia que construímos da ciência social, afirmaremos, contra os socialistas e contra os economistas, não que é necessário organizar o trabalho, nem que está organizado, mas que ele se organiza. O trabalho, nós dizemos, se organiza: ou seja, está se organizando desde o começo do mundo e se organizará até o fim. A economia política nos ensina os primeiros rudimentos dessa organização, mas o socialismo tem

razão ao pretender que, em sua forma atual, essa organização é insuficiente e transitória; e toda a missão da ciência é procurar incessantemente, em vista dos resultados obtidos e dos fenômenos em curso de realização, quais são as inovações imediatamente realizáveis. (PROUDHON, 2007, p. 57)

Depois deste primeiro movimento, o método procede à identificação das contradições e das antinomias existentes no conjunto da sociedade capitalista. Isso porque, segundo Proudhon, as leis econômicas foram desviadas daquela que seria a sua tendência natural por conta de um sistema ideológico capaz de sustentar as contradições criadas por ele mesmo. Trata-se então de colocar em confronto a economia com todas as outras manifestações sociais para fazer com que apareçam essas contradições e os mecanismos pelos quais elas foram criadas. Ansart (1972a, p. 165) esclarece que a expansão do campo de pesquisa operada por Proudhon leva o conceito de sistema a um novo significado, não sendo mais restrito somente à organização econômica do regime proprietário, mas a toda a sociedade em seu conjunto, formando um sistema econômico, político e ideológico que “se articulam e se consolidam para manter a ordem social na desigualdade e na desordem”.

Podemos então dizer que o método proudhoniano tem o seu ponto de partida no levantamento de dados empíricos. Para permanecer no mesmo exemplo de antes, podemos partir do fato econômico de que, no seu desejo de progredir, de aumentar o seu bem estar, a humanidade desenvolve o processo de organização do trabalho com a divisão de tarefas, com o desenvolvimento tecnológico, com os sistemas de mercado, etc. Concomitante a esse fato, Proudhon nos faz notar que cada etapa desse processo contém em si uma antinomia. Assim, por exemplo, “a divisão do trabalho, que tem como objetivo aumentar a produção, fazer crescer a riqueza com a especialização das tarefas, faz ao mesmo tempo regredir o produtor imediato, aumentar a submissão do trabalhador ao proprietário, favorece a diminuição dos salários” (Ansart, 1972a, p. 160). Destas antinomias particulares, podemos chegar àquela que seria a antinomia geral do sistema: o trabalho é gerador de riqueza, é condição essencial ao bem-estar, mas a grande massa de trabalhadores vive na miséria, ou na sua iminência, enquanto os proprietários, ou seja, quem não trabalha, absorvem todas as vantagens do trabalho. Temos, portanto, um fato econômico, que se desenvolve a partir da própria natureza das relações sociais, e o seu desenvolvimento em uma situação contraditória, que se apresenta como o exato oposto da intenção original que levou os homens a estabelecerem relações econômicas entre eles. Como proceder então? O próximo passo é a elaboração de uma teoria, que é no seu limite uma teoria-prática, com a qual os

homens possam agir e superar as contradições do sistema em ato. Esta não é, porém, uma simples ou-topia, ou imagem de um mundo melhor, porque:

É diretamente fundada sobre a prática social e a sua criação histórica se nutre de formas de atividade já instituídas (...) além disso, a teoria, na medida em que não é utópica, possui uma mobilização de práticas possíveis, uma representação coerente da sociedade futura (ANSART, 1972a, p. 306)

A revolução não é, portanto, a destruição total do sistema e a sua substituição por outro, mas a ação na força coletiva que forma a sociedade, que a fez chegar ao seu atual estágio de desenvolvimento, para fazer com que ela continue progredindo com a superação das contradições através da eliminação dos componentes abstratos criados especificamente para justificar essas antinomias. Assim chegamos a outra ideia fundamental do pensamento de Proudhon, que é o conceito de “força coletiva”. Na verdade, a individuação de uma lei científica do sistema social só é possível porque existe essa força, que é o motor do progresso.

