

# Proudhon y la actualidad del anarquismo

Daniel Colson

La obra de Pierre-Joseph Proudhon ha tenido un destino extraño. Ella no deja de provocar un doble movimiento, contradictorio pero que alcanza un efecto común.

Por un lado, a menudo, Proudhon suscita el desprecio y la indiferencia. En el mejor de los casos, se considera que su pensamiento es un caos inverosímil e informe, sin gran significación. En el peor, que constituye una de las numerosas fuentes del fascismo y del

pensamiento reaccionario, cuando directamente no se le atribuyen a Proudhon títulos de los más extravagantes como, por ejemplo, que sería el «padre del antisemitismo moderno».

Por otro lado, en Francia, de manera esporádica, Proudhon nunca dejó de suscitar un vivo interés para los autores más diversos, a partir del momento en que decidieron leerlo, desde los moralistas de fines del siglo XIX, hasta el sociólogo Georges Gurvitch al comienzo de los años cincuenta del último siglo, pasando por Georges Sorel, los durkheimianos, los sindicalistas, los anarquistas, pero también los realistas y unos cuantos reaccionarios de todo tipo. Pero este interés por Proudhon ha sido explosivo, contradictorio y no ha tenido porvenir. Y es verdad que es difícil leer a Proudhon, incluso por razones técnicas que se deben a la edición de sus libros, a la desmesura de volumen, pero sobre todo al carácter heteróclito, comprometido y circunstancial de un modo de pensamiento y de escritura que no se presta para la constitución de una escuela y tampoco para una interpretación unificada. De esas lecturas se puede, sin embargo, sacar una primera conclusión. En cuanto uno tiene la suerte (o la desgracia) de ponerse a leer realmente a Proudhon, uno no puede ya deshacerse de él. No se puede deshacer de

las ideas particulares que sus textos despiertan en cada uno de sus lectores. Tanto en quienes lo maldicen y emprenden una persecución de un odio tenaz, tanto en quienes descubren en el más secundario de sus escritos, en el rodeo de una frase, una idea que los toma completamente y que los transforma de un día al otro en proudhonianos singulares y originales (como otros han podido volverse spinozistas sin haberlo querido, por accidente, pero de manera definitiva, en un plano de inmanencia, diría Deleuze, donde ninguna escuela, ninguna uniformización ortodoxa es necesaria, donde las diferencias más grandes entran en fase y se hacen eco de la manera más íntima y oculta).

Podríamos dar numerosos ejemplos del asombro, o más bien de la conmoción, que provoca la lectura de Proudhon. Ella funciona a la manera de un flechazo o a la manera del comentario de Montaigne a propósito de la Boétie: «porque era él, porque era yo», o también, como lo recuerda Deleuze, la de Nietzsche descubriendo a Spinoza y escribiendo a su amigo Overbeck: «Estoy asombrado, encantado... casi no conocía a Spi-

---

<sup>1</sup> Carta de F. Nietzsche a F. Overbeck, 30 de julio de 1881. Citada por Deleuze en *Spinoza, philosophie pratique*, éditions de minuit, 1981, p. 173.

noza; si acabo de experimentar su necesidad, es por efecto de un acto *instintivo*». <sup>1</sup> Como muchas otras cosas y como lo muestra él mismo en su filosofía, el descubrimiento de Proudhon implica relaciones particulares que, en el anarquismo propiamente dicho como en el pensamiento libertario en un sentido amplio, son justamente pensadas a través de dos conceptos importantes: el concepto de *analogía* y el concepto de *afinidad*. Es conocida la importancia del concepto de afinidad en el movimiento libertario, en particular a través de la práctica de «grupos de afinidad» sin la cual no se puede comprender para nada la lógica y el carácter subversivo del anarquismo. Entonces, la afinidad anarquista, bajo su doble rostro práctico y teórico, es exactamente la misma que la de Goethe hablando de las afinidades electivas, o también la noción de afinidad tal como la utiliza Max Weber para mostrar ese encuentro improbable entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Como dice Spinoza: «no se sabe lo que puede un cuerpo, de lo que un cuerpo es capaz». Y son los encuentros con los otros, los buenos y los malos encuentros, los que nos lo revelan en sus efectos, buenos o malos otra vez, opresivos o emancipadores. En resumen, la manipulación de la afinidad entre los seres exige mucho sentido práctico y sensibi-

lidad, experimentación y prudencia. Entonces, si uno se pone a leer a Proudhon, debe tener cuidado, ya que nadie puede saber lo que le va a producir.