Para Proudhon, a análise da força coletiva evidencia a imanência de tal força em cada ação social. Em virtude desta força, que se desprende espontaneamente da vida associada, o social se torna efetivamente autônomo em relação a qualquer poder externo (...) ele tende a produzir lentamente e em silêncio o seu próprio organismo e a constituir uma nova ordem, expressão da sua vitalidade e da sua autonomia, a sociedade, podemos dizer, ‘caminha sozinha’ (BERTI, 1999, p. 53)

A conclusão é que somente pela ação nessa força coletiva, no seu seio, se torna possível a transformação da sociedade; e a ação se dá paralela à teoria que propicia o entendimento do sistema como um todo: “a razão indica tanto a ordem imanente e lógica que uma sociedade organizada porta em si quanto a razão consciente que pode ser formulada em um período no qual a sociedade atinge à consciência de si mesma” (Ansart, 1972a, p. 307).

A razão coletiva

Daquilo que vimos até agora, podemos dizer que a ideia de fundo de toda a teoria de Proudhon é que todo o sistema simbólico que serve de mediação às relações sociais se origina de uma necessidade concreta nas relações entre indivíduos ou grupos. Na sociedade capitalista, porém, esse sistema simbólico assume um caráter independente, ou absoluto, através do qual se torna possível a sujeição dos indivíduos a regras abstratas não mais fundadas sobre relações concretas. A ciência social, pelo estudo das contradições do sistema, pretende revelar essa reificação de regras abstratas e reencontrar as relações concretas que formam a base do sistema social.

Para entender essa ideia, podemos partir da distinção entre razão individual e razão coletiva operada por Proudhon. O objetivo dessa distinção é eliminar o absoluto para constituir a razão pública: “purificar as ideias, na esfera das ciências naturais, Babinet nos disse, è estudar, com observação direta, repetida e cuidadosamente controlada dos fenômenos, as relações entre as coisas, ou, como diz Cournot, a razão das coisas; em outras palavras, é eliminar da consideração sobre as coisas o Absoluto” (Proudhon, 1968, p. 743). A análise parte então do indivíduo que, considerado isoladamente, tende a afirmar a própria existência sempre em condição absoluta. A razão individual é essa afirmação do absoluto como consequência da liberdade individual; em outras palavras, “o homem é um absoluto livre”. Por apresentar esse caráter, o indivíduo tende a “subordinar a si tudo o que o circunda”, elevando assim o absoluto a um tipo de regra geral da razão. “Disso deriva o caráter da razão individual, na qual o absoluto, como quer a própria lei da individualidade, tende a ocupar um posto cada vez maior” (Proudhon, 1968, p. 745). Este é o processo através do qual o absolutismo da razão individual se aplica a praticamente todas as manifestações sociais, da religião ao Estado, da filosofia à economia. A conclusão é que o sistema “não è nada mais do que um infiel arbítrio da razão particular transformado em regra geral, uma dedução do absoluto” (Proudhon, 1968, p. 747). Em uma sociedade baseada na regra absolutista da individualidade, a razão coletiva existe somente em potência, porque mesmo em manifestações de grupo prevalece a mesma regra:

Acontece a mesma coisa quando um grupo se pensa como uma unidade constituída e age como uma individualidade: quando, em uma consulta eleitoral, uma coletividade vota unanimemente e, segundo a justa expressão popular, ‘como um só homem’, ela substitui a uma discussão que permitiria a formulação da razão coletiva um sentimento particular tornado artificialmente comum (ANSART, 1972 b, p. 247)