La noción de afinidad está en el corazón del proyecto y del pensamiento libertario, de su forma de concebir el federalismo, de pensar la asociación emancipatoria de los seres. Pero esta noción tiene su doble teórico: el concepto de analogía o de homología. El concepto de analogía, muy importante en el pensamiento de Proudhon, permite comprender y, en cierta forma, prever la cualidad de las afinidades o de las repulsiones entre los seres y, entonces, sus efectos. La analogía supone que el vínculo entre los seres no pasa ni por la similitud exterior, ni por la continuidad de causas y efectos. Ella pasa siempre por la diferencia y por la discontinuidad entre los seres. No expondré aquí la manera en la que Proudhon elabora esta noción de analogía, en particular a través de lo que él llama la «dialéctica serial». Pero ahí es Spinoza quien, con un ejemplo, permite captar mejor esta idea de analogía. Él dice: «desde el punto de vista del movimiento y del reposo, hay más diferencias entre un caballo de carrera y un caballo de labor, que entre un caballo de labor y un buey». Brevemente, siguiendo los puntos de vista que se adoptan en una situación dada, en un momento dado, la unidad

y la clasificación de las cosas se rompen y se recomponen de otro modo. Nuestros amigos y nuestros enemigos no son más los mismos y menos aún puede decirse que los amigos de nuestros amigos sean forzosamente nuestros amigos. La unidad y la clasificación de las cosas se rompen. Los caballos de labor dejan de pertenecer a la misma especie que los caballos de carrera. Bueyes, caballos de tiro y pensadores rumiantes se ponen a componer un mismo mundo opuesto a aquel de los galgos, caballos de carreras y filósofos de pies ligeros. Con la analogía spinozista y proudhoniana, todo deviene posible, lo mejor como lo peor, y es en ese terreno de la analogía, de la afinidad, pero también del punto de vista que es el nuestro, en un momento dado, que podemos comprender la forma en la que Proudhon ha sido acogido por sus lectores, y asimismo el azar de esas recepciones. Quisiera dar dos ejemplos recientes de buenos encuentros que ilustran la incesante novedad de Proudhon.

El primero es el de Robert Damien, un filósofo francés, responsable de un centro de investigación en filosofía del CNRS, un centro de investigación que se ha ocupado mucho tiempo del marxismo y cuya sede está en la Universidad de Besançon. Este grupo de filósofos trabaja con otros sobre la cuestión de las redes, las re-

des de internet, la técnica, las ciudades o la filosofía de Whitehead. Y es en el marco de esta investigación que Robert Damien ha dado, un poco por azar, con un texto menor de Proudhon, un opúsculo hecho a pedido, cuyo título es el siguiente: «De la competencia entre las vías del tren y las vías navegables». Este texto puede parecer muy alejado de la filosofía y de la anarquía. Y sin embargo, ciento cincuenta años más tarde, entra en fase con un problema filosófico contemporáneo, con la reflexión de Robert Damien. Sobre los efectos de este encuentro improbable entre Proudhon y Damien, reenvió al texto que este último ha publicado en 2001, un texto cuyo título es muy significativo: «Transporte ferroviario y orden político. Proudhon, ¿un pensamiento filosófico de las redes?». <sup>2</sup> Pero entre significativos signos de interrogación en la segunda parte del título. Como si, sin dejar de redescubrirse, Proudhon no lograra jamás inscribirse completamente en el mármol de los saberes oficiales.

El segundo ejemplo es todavía más reciente. No concierne a un filósofo sino a una jurista de estricta observancia, Sophie Chambost, quien recientemente publi-

---

<sup>2</sup> En *Penser les réseaux* (bajo la dirección de Daniel Parrochia), Champ vallon, 2001.