Mas o que é então a razão coletiva? Como o método nos mostrou desde o início da especulação filosófica de Proudhon, uma ideia não pode nascer que de uma contradição fundamental da qual ela é a síntese, e a razão coletiva nasce das contradições da razão individual (Proudhon, 1968). No caso, o absolutismo desta última não encontra resistência se não em contraste com o absolutismo de outra razão individual, isto é, do reconhecimento da liberdade de um homem da parte de outro homem. “Defronte a outro homem, semelhante a ele, absoluto como ele, o absolutismo do homem para imediatamente; para dizer melhor, esses dois absolutos se destroem um ao outro, deixando subsistir, das suas respectivas razões, somente a relação entre as coisas pelas quais eles lutam” (Proudhon, 1968, p. 746). O absolutismo desaparece para

deixar transparecer somente as relações entre os homens. É somente através deste processo que se verifica o progresso, que se abre a possibilidade para o nascimento de novas ideias e que a sociedade consegue se liberar do sistema que a faz prisioneira do absolutismo: “é, portanto, com a contradição recíproca que os espíritos ou os interesses se libertam das suas razões individuais e que se pode elaborar uma razão coletiva conforme a pluralidade das forças e a realidade social” (Ansart, 1972b, p. 248). É importante também deixar claro que a razão coletiva não implica a negação da razão individual; pelo contrário, é só com a afirmação consciente de cada razão individual, livre e disposta ao debate, à defesa da própria opinião, que se alcança a razão coletiva. A razão coletiva pressupõe somente o respeito recíproco de cada individualidade, uma relação mutualista, isto é, de mútuo respeito, de modo que “o indivíduo encontra na superioridade da razão comum uma limitação, mas também um reconhecimento de si mesmo” (Ansart, 1972b, p. 249 – 250).

Este movimento em direção à percepção da razão coletiva abre a possibilidade de crítica a todo o sistema político, econômico e social, regulados como o são pela aplicação do absolutismo da razão individual à coletividade. Como releva o autor, no atual sistema⁵ a tendência é sempre aquela de projetar a ideia absoluta da razão individual sobre estruturas de poder que se afirmam sobre as individualidades. Esta é a lógica de funcionamento do Estado, criação artificial que detém o poder absoluto de controle da sociedade; do capital, dedução em forma absoluta da propriedade dos bens; e da Igreja, representante da ideia absoluta da criação. Nesse contexto, a individualidade se anula porque projeta sua tendência ao absolutismo sobre estruturas criadas para controlar a liberdade de cada indivíduo. “Em tal sociedade, os dirigentes e os privilegiados, colocando a sua vontade de domínio, fazem da sua razão particular a regra geral e impõem à sociedade o absolutismo dos seus interesses” (Ansart, 1972b, p. 247). Em contraposição a esse sistema, vemos que é somente pela afirmação da individualidade na liberdade que se constitui a razão coletiva, mais verdadeira porque formada somente das relações concretas entre indivíduos ou grupos e capaz de abrir mão das formas transcendentais de controle e domínio.

⁵ O sistema da época de Proudhon, ou seja, o capitalismo industrial do século XIX. Se essas noções se aplicam à sociedade contemporânea seria tema para outra pesquisa, mesmo que acreditemos que grande parte desses conceitos possam ser aplicados à nossa realidade.

A justiça

Neste ponto da explanação podemos recapitular e sistematizar aquilo que identificamos como o método de Proudhon. Ele parte sempre da identificação de um fato (econômico, político, social): por exemplo, que a organização do trabalho faz aumentar a produção e, de consequência, a riqueza de uma sociedade. Preso em consideração assim, isoladamente, esse fato é uma verdade, mas assim que o colocamos em confronto com o complexo das relações sociais se percebe um estado de contradição: a organização do trabalho faz aumentar a riqueza da sociedade, mas os trabalhadores que produzem essa riqueza se tornam cada vez mais pobres. A causa dessa contradição é a subordinação das relações econômicas a uma ideia abstrata; no caso o privilégio da propriedade, que tem como consequência a apropriação do resultado da força coletiva organizada por aquele que é o proprietário dos meios de produção. A manutenção deste estado de contradição está baseada na reificação de todo um sistema de regras abstratas que acabam por controlar externamente as relações entre indivíduos ou grupos. A ciência social se torna, então, a identificação desse sistema abstrato e a pesquisa das relações concretas que são o fundamento do sistema social. Constitui-se assim, em oposição ao sistema absoluto, a elaboração de uma teoria que faz com que seja possível a ação dos homens para formar aquilo que Proudhon chama de razão coletiva, a base de um sistema de mútuo reconhecimento das individualidades em convivência no corpo social. Este novo sistema, ou melhor, esta nova forma de conceber o sistema social, restitui a cada um a sua responsabilidade como protagonista do processo econômico, e “sublinhando a importância das relações entre produtores, termina com ressaltar a consciência que estes trabalhadores conquistam dos seus interesses comuns e das regras de trocas” (Ansart, 1972a, p. 177).

Chegamos assim àquele que é o princípio fundamental, o princípio guia, capaz de orientar a ação dos homens na sociedade: a justiça. Como em todo o percurso teórico de Proudhon, é claro que a justiça não pode ser um conceito transcendental, como nos fazem crer as religiões e o sistema centrado no absolutismo. A justiça deve estar ancorada na realidade, exatamente como está a razão coletiva: deve surgir de cada indivíduo para se tornar a regra das relações na sociedade. Quando a justiça é interpretada como uma medida de precaução e de segurança, não temos nada além do que um sistema de dúvida moral, da desconfiança de todos contra todos, que termina por tornar ineficaz a própria lei e que nos leva à redução da liberdade. A justiça é,

assim, uma criação exterior ao homem, na sua expressão mais radical como lei divina, mas também na sua forma secularizada como a lei do código civil ou da constituição do Estado. A humanidade é, então, viciosa por natureza e incapaz de uma organização que não seja por uma força exterior e, cabe salientar, transcendente. A partir deste ponto de vista, não é difícil ver como a este sistema se adaptam perfeitamente os interesses daqueles que são os dirigentes, que têm o controle sobre o complexo de leis que é imposto à sociedade como um todo.

Contra a hipótese de uma justiça revelada, transcendente, Proudhon propõe a teoria da imanência da justiça ao homem. Nesta teoria, o conceito de justiça se desenvolve juntamente com o progresso da sociedade e ela “não é o fruto da lei, pelo contrário a lei não é nada mais do que uma declaração e uma aplicação do justo, em todas as circunstâncias em que os homens possam se encontrar em relações de interesse” (Proudhon, 1978b, p. 33). Porque o homem não está só no mundo, mas é “parte integrante de uma existência coletiva, o homem sente a sua dignidade ao mesmo tempo em si mesmo e nos outros, e leva assim no seu coração o princípio de uma moralidade superior a sua individualidade” (Proudhon, 1968, p. 151). Este princípio, que é parte da própria essência do homem e da sociedade, acompanha o desenvolvimento das relações, que se tornam cada vez mais complexas, assim como a justiça cada vez mais refinada. No caso, “é uma forma que se precisa e se aperfeiçoa cada vez mais graças às relações que a vida social faz nascer a cada dia” (Proudhon, p. 152). Esta teoria da justiça nos faz entender como ela seja imanente à sociedade e surja do reconhecimento mútuo por parte dos indivíduos que estabelecem relações de convivência entre eles. Como explica Ansart, “a justiça é uma modalidade de ação, aquele ato através do qual os homens socializados se reconhecem na sua igualdade e na sua dignidade, participam igualmente na construção coletiva através da reciprocidade dos próprios interesses” (Ansart, 1972a, p. 331).

Entende-se então como seja a partir dessa nova concepção da justiça que se torna necessário o progresso da sociedade rumo a novas formas de relações; mais ainda, que as relações existentes sejam reformuladas sobre novas bases, novas normas de comportamento. Proudhon resume assim as duas interpretações conflitantes da justiça:

Tal é o direito divino, que possui como máxima a autoridade: do qual deriva todo um sistema de administração para os Estados, de polícia para os costumes, de economia para os bens, de educação para os jovens, de restrições para as ideias, de disciplina para os homens (...) e tal é o direito humano, que possui como máxima a liberdade: do qual deriva todo um

sistema de coordenações, de garantias recíprocas, de serviços mútuos, que é o oposto do sistema de autoridade. (PROUDHON, 1968, p. 154 –155).