có un libro titulado *Proudhon y la norma. Pensamiento jurídico de un anarquista*.<sup>3</sup> Se trata de una tesis de derecho que ha obtenido numerosos y prestigiosos premios. Espero que algún día pueda leerse esa tesis en otras lenguas. Allí encontramos otra vez los misterios de los buenos y los malos encuentros entre los seres, que ya Spinoza había contribuido a pensar, esos misterios de la afinidad y de la analogía anarquistas que los análisis de Proudhon contribuyen, a su turno, a explicitar poniendo al día sus condiciones materiales de posibilidad e imposibilidad. Haría falta comprender por qué y cómo la jurista Sophie Chambost tuvo la descabellada idea de tomar a Proudhon como tema de su tesis. Lo que es seguro, como lo explica en su libro, es que por aquel entonces ella hacía suyos los prejuicios que había sobre Proudhon entre aquellos que no lo leyeron, que incluso no intentaron leerlo, que lo consideran como un anarquista confuso y políticamente dudoso, forzosamente enemigo de las leyes y del derecho, lleno de contradicciones, un escritor inagotable y muy cansador. Pero después, como muchos otros, Sophie Chambost se puso a leer a Proudhon y ya no pu-

---

<sup>3</sup> *L'univers des normes*, Presses Universitaires de Rennes, 2004.



do detenerse. Incluso las numerosas e increíbles diatribas de Proudhon sobre las mujeres no consiguieron desalentarla. Primero leyó los diecinueve enormes volúmenes de sus obras. Luego atacó los volúmenes no menos enormes de sus *Cuadernos*, antes de emprender la lectura de su gigantesca correspondencia, decidida a reinterpretar las supuestas tonterías que el incoherente Proudhon hubiera podido decir sobre el derecho. Es entonces que ella fue de asombro en asombro. Cuanto más estudiaba a Proudhon —sobre los temas incluso variados como la iglesia, los caminos del tren, la paz, la propiedad literaria, la guerra, las mujeres, la especulación bursátil, la revolución, la biblia, el casamiento, la celebración del domingo, las clases obreras, la estación de Saint-Ouen, etc.—, más Sophie Chambost se asombraba por la extrema coherencia —desde el punto de vista del derecho— de un pensamiento usualmente presentado como irremediabilmente caótico e informe. Para las conclusiones de esta investigación, sobre la coherencia que ella ha puesto al día, con resultados interesantes, los reenvió al libro de Chambost.

Daré un tercer ejemplo de los efectos del encuentro con la obra de Proudhon. Es un ejemplo personal y más antiguo. Me excuso de estar obligado a hablar de mí, es a título de ejemplo pero no de modelo. Pero también

porque este ejemplo me permite abordar la cuestión del lazo entre Proudhon y la actualidad del anarquismo. Personalmente descubrí el pensamiento libertario en 1968, en el curso de los acontecimientos de ese período. Estaba estudiando sociología. El anarquismo de entonces, entre los estudiantes al menos, se ligaba indiscutiblemente, visceralmente podríamos decir, a la historia y a la experiencia del movimiento libertario. Pero teóricamente nosotros éramos más bien marxistas. Proudhon y Bakunin sufrían a nuestros ojos de todo el descrédito del que hablaba hace un momento. La idea misma de tratar de leerlos no se nos ocurría. Nuestro anarquismo práctico e histórico se satisfacía muy bien, sobre el terreno de la teoría y de la argumentación, con el marxismo de ultraizquierda o por supuesto con el marxismo hegeliano de los situacionistas. Es verdad, sin embargo, que Proudhon no nos era completamente inaccesible y esto gracias a los trabajos del importante sociólogo francés Pierre Ansart, discípulo de Georges Gurvitch. Ansart había publicado los resultados de su tesis sobre Proudhon en un libro titulado, de manera significativa, *Marx y el anarquismo*.<sup>4</sup> Este li-

---

<sup>4</sup> *Marx et l'anarchisme*, Presses universitaires de France, 1969.

bro, escrito por un sociólogo reconocido, y publicado por un editor igualmente reconocido (PUF), condujo a ese rebelde relativamente conformista que yo era en ese entonces, a comprarlo y a leerlo. Me pregunto si lo hubiera hecho en el caso en el que, de una manera más honesta, el editor hubiera elegido poner el nombre de Proudhon en el título. En todo caso, yo leí ese libro, sin captarlo todo, pero comprendiendo una cosa, que el pensamiento de Proudhon era apasionado, original y, sobretodo, que expresaba mucho mejor la experiencia que veníamos de hacer en el curso de los acontecimientos de 1968, que el lenguaje estereotipado marxista. Pero todo eso no era muy claro para mí. Yo tomaba mucho de Ansart, y no veía interés en perder tiempo y energía leyendo directamente a un autor que me parecía, a pesar de todo, ser parte de los mundos muertos del siglo XIX.