Podemos então dizer que a evolução da sociedade rumo a um sistema mais justo depende da evolução do próprio conceito de justiça. Para mudar a sociedade naquilo que ela tem de real, de material, de relações concretas, deve-se mudar contemporaneamente a ideia que se faz desta sociedade. Isso porque na dialética de Proudhon matéria e ideia são dois componentes inseparáveis de um mesmo sistema social: “a dialética imanente ao sistema é seja material, enquanto os termos antagônicos são forças e grupos realmente existentes, seja ideal, enquanto ela corresponde a uma estrutura lógica que é importante trazer à luz e da qual os sujeitos podem ser conscientes” (Proudhon, 1978a, pp. 39 – 40), esclarece Ansart na introdução a uma coletânea de textos de Proudhon. As contradições do sistema capitalista, mesmo que possuam um potencial revolucionário por causa da situação de miséria e opressão na qual vive a grande massa dos trabalhadores, conseguem se manter no tempo por causa da ideologia que as sustenta, cuja característica principal é o sistema hierárquico baseado na autoridade.

Porém, a solução desses problemas não é a eliminação das contradições pela instituição de uma sociedade homogênea. Primeiro porque é simplesmente impossível eliminar os antagonismos da sociedade, tendo presente o princípio de que cada indivíduo quer manifestar a sua própria personalidade no confronto com os outros. Segundo, porque tal regime se assemelha mais a uma tirania que a um sistema de relações livres, onde o contexto que leva à criação de uma autoridade não é eliminado, mas elevado a sua extrema consequência, ou seja, a criação de uma única autoridade à qual é encarregada a tarefa de organizar todas as relações econômicas, políticas e sociais. Assim Proudhon consegue rejeitar a ideia utópica, seja na forma clássica e comunista de utopia como a vemos em toda a tradição literária anterior, seja nos projetos políticos como aqueles dos primeiros socialistas do século XIX.

Qual é então a solução do dilema? Podemos recorrer mais uma vez a Ansart para esclarecer a posição proudhoniana: “a revolução não deve significar a morte da dialética em um novo totalitarismo, mas o fim de uma dialética que se desenvolve fora do controle dos trabalhadores e a sua substituição por uma dialética não antagônica que se desenvolva no nível das trocas e da contratação” (Proudhon, 1978a, p. 22). Como já vimos, a base desta nova dialética é a justiça entendida como “o respeito, espontaneamente sentido e reciprocamente garantido, da dignidade humana, em qualquer pessoa e em qualquer circunstância ela se encontre comprometida, e a

qualquer risco nos exponha a sua defesa” (Proudhon, 1968, p. 243). A justiça se torna então a ideia reguladora que garante o sistema social baseado na liberdade de cada indivíduo e no respeito da liberdade alheia nos mesmos termos de reciprocidade. Ou seja, a consciência do processo de desenvolvimento da sociedade nos leva inevitavelmente a uma reflexão ética que se configura como a base sem a qual a transformação social se torna impossível. Nasce assim o famoso mutualismo de Proudhon.

A sociedade mutualista (ou a utopia não-utópica)

Como vimos até agora, a metodologia de Proudhon tem a intenção de representar a chave que abre a possibilidade de superar as contradições presentes na sociedade, não rumo a um convívio homogêneo e não-contraditório, mas rumo ao progresso que significa a interpretação racional dessas contradições.

Neste contexto, a revolução pode ser interpretada como uma transformação radical da sociedade, mas não que seu fim seja uma criação abstrata que não respeita a evolução da humanidade e muito menos um sistema que reproduza as mesmas relações de poder e de hierarquia através de novas estruturas capazes de impor a sua própria ideologia ao complexo social. A revolução é total, ao invés disso, justamente por causa das relações intrínsecas entre política, economia e cultura, porque para Proudhon, “um sistema social é contemporaneamente um sistema de produção, um sistema de distribuição de poderes e um sistema cultural” e, como acrescenta Ansart, “um dos problemas cuja análise se encontra defronte é justamente aquele de identificar os processos de unificação ou de contradição que se desenvolvem entre estes subsistemas.” (Proudhon 1978a, p. 38). No caso, não basta a abolição da propriedade privada se o Estado permanece absoluto, assim como é ineficaz uma transformação da ordem política se a economia permanece centrada no sistema de capital e, enfim, é inútil uma revolução cultural que não produza ações concretas na sociedade.