Mi lectura sistemática y atenta de Proudhon (como de Bakunin) fue más tardía y está ligada a otro acontecimiento intelectual de los años setenta: la aparición de un nietzscheanismo de izquierda, en particular con Foucault y, sobre todo, con Deleuze. Por razones que sería muy largo desarrollar, me puse entonces a leer a Deleuze, comenzando por el *Anti-Edipo*, ese libro-manifiesto de los «anarco-deseantes», tal como

comúnmente se los denominaba de forma peyorativa en esos años. Leyendo a Deleuze tuve el sentimiento de ya haberme encontrado con ese pensamiento en algún lugar. Él hacía eco directamente con lo que yo había aprendido sobre Proudhon a través de Ansart. Deleuze, sin nunca citar a Proudhon, a quien manifiestamente nunca leyó, y a partir de referencias y de un recorrido teórico muy diferente, desarrollaba un pensamiento emancipatorio que hacía eco con el de Proudhon. Un eco íntimo, diría Bakunin. La afinidad no era tanto entre Proudhon y yo, o entre Deleuze y yo, sino entre Proudhon y Deleuze, a través de una perspectiva y de relaciones analógicas que abrían inmensos horizontes, que proveían las armas y las razones de un combate de largo aliento que merecía ser llevado adelante, invirtiendo en eso la mayor parte de la vida y de la energía. En cierta manera, se puede decir que descubrí a Proudhon y a Deleuze casi al mismo tiempo. Lo que es seguro es que los leí al mismo tiempo. Y es a través de esa confrontación que comencé a entrever cómo el anarquismo se inscribía en una vasta tradición humana y filosófica, de Spinoza a Deleuze, para atenerse a los tiempos modernos, pasando por Leibniz, Proudhon, Bakunin, Tarde, Nietzsche, Bergson, Whitehead, Benjamin, Simondon y muchos otros más, que un crítico

tiene razón en llamar la «biblioteca de Deleuze» y que se encuentra en el *Pequeño léxico filosófico del anarquismo*<sup>5</sup> y en los *Trois essais de philosophie anarchiste*<sup>6</sup> que acabo de publicar.

Se puede decir, por consiguiente, que el anarquismo se inscribe en una vasta tradición de pensamiento. Pero esta afirmación no alcanza sin embargo para caracterizar la importancia de este pensamiento político. Para ser más precisos, habría que agregar inmediatamente que el anarquismo es al mismo tiempo el movimiento que da cuerpo y que da nacimiento a esta vasta tradición en la que él se inscribe. Este punto es difícil de explicar pero, bajo su aspecto paradójico, es esencial para comprender la naturaleza del anarquismo y de su visión del mundo.

Desde un punto de vista genealógico, el anarquismo es el inventor de la tradición en la que todos ellos se inscriben y que le da su fuerza, en una relación donde es el hijo quien engendra al padre, ya que en la concepción libertaria de lo que es, todo está allí, poten-

---

<sup>5</sup> *Petit lexique philosophique de l'anarchisme: de Proudhon à Deleuze*, Livre de poche, 2001.

<sup>6</sup> *Trois essais de philosophie anarchiste*, L. Scheer, 2004.

cialmente, los padres como los hijos, y lo anterior y lo posterior, aquí o en otra parte.

Para hacer menos oscura esa relación paradójica del anarquismo con el tiempo y el espacio, antes que nada hay que precisar lo que se entiende por anarquismo. En general, me parece que existe un cierto consenso en considerar que el anarquismo reenvía principalmente a dos cosas íntimamente ligadas. Antes que nada, reenvía a un pensamiento o una filosofía, una concepción filosófica de la vida, del mundo y de lo que puede el ser humano. En segundo lugar, reenvía a una experiencia colectiva extremadamente rica y compleja, ligada a la historia de las luchas y de los movimientos obreros en los comienzos del capitalismo. Desde el punto de vista de la historia y de la geografía, estas dos dimensiones del anarquismo están claramente circunscritas. Proudhon y Bakunin son teóricos del siglo XIX, y más precisamente todavía, desde el punto de vista del espacio esta vez, teóricos de Europa, una muy pequeña parte del mundo. En cuanto a las experiencias de los movimientos obreros libertarios, extremadamente diversas y complejas, son también doblemente limitadas. En primer lugar, desde el punto de vista espacial, son propias de un desarrollo económico y social que se puede calificar globalmente de occidental. Pero, en

segundo lugar, desde el punto de vista del tiempo, estas experiencias han durado menos de un siglo. Como límites explícitos, su comienzo está dado con el nacimiento de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) o Primera Internacional, a mediados del siglo XIX, y su fin, con la aniquilación de la revolución en Cataluña en la primavera de 1937.