As respostas para os desafios de cada época somente podem surgir do próprio complexo da sociedade, porque somente essa é a realidade concreta. Em outros termos, mais do que a criação de um novo sistema abstrato partindo do nada, “se tratava antes de tudo de orientar, não de dogmatizar; em uma palavra, a solução consistia em desviar a Sociedade do sentido perigoso que tinha embocado, com o objetivo de reconduzi-la à estrada principal do senso comum e do bem-estar, como comanda sua própria

evolução”; é o quanto nos diz Proudhon na sua *Idea generale della rivoluzione nel XIX secolo* (1978). A ideia é que para levar adiante uma revolução é necessário um agudo conhecimento dos processos sociais, das suas antinomias e relações recíprocas, assim como é necessário um princípio ético que, ao mesmo tempo em que surge da própria análise dessa realidade, sirva de guia a essa análise e aos seus desenvolvimentos subsequentes. Para Proudhon esse princípio é a justiça e a revolução é a sua aplicação em cada um dos componentes do complexo social, especialmente na economia, porque ali estão contidas as principais relações de poder e a filosofia que serve de sustentação ao sistema.

Pois bem, aplicando ao sistema econômico o conceito de justiça, “a reciprocidade do respeito se converte em reciprocidade de serviços e tem como consequência sempre mais próxima a igualdade em cada coisa” (Proudhon, 1968, p. 363). Na prática, a aplicação mais evidente deste princípio está relacionada à questão do salário. Neste caso, a crítica de Proudhon vai em direção ao abismo que existe entre o produto do trabalho e o quanto vem pagado o operário pela sua execução, que tende sempre para o mínimo necessário para a subsistência da força de trabalho. Trata-se então da apropriação do produto justificada somente pelo privilégio da propriedade do capital que, como já vimos, é parte do sistema autoritário em ato na sociedade; um sistema considerado irracional e contraditório. Aquilo que os economistas liberais não se dão conta, segundo Proudhon, é que através da organização do trabalho a atividade individual se transforma em força coletiva, e o produto desta força coletiva é maior que a simples soma dos trabalhos individuais. É deste produto extra que o proprietário do capital se apropria sem retribuir ao operário. Podemos ver então que pela aplicação deste princípio fundamental, ou seja, a aplicação do conceito de justiça à questão do salário, o autor consegue formular a teoria da apropriação indébita do resultado da força coletiva dos trabalhadores por parte do proprietário capitalista.

Ao invés deste sistema de apropriação indébita, Proudhon coloca que no sistema de justiça “para que o serviço seja recíproco, é necessário que o patrão, quer dizer, o representante da empresa, dê ao operário o quanto o operário lhe dá” (Proudhon, 1968, p. 364). Seguindo este pressuposto, a solução para o problema não é um sistema comunista, porque este não dá conta das diferenças individuais e da contribuição que cada um dá ao resultado final, mas que cada trabalhador seja proprietário dos seus meios de produção e disponha dos resultados obtidos com eles. E isto não só na agricultura ou no artesanato, mas principalmente na grande indústria, que Proudhon vê

como “o verdadeiro e próprio exército da revolução”. É aqui que se dá a grande transformação econômica, que possui reflexos contemporâneos e imediatos na estrutura política e cultural da sociedade.