Un punto importante, pero algo complicado, debe ser señalado aquí para aprehender la manera en la cual Proudhon contribuye al desarrollo actual del pensamiento anarquista. El carácter histórica y geográficamente limitado y circunscripto del anarquismo no le quita nada a su importancia y significación para los innumerables acontecimientos y situaciones, presentes, pasadas y futuras, donde está manifiestamente ausente. Nacido en Europa en el siglo XIX, bajo una forma filosófica y obrera, el anarquismo continúa teniendo sentido para toda situación humana sea ella china u árabe, a pesar de que los movimientos obreros libertarios han desaparecido desde hace casi un siglo. Pero es igualmente aquí que se debe evitar un malentendido y aprehender bien la originalidad del proyecto anarquista. El valor del anarquismo, hoy como ayer, no tiene nada de atemporal o eterno. Su valor no viene de una significación universal y abstracta de su proyecto y su

mensaje. El anarquismo no es una divinidad oculta sin edad ni lugar de residencia. En términos nietzscheanos puede decirse que el valor y la significación del anarquismo son intempestivos. Escapando completamente al tiempo cronológico e ilusorio de los calendarios, el anarquismo atraviesa la multitud infinita de los seres y las situaciones que duran, la multitud infinita de los acontecimientos singulares que hacen la vida de los seres humanos, hoy como ayer y como mañana, en Catania en el mes de enero como en Milán o en París, en algunos días o en algunas horas. El valor y la significación del anarquismo, hoy como ayer, no dependen de una facultad universal, capaz de trascender las situaciones y los momentos. Dependen, al contrario, como toda cosa, de la singularidad de las situaciones en Europa en el curso del siglo XIX y del siglo XX, como hoy en China, en India o por supuesto en Europa y en América. El valor y la significación del anarquismo, hoy como ayer, no dependen de la superioridad y del rol histórico de Europa y Occidente, sea que se los piense en términos religiosos a través de la providencia divina, o que se los piense, pero es lo mismo, en términos marxistas a través del materialismo dialéctico, o que se los piense también, es siempre lo mismo, en términos capitalistas a través de la marcha



inexorable de la mundialización de los mercados y de la ganancia. El valor y la significación del anarquismo, hoy como ayer, dependen de una afirmación determinante, que se puede calificar, a partir de Proudhon, de neo-monadológica, y que se puede formular así: todo ser, toda cosa, toda entidad, incluso pequeña, secundaria y fugitiva que pueda ser, lleva en ella misma (pero bajo un cierto punto de vista), la totalidad de lo que es, lo bueno como lo malo, lo emancipador como lo opresivo. Es el caso del anarquismo como de cualquier otra cosa. El anarquismo del siglo XIX y XX, bajo su doble rostro teórico y práctico, lleva en sí mismo una inflexión singular de aquello que es capaz de abrirse a la totalidad infinita de situaciones y de momentos posibles, aquí como allá, hoy como ayer y como dentro de diez mil años. El cantante anarquista francés Léo Ferré ha captado bien esa dimensión neo-monadológica del pensamiento y del proyecto anarquistas, cuando en una de sus canciones sostiene que habla «para dentro de dos mil años». Afirmando eso, Léo Ferré no solo quiere decir que no le importa si nadie lo comprende hoy. Él quiere decir, sobretodo y al mismo tiempo, que toda afirmación, anarquista en este caso, está a la vez estrecha y enteramente ligada a sus condiciones presentes de expresión, pero también a todas las otras

condiciones posibles, aquí y allá, hoy como ayer, como mañana, dentro de dos mil o diez mil años.

No hay espacio aquí para presentar, incluso de manera fugaz, todas las razones que nos autorizan a pensar que acaso asistimos actualmente a la emergencia de un pensamiento y de un proyecto anarquistas completamente nuevos y, no obstante, fieles a su inspiración inicial. En conclusión, me contentaré con hacer tres comentarios sobre las condiciones de este renacimiento del proyecto y del pensamiento anarquista.