Neste ponto do discurso, não podemos fazer nada além de reproduzir os princípios elaborados pelo próprio Proudhon como regras do trabalho coletivo:

Que cada indivíduo empregado na associação ... possui um direito indivisível sobre a propriedade da companhia; Que ele tem o direito de desenvolver sucessivamente todas as funções e de ocupar todos os graus da companhia, segundo as afinidades relativas ao sexo, idade, talento e ancianidade; Que a sua educação, instrução e estágio devem conseqüentemente ser endereçados de maneira tal que, sem poupar-lhe sua parte de tarefas repugnantes e cansativas, lhe faça percorrer uma série de trabalhos e conhecimentos, e lhe garantam, no momento da sua maturidade, uma atitude enciclopédica e um rendimento suficiente; Que as funções são eletivas, e os regulamentos submetidos à aprovação dos sócios; Que o salário é adequado à natureza da função, à importância do talento, à extensão da responsabilidade; Que cada sócio participa dos benefícios e das despesas da companhia, em medida proporcional aos serviços prestados; Que cada um é livre para deixar quando deseja a associação, e portanto de pedir a conta e a liquidação dos seus direitos, e reciprocamente a companhia é livre para admitir em qualquer momento novos membros. (PROUDHON, 1978a, p. 201.)

Neste sistema, todas as relações comerciais e de cooperação são reguladas por contratos locais que reservem o mútuo interesse das partes, sejam estes indivíduos, como no caso da produção agrícola familiar e do artesanato, sejam as grandes companhias industriais.

Partindo deste sistema de gestão mutualista da economia, do qual participam todos os trabalhadores, é fácil entender como o sistema político baseado na autoridade seja destruído nos seus fundamentos. Pela reorganização da economia no sistema de justiça se anula a necessidade de um governo centralizado e de um sistema legal que organize externamente as relações que são imanentes à sociedade. No pensamento de Proudhon, não existe uma reorganização do Estado, muito menos a busca por um Estado ideal, mas a destruição do Estado político enquanto representante do autoritarismo e do arbítrio nas relações sociais. Neste caso, mesmo aqueles serviços que parecem estar caracteristicamente ligados a uma organização estatal centralizada no molde liberal passam a ser geridos pela coletividade. Um dos exemplos clássicos de Proudhon é a questão das ferrovias. Todos os produtores têm interesse em um sistema de transportes eficiente para poderem escoar a produção e ampliar seu sistema de contratos. Mas eles não precisam necessariamente pedir os favores do Estado ou delegar a gestão de tal sistema a um empreendedor privado: “Em minha opinião, as ferrovias deveriam ser dadas em gestão a sociedades operárias, que por um lado se diferenciam

das atuais sociedades comerciais, e por outro não dependem do Estado” (Proudhon, 1978a, p. 196). Por um acordo recíproco se institui assim a criação de tal sistema. É justamente por este tipo de reflexão que nasce em Proudhon a ideia da Federação como união de sujeitos sociais que possuem um objetivo em comum. A Federação não é nada além do que a aplicação do sistema de contratos a setores de abrangência geral que normalmente chamamos “serviços públicos”. Neste caso, não existiriam mais políticos de profissão, mas delegados da Federação; não existiria mais uma constituição fixa e arbitrária, mas “um pacto positivo, efetivo, que foi realmente proposto, discutido, votado, adotado e que se pode modificar regularmente de acordo com a vontade dos contraentes” (Proudhon, 1978a, p. 276).

Conclusão

Não é por acaso a sociedade mutualista de Proudhon uma verdadeira e própria utopia? Para grande parte dos seus críticos suas ideias não passam disso; e ele mesmo identifica certa dose de utopia no seu sistema, principalmente porque ele deve superar ainda um grande obstáculo para a sua realização:

Se a classe operária, com a sua força numérica e a pressão irresistível que pode exercitar sobre as decisões de uma assembleia, é perfeitamente em condições, graças também à participação de alguns cidadãos iluminados, de realizar a primeira parte do programa revolucionário, a liquidação social e a constituição da propriedade fundiária; todavia ela, por insuficiência de seu projeto e sua inexperiência nos negócios, é ainda incapaz de gerir interesses tão grandes como aqueles do comércio e da alta indústria, e conseqüentemente está ainda aquém do seu destino histórico. (PROUDHON, 1978a, pp. 201 – 202)

Neste caso, mesmo que o presente contenha em si os elementos que permitam superar suas contradições, pela própria identificação dessas contradições no sistema social, a sua superação objetiva pertence ao futuro.

Porém, ao invés de criticar a imagem de sociedade futura que nos dá Proudhon, penso que seja mais produtiva uma análise do processo intelectual e de pesquisa que leva à abertura da possibilidade de pensar ao futuro como uma criação dependente da nossa ação no presente. Atrevo-me a dizer que o próprio autor pensava assim, visto que no seu pensamento não existe uma meta a alcançar, um ideal que seria também o fim da evolução. Segundo Proudhon, o complexo de relações sociais deve continuar o seu progresso, gerando novos sistemas de relações sem nunca frear a criatividade e o desenvolvimento da humanidade. O que ele nos fornece não é um objetivo, mas uma forma de buscar os princípios éticos capazes de garantir a liberdade e a igualdade dos

homens neste processo de desenvolvimento. É de fundamental importância que esses princípios sejam buscados na sociedade naquilo que ela tem de mais concreto, nas relações reais que formam o corpo social. É através dessa pesquisa que se abre o processo de desmistificação dos poderes abstratos que existem para sustentar uma situação contraditória, um sistema social sem um equilíbrio natural.

Este método de pesquisa é seguramente uma das grandes contribuições deste pensador, principalmente numa época como a nossa onde as pessoas vivem à mercê de um sistema de incertezas, em um “mundo líquido”, como diria Zygmunt Bauman. Neste mundo regulado por sistemas abstratos de poder, não podemos mais projetar o futuro; a utopia desapareceu porque se o presente, a nossa própria vida é incerta, o futuro de uma sociedade é ainda menos acessível. Para reconquistar o futuro é preciso reaver o presente, e o método indicado por Proudhon pode nos ajudar a desmascarar os privilégios que subsistem por trás de um sistema abstrato de poderes e que hoje, mais do que nunca, parece concentra-se no sistema econômico. Assim, o pensador que foi um dos grandes críticos da utopia pode ser aquele que nos faça reconquistar a possibilidade de pensá-la.

Bibliografia

ANSART, Pierre. *Marx e l'anarchismo*. Bologna: Il mulino, 1972.

_____, Pierre. *La sociologia di Proudhon*. Milano: Il Saggiatore, 1972*.

BACZKO, Bronislaw. *L'utopia : immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*. Torino: G. Einaudi, 1979.

BAUMAN, Zygmunt. *Modus vivendi: inferno e utopia del mondo liquido*. Roma – Bari: Laterza, 2007.

COLOMBO, Arrigo. *L'utopia : rifondazione di un'idea e di una storia*. Bari: Dedalo, 1997.

COMPARATO, Vittor. *I. Utopia*. Bologna: Il mulino, 2005.

FIRPO, Luigi. L'utopismo. In: FIRPO, Luigi. (Org.). *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino: UTET, 1987, vol. III, p. 811 – 855.

GHIBAUDI, Silvia R. Il socialismo «utopistico». In: FIRPO, Luigi. *Storia delle idee politiche, economiche e social*. Torino: UTET, 1987, vol. V, p. 125 – 203.

HOFMANN, Werner. *Da Babeuf a Marcuse : storia delle idee e dei movimenti sociali nei secoli XIX e XX*. Milano: Mondadori, 1971.

MORE, Thomas. *Utopia*. Harmondsworth: Penguin books, 1965.

MORO, Tommaso. *L'utopia: o la migliore forma di repubblica*. Roma - Bari: GLF editori Laterza, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistema delle contraddizioni economiche: filosofia della miséria*. Catania: Edizioni della Rivista Anarchismo, 1975.

_____, Pierre-Joseph. *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*. São Paulo: Escala, 2007.

_____, Pierre-Joseph. *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*. Torino: UTET, 1968.

_____, Pierre-Joseph. *P.-J. Proudhon*. Milano: La pietra, 1978a.

_____, Pierre-Joseph. *Che cos'è la proprietà?*. Roma – Bari: Laterza, 1978b.

SPINI, Giorgio. *Le origini del socialismo: da Utopia alla bandiera rossa*. Torino : G. Einaudi, 1992.

VENTURI, Franco. *Utopia e riforma nell'illuminismo*. Torino: Einaudi, 1970.