El primero es principalmente un comentario de método. Confrontados al desfasaje entre, por un lado, un anarquismo histórica y geográficamente situado y, por otro, una situación contemporánea, sin grandes vínculos con aquella que la ha visto nacer, los anarquistas a menudo han sido tentados a proceder a una revisión o una modernización del proyecto y sobretodo del pensamiento libertario. Volviéndose sobre el marxismo, por ejemplo, cuando el marxismo estaba a punto de perder él mismo sus razones de ser. Pero también más globalmente reenviando el anarquismo a un pasado irremediabilmente agotado, considerando como obsoletos a Proudhon, Bakunin y casi un siglo de historia y de experiencias libertarias. Esta actitud me parece un impasse y un profundo error. La emergen-

cia de un anarquismo radicalmente nuevo, capaz de subvertir un mundo de dominación y de opresión también totalmente nuevo, supone, al contrario, volver a los orígenes del anarquismo, volver a Proudhon, a Bakunin y a la experiencia de los movimientos obreros libertarios, volver a la significación y a la fuerza de un proyecto y de un pensamiento del que estamos muy lejos de haber agotado todas sus potencialidades.

El segundo comentario que quisiera hacer trata un punto importante de ese retorno y de la novedad que el mismo autoriza: la relación entre Nietzsche y el anarquismo. El encuentro entre Nietzsche y el anarquismo no es realmente una novedad, ha tenido lugar en el cambio del siglo XIX al XX. Pero se interrumpió por un gran número de razones: debido a los eventos trágicos del siglo XX, al aniquilamiento del movimiento libertario y a la tentativa de recuperación de Nietzsche por los regímenes fascista y nazi. Considero que están dadas las condiciones para repetir ese encuentro una segunda vez, pero a una mayor escala y de manera profunda, partiendo más específicamente de la obra de Proudhon. En un pequeño libro aparecido en 1906, llamado *Souvenirs sur Nietzsche*, Franz Overbeck, el amigo más próximo de Nietzsche y a quien ya me he referido, subraya la gran proximidad entre Nietzsche

y Proudhon. A mi entender, es evidente que se trata de profundizarla y de desarrollarla.

El tercer y último comentario se deriva del precedente. En el encuentro entre Nietzsche y el anarquismo no asistimos solamente a una apertura del movimiento libertario. Con Nietzsche y Proudhon, el anarquismo pone al día su capacidad de atravesar y subvertir desde su interior a un gran número de situaciones y de autores. Este punto está ligado a todo lo que yo procuré explicar aquí. El anarquismo no es solamente una realidad circunscripta a una época, un lugar o un campo reconocible, circunscripto en un espacio y que pretendería desde su pequeño territorio liberado, oponerse al resto del mundo. El anarquismo no es un territorio. Él lo atraviesa todo. Y sería cruel de mi parte mostrar cómo, de manera inversa, los espacios, los movimientos y las organizaciones que se dicen anarquistas, confiando a su bandera el cuidado de proclamarlo, son ellas mismas atravesadas por una multitud de relaciones, de fuerzas y de deseos que no son para nada anarquistas. Y entonces lo inverso es todavía más verdadero. La inmensidad de obras, de movimientos, de relaciones y de pensamientos que aparentemente no tienen nada de anarquistas, son también atravesados por relaciones, por fuerzas y por deseos, que relevan

indiscutiblemente una lógica y una dinámica libertaria y anarquista. Es en este sentido, y para no atenerse solamente a la filosofía, que me parece evidente, como lo he señalado en el *Pequeño léxico filosófico del anarquismo*, percibir cómo las obras de Tarde, de Whitehead y de muchos otros, pueden aparecer, debido a una dimensión a las que ellas también pertenecen, en un proyecto y una marcha anarquistas que es conveniente desarrollar y afirmar en este comienzo del siglo XXI.

Biblioteca anarquista  
Anti-Copyright



Daniel Colson  
Proudhon y la actualidad del anarquismo

Recuperado el 22 de octubre de 2016 desde  
[anarquismoenpdf.tumblr.com](http://anarquismoenpdf.tumblr.com)

Título original: *Proudhon et l'actualité de l'anarchisme*.  
Traducido del francés por Alejandro Boverio y Elena  
Platero. Edición de *La Congregación [Anarquismo en  
PDF]*, original en  
<http://www.espaciomurena.com/3224/>.

[es.theanarchistlibrary.org](http://es.theanarchistlibrary.org)